״תקון המעגל״: יסודות ההויה והיצירה הלשונית
בספר ׳מעין החכמה׳ ובחבורים הקרובים אליו

חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת עודד פורת

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

אלול תשע״ב

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של הפרופ׳ אמריטוס יהודה ליבס והפרופ׳ חביבה פדיה

"מי אתה?" שאלתי. "אתם", תיקן,
"מי אתם". [...]
אנחנו פועלי התשתית, הוסיף. [...]
"אבל מה אתם עושים בדיוק על הקו
הישר שמוביל לתשתית?"
[...] "האמת, מה שהקבלן אומר. את זה
אנחנו עושים".
גלו את פניה, רונית מטלון

"אֶת הָעֲנָפִים בַּהֲנִצָּם לִכְדֵי דִּבּוּר אֵינְסוֹפִי"
סירקה טורקה, תרגם רמי סערי

"וְהוּא בְּעִגּוּלוֹ"
נתן אלתרמן, 'ריצתו של העולה דנינו'

לפי כ״י ליידן, ספרית האוניברסיטה Or. 4762, לשעבר אוסף וורן 24, ס׳ 17370, [239]ב-[242]ב. נעתק בשנת רצ״ז (1537) בכתיבה ביזנטית.
וכ״י ירושלים, אוסף מנחם פלדמן, 3, ס׳ 38778, 172ב-177א. נעתק בשנת שצ״ו (1636) בכתיבה מזרחית.[1]

1. זה ספר מעין החכמה שנתן מיכאֿל לפלאֿי ופלאֿי למשה ומשה גלהו להתחכם בו לדורות וכשעמד דוד על תכונת ידיעתו אמ׳ אוֹדְךָ יי׳[2] בְּכָל לְבָבִי וַאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם [תה׳ פו, יב].
2. זהו תקוֹן וצרוֹף ומאמֹר ומכלֹּל וחשבֹּון / פירושו של שם המפורש / המיוחד בענפי שרש התנועה / המתגברת בשלש עשרה מיני תמורה
3. כיצד הוא התקון / להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר / ותקון בצרוף וצרוף בתקון / ומכלל בחשבון וחשבון במכלל / עד להעמיד כל הדברים במעיין השלהבת והשלהבת במעיין / עד אין חקר ואין מספר / לאורה המתעלמת בתוספת החשך המסותרת / ולהביא הכל במלאכה / הנגמרת בי״ג מיני תמורה
4. והתמורות הם מדות / והמדות תמורות / וכלם אחוזים זו בזו / וזו בגב זו / ומתפשטין בגב התנועות / והתנועות בתוספות / והתוספות בחסרונות / והחסרונות בחצונות / והחצונות ביתרות / והיתרות ביתרונות / והיתרונות בגב אֹּלף.
5. עתה יש לנו לחפש אחר הדברים המסותרים / אשר «הם» גלויים ונעלמי׳ כגון אֹּדֹּנֹּי / הא׳ מתחלקת לחמשה ראשים / כיצד כשתפתח פיך לומר אֲּ הרי שני דברים ואלו הדברים הם שני תיבות אָּאָ[3] ואם תאמר אָּאָ מתחלקים לארבעה אָאָּאָאָ / כשתשים השנים לראש והשנים לסוף תמצא שיש אויר בנתים והאויר לא תוכל לומר שאינו אָ׳ כמו כן שאינו פחות מזו אם כן הרי חמשה אָאָאָּאָאָ / ואָ׳ אינו פחות משנים / כשתחשוב אותם תמצאם עשרה כנגד י׳ / והיוֹּד חשבונה עשרים / והעשרים הם ארבעים / והארבעים שמונים / והשמונים מאה וששים / הכל בענין הכפל / יש לנו להשיבו עתה אל העיקר העשרה / כיצד כשתחשוב אל«ו» המאה וששים עשרה תמצאם שהם ששה עשר עשיריות / הוצא מכל עשר שתים תמצאם שנים ושלושים / כשתכפלם תמצאם ששים וארבעה / וארבעה אָאָּאָאָ ‹ושתים שהם שמונה›[4] הרי שבעים כנגד שמותיו של הקב״ה שהם שבעים ושתים הם עיקר הכל והם מונחים על הכתֹּר ובאלו פותח וסוגר משלח ואוסר כאשר ייטב בעיני היוצר כשתוציאם כן ישאר אָ׳ שהיא חק מכריע בנתים
6. ועתה נשוב אל העיקר הראשון שהוא קדמון בתנועתו / וממנו מתפשטין השלהביות הנפרדות / שהם רחוקות מן התנועות / כדי שיתברר הדבר
7. ואל«ו» תצטרך להתקרב אל השלהביות / אשר הם חזוק «מחזוק» / וחום מחום / ויקוד מיקוד / עד ז׳ פעמים / שהם אחוזות כלם כנגד היוֹּד
8. והיוֹּד היא תמורה / והתמורה תנועה / והתנועה צרוף / והצרוף עשיה / והעשיה מאמר / עד שתחקור ותחפש ותישב ותעמיד ד׳ שמות ביוֹּד
9. ואלו הן בירור ד׳ אותיות / שהם כגחלת קשורה בשלהבת / והשלהבת מתחלקת לד׳ ראשים / וכולן מורות על ענין / והאחד עיקר יוֹּד
10. על כן היא היוֹּד מעיין המתגבר / ומימיו מתפשטין לכ״ד חלקים / והחלק לד׳ שרשים / והשרש לד׳ ענפים / והענף לד׳ תנועות / והתנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון «/למעין» אשר היו ממנו
11. וכמו כן אלו הד׳ שמות שאמרנו / והשמות אלו הם ארבעה / הא׳ אהיֹּה והב׳ יהוֹּה והג׳ אדנֹּי והד׳ יְיָאִי.
12. ודע ובין / וחקור והשב / והעמד / וסמוך דבר לדבר / והמשל משל למשל / עד שתעמוד בבירור הדברים
13. כי כל חכמה וכל בינה / וכל דעת ומחשבה / וחקירה וידיעה / ותנועה והגיון / ודבור ולחש / וקול ופועל / ומשמר ומפעל / הכל תמצא בזה השם

---

[1] [ ] = תקונים לפי כ"י ירושלים, מ' פלדמן, 3; כתיב חסר והדגשות לפיו. הדגשות אחדות לפי כ"י ליידן. כתיב הפסוקים לפי המסורה. חילופי נוסח מלאים בנספח א'.
« » = תקונים על פי נוסחים אחרים.
[2] במסורה: אֲדֹנָי אֱלֹהַי.
[3] סימון הזקף מופיע כאן ולהלן בין שתי האותיות.
[4] הוספה זו רק בכ"י ליידן וירושלים.

14. וכשתרצה לעמוד ולהתחכם באלו הד' אותיות / תוציאם במאתים ושלשים וששה שערים / ומהם תעלה למעשה / ומהמעשה לנסיון / ומהנסיון לראיה / ומהראיה לחקירה / ומהחקירה לידיעה / ומן הידיעה למעלה / ומן המעלה לישוב הדעת / עד שתעמוד על בירור כל דבר ודבר

15. ותתחכם בע' לשון / ותבין מלת אדם ודבור בהמה וצפצוף עופות ומלת חיות וצעקת כלבים אשר הם חכמים לדעת המזומן לבוא / ומזה תתחכם במעלות המדרגה העליונה להבין שיחת שדים / ושיחת מלאכים המשרתים את פני אישי' / ושיחת דקלים / ותנועת ימים וצרוף לבבות והגיון לשונות וחשבון כליות / עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה

16. ואין חקר זה מצוי לכל וזה החקר אין לו תכלית / ועל זה אמר איוב בחכמתו הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא [איוב יא, ז] / ר"ל חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר / והיא המתפשטת בחלק הרבוע / ועל זה היה לנו לומר בהכרח שהוא ארבעה

17. ולקחנו מדה ממשקל / ומשקל ממדה / ומשקל מרבוע / ורבוע ממשקל / ורבוע מזרת / וזרת מרבוע / ורבוע מטפח / וטופח מזרת / וטופח מיד / ויד מזרת / והכל בעיגול / ועיגול לקחנו אותו מאֹלף / ואֹלף מיוֹד / ויוֹד היא המעיין

18. ושרשיה נשרשות / ומקוריה דבקות / והטפחות «/והטיפות» מיוסדות בתקון המעגל / ומעגל הוא מסבב לסובב / וסובב לנצב / והנצב עומד / והעמידה חוקרת / והחקירה דוממת

19. והדממה צווחה / והצווחה יֹצאת / והיציאה יולדת / והיולדת נובעת / והנובעת מתפשטת / והמתפשטת מתגברת / והמתגברת מתנוצצת / וזהו האויר הקדמון

20. וכן חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים לכללים / וכלם ביוֹד כלולים / ומתצלצלים וחוזרים ומצווחין / ובחזרתן מתעגלים / ובעיגולם מתחממים / ורצים כמרוצת הכסף המתחמם באש / עד שמתחברים כלם זה עם זה כחתיכות הכסף המצטרפים זה עם זה בהתחממם באש / והחלקים מתחברים חלק בחלק עד ששבים כאחד אֿ

21. וזה שאמרנו מהתנועה / כשיפתח אדם פיו לומר אָ' / נעשה שני חלקים / הוא קול ורוח ודבר /
«שהתנועה היא הקול מפני שיוצאת בהברה ומורה על אָ' / והרוח הוא האויר ומורה על אָ' שנית /
הרי שני אָֽאָ / ושניהם כאחד נקראים דבר / מפני האויר הבא משניהם / וזהו קול ורוח ודבר»
/[והא' השנית כמו כן קול ורוח ודבר / והא' השלישית כמו כן קול רוח ודבר][5] והאָ' הרביעית כמו
כן קול ורוח ודבר / שכבר אמרנו ששני תנועות הם ארבע אָאָאָאָ / אם כן בד' פעמים א
תמצא ד' דברים / דבר דבר דבר דבר / הוצא אלו הד' דברים שהם האויר שבין האֿלפין / א א
/ שהוא מתחלק לד' / והשב אותם לשנים כדי לכלול שני דברים באחד / א
תמצא שזו היא האָ' הנוספת / והם חמשה פעמים אָאָאָאָאָ ואלו הד' הם הכחות (ו)המתגברות והמתפשטות והמשתנות בבנין הגוף והאָ' הנשארת הוא אדון לכלם והוא אדון יחיד

22. וממנו יוצאים ניצוצים / שהם מתנוצצים כשלהביות ירוקות / ומתחלקים לכמה גוונים / וכל גוון וגוון מורה על עניינו / ויורה לכל מי שיצפה בצפייתן היאך יצפה וכיצד יחקור ויעמוד על חקירה ובאיזה ענין יעמוד על הדמיון לדרוש ולתור ולהתחכם

23. וכל תנועה ותנועה כיצד ישתנו וכיצד יתחלקו וכיצד ידבקו וכיצד יתפזרו ויתקבצו ויתלבנו ויתבלבלו ויתלבלבו / ויוצאים בכמה כתרים סתורים ומוכתרים ונעטרים / ומורות על ענייניםקבוצים וכלם רצופים ומסודרים [/ומסוּתרים[6]] וחשופים וגלויים / והכל חוזר למקום אחד[7]

24. עד שחוזרין ענפי השלהביות להיות שוים[8] כאחד / והאחד הוא י"ג / והי"ג הם אֽ / כי היא בחשבון עשרה

25. כיצד האָֽ' היא שנים כמו שאמרנו והחמשה אָאָאָאָאָ כלם שנים שנים הרי עשרה וכשתעשה מאלו העשרה שלושה חלקים ישאר אֿחד ואחד הוא אֿלף ואחד שהוא בחשבון הי"ג הוא אָֽ'.

26. ועתה אבאר הכל בביאור גמור כיצד האָֽ' היא בחשבון ד' / כשתחשוב ד' פעמים ד' הם י"ו הוצא מהם האָֽ' שהיא בחשבון שנים ישארו י"ד הוצא מהם האויר היוצא משניהם שנחשב באָֽ' אחד הרי ג' וכשתוציא מן הי"ו ג' ישארו י"ג כנגד י"ג מדות

27. ואלו הי"ג מדות מורות כל אֿחד על עניינו וכל א' וא' על מתכונת מקומו / והסִפור והסֶפֶר והכלל והמאמר והסְפַר ומשך המעיינות ושרביטי המקורות.

---

[5] «שהתנועה... ודבר»: השלמה לפי כ"י אחרים; [והא' השנית... ודבר]: לפי ל', חסר בי'.

[6] כך בכ"י ליידן, ובשולים שם: נ"ל ד' [הוספה מאוחרת].

[7] בשולי כ"י ליידן : "ולגוון | [...?]" [הוספה מאוחרת].

[8] שוים] נ"א: שנים.

28. ועתה הסתכל וכוין לבך למדה הראשונה / שהיא ארוכה ונכונה וישרה כמו השרביט / ועל אלו העניינים נקראים כל אלו המדות שלהביות / והשלהביות שרביטין / והשרביטין עינים / והעינים מתחלקין כל א' וא'[9] לז' עניינים

29. והענין למקור / והמקור לבנין / והבנין נקפא / והקפוי לגחלת / והגחלת בה הם אחוזות העינים כלם / ועל זה נאמר[10] «כ/»השלהבת הקשורה בגחלת / ומן השלהבת יוצא האויר

30. והאויר הוא העיקר / אשר יורה על בנין ומפעל ומקור ותקון ומשקל וחשבון ומאמר ומכלל / והכלל הוא (ה)עיקר הכל

31. ועתה יש לנו ~~לדעת~~[11] להשיב ולהבין ולהתבונן ולהסתכל במחקרי לבנו ובמחשבותינו ובהגיוננו ובראיית עינינו ובתנועת רוחנו ובלחישת לשוננו ובמוצא שפתינו / עד שנעמוד על הבירור ועל הנכון ועל ידיעת אלו העניינים כלם / ונתחיל מן העין הראשון בשביל שהוא ראש לכל ראשון ותקנה[/ותקוה[12]] לכל תקון ויורנו על דרך הנכון.

32. דע כי הב"ה היה המצוי הראשון / ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא עצמו / ואחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו / וכיצד התחיל או באי זו דרך הדריך או העמידה באיזה נתיב היה / ואם הוא נתיב אחד או נתיבות הרבה / או לכמה חלקים נחלקים או לכמה עניינים נוטים / או מה ר"ל דרך או נתיב או שביל / שהשבילים צרים וקצרים / והנתיבות יתרות / והדרכים רחבות / והשבילים הם כבנים / והנתיבות כאמות / והדרכים נחקקים כדמות זכר ונקבה

33. ועל זה הענין מתפשטות ומתלבנות בפלאי פלאות / והפלאות מפליאות / ומן המפליאות השלהביות / ומן השלהביות החוטין נמשכין ויוצאין / והחוטין מתעבין / ובעביין מתגברין עד שנעשו שרביטין / וזהו העיקר שהכל חוזר חלילה / ומתמוסס והולך עד ששב לאויר כמו שהיה / והאויר הוא העיקר

34. כי קודם שנבראו שמים העליונים הנקראי' שלש מאות ושבעה ושבעים רביעיים שהם מדורו של הב"ה / וקודם שנעשה ערפל וחשמל ופרגוד וכסא ומלאך ושרף ואופן וחיה וכרוב[13] וכוכב ומזל ורביע אשר הוא רבוע שממנו יצאו המים / וקודם שנבראו המים והימים והמעיינות והאגמים והנהרות והנחלים / וקודם בריאת חיות ובהמות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ושקצים ואדם ושדים ומזיקין ולילין ורוחין וכל מיני אויר / קודם היה האויר שהוא העיקר / שממנו יצא אור המזוקק מאלף אלפי אלפים ורבי רבותים מיני מאורות / וזהו האור הקדמון שהוא העיקר / ומפני זה נקרא רוח הקדש

35. ותדע ותשכיל כי קודם אלו הדברים שזכרנו למעלה לא היה שם אלא האויר שאמרנו / והוא היה מחושך משני עניינים של שני מקורות / הא' היה נובע אורה עד לאין חקר ועד לאין מספר ועד לאין חשבון / והנביעות היה במהירות כמו הניצוצים שיוצאים כלם כאחד ומתפזרין[/ומתחזרים[14]] לכמה חלקים בשעה שהאומן מכה בפטיש ואחריו נמשך המבוע האחד שממנו נובע החשך וזה החשך הוא מעורב מג' גוונין הא' הוא חשך כמין עליית השחר שהוא כמין ירוק והאחר[15] מחשך והוא מעורב מירוק ותכלת והאחר חשך לבן מעורב בירוק ובתכלת ובאדום / וזהו החשך הקדמון שיצא מן האויר

36. ואל תחוש לחקור עליו ולעיין בחקירתו שאפי' משה רבינו ע"ה לא היה יכול לשאול עליו כלומר השאלה כל שכן החקירה / וכל מה שאמר לא אמר אלא [כדי][16] שלא תשתנה ידיעת דמותו של הב"ה בלבו / וכשהייתה הידיעה נכונה נגדו כאחד[/באחד[17]] / כלומר בשעה שנתברר הדבר בלבו / שהיה יודע הידיעה הנכונה בדעתו אע"פ שלא היה לו לחקור ולצפות במעלה יתירה על זו ולדרש בה / כשידע יסודו בכוונה גמורה ולא נשתנה דמות ידיעתו של הב"ה בלבו / שמח / ושאל שאלתו מכוונת / ועל זה אמר הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ[18] [שמ' לג, יג]

---

[9] כך בי'. ובל': כל אחד ואחד.

[10] ס"י א, ז/6§, בכל הנוסחים שבמהד' היימן: "כשלהבת קשורה בגחלת".

[11] סימן המחיקה לפי י' וכך יש לגרוס. בל' אינו מחוק.

[12] ותקנה: לפי י'. ותקוה: בכ"י ליידן.

[13] וכרוב: לפי תקון בל'. י' חסר.

[14] ומתחזרים: בכ"י י'. בל': ומת[פ/ח]זרין. כ"י אחרים: ומתפזרין.

[15] והאחר...והאחר: לפי י'. ל': והאחד...והאחד.

[16] לפי תיקון מאוחר בל'. בשני כה"י: מי.

[17] כאחד: לפי ל'. בכ"י י: באחד.

[18] לפי המסורה. בכה"י: דרכיך.

37. והשיבו הב"ה על זה הענין ואמר לֹא תוּכַל לִרְאֹת[19] אֶת פָּנָי [שמ' לג, כ] / כלומר זה החשך שאתה מבקש ידיעתו שהיה קודם לכל [ממני][20] ומקור שלי / לא תוכל לעמוד על בירור חקירתו / ועל זה נאמר וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי[21] וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ [שמ' לג, כג] / ומתרגמינן ותחזי ית דבתרי ודקדמי לא יתחזון[22] / כלומר מה שהיה קודם לכל [ממני][23] לא תוכל להשיגו / כדי שתאמר עלי שאני כשאר האחדים האחרים / שתאמר פלוני יצא ממקום פלוני / ועל זה לא תוכל להשיג ידיעת זה החשך שהיה מכוון במצאתי[24] / אבל מכאן ואילך תדע הכל / כלומר מזה החשך ולמטה תדע אפי' [~~בריאת~~][25] אצילות עצמי / ועוצם שמי / וכבודי

38. באותה שעה התחיל משה להסתכל באור[/באויר[26]] הקדמון שהוא העיקר כמו שאמרו ומצאו מחשך משני עניינים של שני מקורות האחד נובע אורה והשני נובע חשכה

39. והנביעות נמשכות דרך צינורות «ומקלחות»[27] / והקילוח חוזר להיות כך[28] כמו סילון / והסילון חוזר להיות דק מאד עד שׁשב כחוט[29]

40. ובאותו הדקות יתנהג וימשך עד שהוא משליך טיפין טיפין דקים וקטנים / ואותן הטיפין מתגברין ונעשין חתיכות / והחתיכות הולכות וגדלות עד שנמשכין ויוצאין בחזוק גדול / ומתקרבין זו בזו / ומתערבין זו עם זו / ומתפשטין ומצטרפין עד שיצא מהם לחלוח

41. והלחלוח ניגר ונמשך ונקפא / ובקפויו יתצחצח ויתלבן ויתברר / עד שיתפרדו אותן החתיכות הראשונות שהזכרנו / ויוצא מהן כמין קצף שהוא על פני המים / ונעשה הכל לחלוח / ומזה הלחלוח יצא רוח / וזהו רוח הקדש / ועל זה נאמר ברמיזה וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם [בר' א, ב]

42. כלומר הרוח היה מתגבר בקדושה ונעשה חדודין / וכל חדוד וחדוד נעשה ענף / וכל ענף וענף נעשה שרש בפני עצמו / שממנו היו יוצאין כמה כחות וכמה דברים וכמה עניינים

43. והנה לך הבירור והדמיון כדי שתבין ותדע כי רוח הקדש הוא היה הרוח שיצא מן הלחלוח הנמשך מן הנביעות שהאחד מהם נובע אוֹרה והשני חשֵׁכה / והקצף הנשאר הוא לבן מעין אדום / שהאדום קבוע בלבן / והלבן באדום / וכן מתהפכין העינים / ונדבקין זו כנגד זו וזו בגב זו עד לאין חקר / עד ששבין דקין דקין

44. ואלו שני המקורות שמהם הנביעות הנובעות / הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון / ומורה על צורה ובריאה / ושנוי הצו«רה»[30] / והבריאה שהיא נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה שהוא דוגמת זקופה שנכפפה / והיא אמצעית וסובבת ויושבת בראש ויונקת כח כלם ונמנית עם כלן וכלן נמשכין ויוצאין ממנה / ואין בה דמיון ולא הפרש אלא מראה הלובן «והאודם»[31]

45. ועל כן היא נעשית שני «ה»חלקים / ומן החלקים המקורות / ומן המקור האחד נובע האורה שהיא נחלקת לב' גוונין אלו שאמרנו שהם מראה הלובן והאודם / ומן המקור השני נובע החשך שהוא מעורב מג' גוונין ירוק ותכלת ולבן הרי חמשה גוונין לשני המקורות המשתנים «והמשנים»[32] גווניהם בהמשכם / כי בהיותם בכח החשך הקדמון אינם אלא שני גוונין כשאר החשך אבל בהמשך גוניהם ישתנו לגוונים הרבה הנכללים בחמשה גוונים שזכרנו

46. ואלו החמשה גוונין הם כשלהבת היוצא מן האויר / ומתחלקים בתנועתם / כי כבר אמרנו ששתי הנביעות הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון / ומורה על צורה / ואותה צורה בהשתנותה מצטיינת במיני צבעונים וגווני הצבעונין עשרה וכל גוון וגוון בפני עצמו יש בו מספר עשר / עד שהם עולים למאה / והמאה חוזר[ין][33] חלילה

47. במאמר וחשבון ומכלל / דבר בדבר / וחשבון בחשבון / ומאמר במאמר / עד ששבים לחשבון

19 לפי המסורה. בכה"י: לראות.

20 לפי תקון בל': קודם [לכל] ממני. בי': קודם לכל.

21 לפי המסורה. בכה"י: אחורי.

22 תרגום אונקלוס שם. יתחזון: לפי הכתיב המקובל בתרגום. בכה"י: איתחזו.

23 לפי ל'.

24 צ"ל במציאותי.

25 כך יש לגרוס. בכ"י ליידן בפנים, ומסומן בהפניה לתיקון שולים, ביד המעתיק: אצילות. בי' חסר.

26 באור: י'. באויר: ל'.

27 לפי כ"י אחרים. י', ל': ומלקחות.

28 לפי י'. ל': רך.

29 לפי ל'. י' מוסיף: כחוט <השערה>.

30 בכ"י ליידן: הצורים, ובי': הצו[פ?ים?] .

31 לפי נוסחים אחרים ולפי ההמשך. בי' ובל': והאדום.

32 לפי כ"י אחרים. בל' ובי': והמשתנים.

33 לפי ל'. בי': חוזר.

אָ֫ / והאָ֫ היא עיקר

48. ואל[ו] העשרה גוונין הן נובעים מהחשך והם 49.

אויר מאויר[34]	הא' אור מופלא וזהו אור מאור
וזוהר מזוהר	והב' אור הנסתר וזהו זוהר מזוהר
«וזיו מזיו»	והג' אור המתנוצץ וזהו זיו מזיו
וזוהר מאור	והד' אור צח וזהו זוהר מאור
ואור מזוהר	וה' אור מצוחצח וזהו אור מזוהר
וזיו מאור	והו' אור מזהיר וזהו זיו מאור
ואור מזיו	והז' אור המזוקק וזהו אור מזיו
וזיו מזוהר	הח' אור צח ומצוחצח וזהו זיו מזוהר
וזוהר מזיו	והט' אור בהיר וזהו זוהר מזיו
ויקוד מיקוד	והי' אור נוגה וזהו יקד מיקוד.

/ הרי עשרה

50. ועתה נשוב לבאר כל אור וזיו וזוהר שיש בהם על הסדר כדי שתדע ותבין שאין החשך הקדמון בכלל מספרם / כי ממנו תוצאות כולם / וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו / והוא הנקרא האור הנחשך[/הנמשך[35]] מהאיר / כי הוא מתעלם ואי אפשר שיודע עיקר מציאות זה החשך ולכך נקרא חשך מחשך ולא בשביל שהוא דומה לאפלה אלא מפני שאין בריה יכולה להסתכל בו ואפי' המלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים אין בהם כח להסתכל בו כאדם שאין בו כח להסתכל בעין השמש החזק ועוד שהרי כל המאורות יוצאים ממנו ולא נקרא חשך מחשך אלא מפני שהוא נעלה ונעלם ומתעלם מהשגת כל הנבראים

51. ואלו דרכיהם למוצאיהם וזהו פי'«רוש» העינים שזכרנו כל עין ועין בעניינו הראשון / אור מופלא שאין בו גוון [והוא כח כל גוון][36] / ודומה למראה שהכל נראה מתוכה ואין בה גוון כן האור המופלא מקביל החלוף מן האור «הנחשך» מהאיר והוא ראש לכל הגוונים ואין בו גוון קבוע / והוא כעין התכלת / וכלם שוין בו / כי החשך הנחשך מהאיר הוא אָ֫ שאמרנו / והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ' השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש

52. כלומר מה שהיה קודם הוא מקור אֹחד והוא הקול / וכשחזר להיות שני מקורות יצא המקור השני / וממנו נעשה רוח / זהו הנקרא רוח הקדש

53. כלומר קודם היה אחד ואחר נעשו שנים / והיה דומה הראשון למעיין שיש בו מים מועטין / והמקור הולך ונובע וגדל עד שימשך מאותו המעיין מעיין אחר קטן ממנו

54. ומאלו השנים יתפשטו כמה מעיינות / מעיין ממעיין / עד אין מספר / על כן אמר דוד ע"ה ברמז נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי [תה' לז, כה]

55. כלומר אותו העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו וכשהיה באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט[ו]ן ומתרבה ממעוטו / אבל בהמשך ממנו העינים כלם נראה זיוו ונגלה כבודו / ויצא דבר מדבר / עד שיצאו ממנו י' עינים

56. ואלו העינים נקראים שלהביות / שהן כמין פקעת שיש בה חוטין הרבה / והחוטין אחוזין בשלהביות / והשלהביות בגחלת.

57. ותדע ותשכיל כי זה שאנו אומרים מהאור הנחשך מהאיר / שהוא אש יקד יקד / שממנו מתפרדין ומתפשטין ומתגברין והולכים כל התנועות וכל ההברות / עד ששבים לארבעה / והארבעה הם ד' אותיות שהם אש אוכלה אש / והכל כלול בהם / ואלו הם אֹהֹיֹהֹ.

58. האָ' כבר אמרנו שהיא ב' תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת לשתים והאויר שהוא מסבב לניצב אחד הרי חמשה אָאָאָאָ כשתוציא כל אחד מהם «לב'» תנועות הם עשר כנגד יוֹד וזהו היוֹד נרמז בחשבון אָ' היא כח יוֹד של ד' אותיות ושל אָ' מאֹלף דֹלת ושל יוֹד מן השם הרביעי שזכרנו כדי שתדע שהאותיות שהן ראש לארבעה שמות כלן כלולין באות אָ֫ שהיא מספר עשר «כשתעשה מהם עשר» עשרות תמצאם מאה

59. וזהו התקון שהתחלנו לדבר בו / שצריך תקון המעשה / כדי שתעמיד הדבר על בוריו / והמציאות בייחודו של הב"ה / והחידה במשל / והמשל בתכלית / והתכלית במעשה / והמעשה בתקון

---

34 בכ"י ליידן תיקון שולים בכתיבה מאוחרת: "נ"א אור מאור".

35 ל': הנחשך. י': הנמשך.

36 הוספה בכתיבה מאוחרת בשולי כ"י ליידן.

60. וזהו התקון לכוין לבך בארבעה אותיות הללו / שהם סוד השם המפורש / והם נחל נובע ומעיין המתגבר / ומתחלקים לכמה חלקים ורצים כבזק / ואורם מוסיף והולך ומתגבר / והעיקר של כלם הם יהוה / והם בחשבון כ"ו כנגד כ"ו תנועות שיצאו מן האור הקדמון / ונחלקו לשני חלקים כל חלק וחלק בפני עצמו וכל חלק בחשבון י"ג / כנגד י"ג מקורות שנחלקו מא'

61. כי כבר אמרנו כי הא בחשבון ד' / ששתי תנועות יש בה [נ]חלקים[37] לד' / וכשתחברם בחשבון המרובע / לתת כח זה בזה / תמצאם ששה עשר / הוצא מהם ג' שהם קול ורוח ודבר / שהוא עקרם / ישארו י"ג מדות

62. וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון / וכיצד יצאה ההברה מן הקול עד שנעש[י]ת תנועה / ומהתנועה כיצד הרוח נמשך ממנה / מפני שהתנועה עצמה נקראת רוח / ומכח אדיקות צירופן היאך יצא אויר שהוא כח שלישי / ומכלל השלשה אלו נמשכו י"ג מקורות הנקראי' מדות

63. וכל מקור ומקור נחלק לשנים והם כ"ו מדות / בחשבון ד' אותיות של שם המפורש / כשהוא כתוב על הסדר / וזהו סדרו יהוה.

64. ועתה יש לנו לפרש מהו האויר הקדמון / וכיצד יצא ממנו קול / וכיצד יצא מהקול רוח / וכיצד יצא משניהם דבר / וכיצד יצאו מאלו הג' י"ג מקורות / וכמה מקורות היו תחלה קודם הגיעם להיות י"ג / ואם היו מעצמם או מכח אחר / והיאך נחלק כל מקור מי"ג לשני מקורות / עד שנעשו כ"ו מדות

65. והמדות כיצד נמשכו / וכיצד השתים אחת / עד שחזרו לי"ג / והי"ג לחמשה / והחמשה לג' / והשלשה לשנים / והשנים לאחד / כדי שיתברר הדבר ויתלבן בלי ספק בדרך תקונו

66. והתקון שאמרנו שהוא תחלת הקול[/הכל[38]] / הוא כוון הלב / וכוונת המחשבה / וחשבון הכליות / וצרוף הלבבות / עד שיתישב הדעת / ונעשה הגיון ולשון / ומן הלשון יתברר / ומן הבירור יעשה דבור / ומהדבר מאמר / ומהמאמר מעשה / וזהו התחלתו.

67. דע כי האור הקדמון מן האויר שאמרנו הוא המקור הראשון והוא אש אוכלה אש /
וזה האש יש בו כ"ו עינים / וכל העינים כלולים בו /
ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין

68. ואלו העינים היו מתנועעין ונמשכין זה בזה עד שנעשו כלם עין אחד /
ובהצטרפם התברר שהיה עין ירוק משני עינים האחד ירוק / והשני עין תכלת

69. אך העין הירוק היה מתגבר / וזה האויר היה מתצחצח ומתגלגל ומאיר ומתגלגל ומאיר / עד שנעשה בו כמין סדק / ומאותו הסדק היה נובע ומתגבר ומתצחצח[39] עין התכלת

70. ובצאת עין התכלת מן הסדק יצאו שני מקורות / הא' המקור הראשון שהוא האור הקדמון והוא העין הירוק / והשני מעין התכלת הראשון שיצא מהאור הנחשך מהאיר שהוא האויר הקדמון

71. המקור שיצא ממנו הוא הנקרא חשמל / וכשיצא נבקע האויר / ומאותה הבקיעה יצא קול /
וזה הקול היה מתפשט ומתגבר / עד שנעשה כ"ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה

72. ומהאור יצא זוהר / ומהזוהר יצא זיו / ומן הזיו יצא אור / ומן האור יקד יקד

73. ר"ל שהיו המאורות מתנוצצים ורצים ומתפשטים ומתגברים בכח חזוק גדול /
ולא היה להן הכנה לעמוד ולהתישב עד שיצא מהם צווח /
והצווח הוא הרוח שהיה פחות מהקול והקול כלול בו / והוא בקול / וזהו רוח הקדש

74. עד שנעשו כ"ו חלקים השניים בשביל המקורות שהיו נובעין מהם / ושם המקור האחד אהוי והוא הקדמון / ושם השני הוי / נשארו כ"ד חלקים נעשו אלו הכ"ד חלקים ד' חלקים

75. האחד נעשו ממנו י' מקורות / והב' ה' מקורות / והג' ו' מקורות / והד' ה' מקורות

76. ונעשה להם זה הסימן / והוא הסימן נקרא שם המפורש והוא יהוה /
ואלו הד' אותיות נחלקו לע"ב אותיות / ובשביל זה נקראו ד' אותיות אלו יהוה שם המפורש / מפני שהם עקר ע"ב אותיות והע"ב אותיות עיקרם / ומתערבין אלו באלו ואלו באלו

77. ודע כי כשנבראו הע"ב אותיות נעשה חשמל מלבוש להם / והוא מתעטף בהם והם מתעטפים בו / וכל המאורות כלולים בחשמל וחשמל בכלם / והחשמל והמאורות היו עטופין באותיות / והאותיות פורחות בתוך החשמל / והזיו והזוהר מתגברין / והניצוצין מתנוצצין / והרוח מחופף

78. והאור מתנוצץ / וזוהר מתצחצח / והבהיר מזהיר / והזיו טוהר / והטוהר קידוש / והקידוש קדש / ומן הקדש רוח / והרוח מתעטף בקדושה / והקדש ברוח / ועל זה נקרא רוח הקדש.

---

[37] בכ"י ליידן וירושלים: לחלקים.

[38] הקול: לפי י'. ל': הכל.

[39] בכ"י ליידן: ומצחצח.

תוכן

א. "זה ספר מעין החכמה"

עניינו ותכניו

׳ספר מעין החכמה׳ עניינו בביאור שני פסוקיה הראשונים של התורה ובמשניותיו הראשונות של ספר יצירה. ״רוח הקדש״ שבה נחתם הספר מזוהה עם הספירה השניה בס״י ועם כפילות הפנים של הקדש כהגבלה והרוח כמרחפת, לפי בר׳ א, ב. מגמתו העקרונית מכוונת לקביעת התשתית כתנאי לכינונה של היצירה המסודרת והמתוקנת, המטאפיזית-אונטולוגית והלשונית כאחד. תשתית זו, נדבכיה ויסודותיה אינם אלא התורה, ובעיקר בחינותיה הקדומות, בזיהויה כ׳חכמה׳ וכ״אש אוכלה אש״[1] הנקבעת בַּספר כדרגת שם אהי״ה; על כך מעיד שם הספר: ״מעיינות חכמה״ משולים ל״זרועי תורה״ שאבדו עם מות ר׳ עקיבא, בתוספתא, סוטה, טו. ואכן, לא מעין אחד אלא שניים-שהם-אחד מהווים את תמונת המרכז הראשוני בתהליך האצילות, ההולך ונפרש בתבניות התיאוסופיות, הלשוניות והעיוניות המופיעות כמקוריות ועצמאיות בקרב ראשוני המקובלים. שם הספר יוצא מחרוז פיוטו של ר׳ יהודה הלוי, ׳אלהים אל מי אמשילך׳, שנתקבע בתפלת יום כיפור:[2] ״מַעְיַן חָכְמָה מֵאִתָּם יוֹצֵא. וּמְקוֹר חַיִּים עִמָּם יִמָּצֵא״. המבנה הכפול של נקודת הראשית, שבה מצוי המקור בנבדלותו בתוך הנבראים יחד עם יציאתו של המעין המתגבר באופן מתמיד ומתמשך מן המרכז ולחוץ, נשמר במערכת האחדותית של תהליכי היצירה.

ספר זה פרוש על פני תבניות מחשבה שונות: תבנית החקירה המיסטית, הפורשת מהלכים עיוניים שלמים המיוצבים באופן התואם את הסדר העקרוני של אופני החקירה והיצירה האלוהיים, כפי שנקבעו במשניות ספר יצירה,[3] לצד אופני התִכּוּן המדידה שבאצילות תוך פיתוח ספרות שִׁעור קומה; תבנית המרכבה וצפייתה, המעיינת בחשמל ובגוונים;[4] ספרות החכמה המיסטית,[5] המדברת בכפילות היו״ד ובהקפת הכל של החכמה, במעמדה הקדמון לצד האל בבריאה; תבנית ההשגה הנבואית, בעיוני הספר בהתגלות הב״ה למשה בנקרת הצור ובשמותיו; תבנית גילויי המאורות העליונים ומיסטיקת האורות, המייחדת את הספרות הקרובה לחיבור זה;[6] ובתבנית השפה כתחום הסימנים הקבוע והמרובע של מערכת

---

1 תנחומא, יתרו, טז ע"ב; מכילתא, יתרו, יט, יח; ס' שעור קומה, מרכבה שלמה, לט ע"ב; ספרי, עקב, מט. מקורות אלה רשם משה אידל, 'תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה', עמ' 44-45 והע' 62. ראו שם, עמ' 37 הע' 39, אודות שילובן של הצפיה במרכבה, היכולת המאגית והעיון בתורה בספרות המרכבה.

2 יהודה הלוי, שירי הקדש, א, מהד' דב ירדן, סי' לו, עמ' 107. וראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 28. גם אצל ר' אברהם בר חייא שקולים דברי תורה ל"מעיין החכמה", הגיון הנפש העצובה, א, מהד' ויגודר, עמ' 41.

3 כפי שתיארם י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה. על מקומה של פרשנות ספר יצירה בראשית הקבלה, שם, עמ' 9.

4 מעשה מרכבה ופירוש מרכבת יחזקאל נזכרים כמדריכים את הפרשנות המיסטית גם בפתיחת ספר העיון בנוסחו הארוך, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65. 'סוד ידיעת המציאות', המהווה את אחד החבורים הקרובים ביותר לס' מעין החכמה, הוא פירוש למרכבת יחזקאל.

5 כפי שסימנה את גבולותיה ומאפייניה ח' פדיה, המראה והדיבור, עמ' 102-103 והע' 36, עמ' 115; הנ"ל, מרחב ומקום, שער שני, עמ' 133-134 הע' 36. לקשרה של ספרות החכמה לספר יצירה ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 32. השינוי העיקרי בדמותה של החכמה שבספרות הקרובה לספר מעין החכמה [להלן: מה"ח] לעומת ספרות החכמה המקראית והמיסטית הקדומה הוא בהצבתה כדרגה אונטולוגית לעומת חלק מתיאוריה כישות מיתית בעל מאפיינים אישיים ונקביים, ובכך הענקת מעמד היירארכי לחכמה, הנתפשת בתוך מכלול המחשבה והתודעה האלהית, כמו גם התכנית והתשתית הכללית לבריאה וליצירה, בהמשך למסורת זיהויה עם התורה (ואותיותיה) ועם ל"ב הנתיבות. על תפיסת החכמה כמקיפה כל ומקורותיה הפילוסופיים ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 190-196.

6 ראו פדיה, משבר באלהות, הע' 12 עמ' 44-45, המייחסת מקום שולי לסימבוליקת האור אצל ריס"נ, מלבד בהקשר הישיר של פירוש משניות ס"י.

השמות האלהיים, המבארת גם את התהוותה של הלשון מראשית עיצוריה, על תנועתם היסודית.[7]

מערכות אלו מתגלות ומתפרטות לאורכם של סעיפים שלמים בספר, המהווים ברבים מן המקרים מערכות אונטולוגיות העומדות לעצמן. עם זאת, מבנים מתחומי חשיבה שונים, מבנים סימבוליים גיאומטריים, תיאורי האצלה והעמדה של יסודות קוסמוגוניים, שרטוטי מדות לצד שלבי הכרה, משולבים, נכללים ונפתכים זה בזה. המהלכים הפנימיים בסעיפים וקצוותיהם הקושרים בין התבניות השונות מעוצבים על פי תשתית דו-פנית, והיא המהווה את היסוד המארגן ב״סיפור״ הנפרש בספר, המארגן את הניסוח הרצוף מראש הספר ועד סופו על פי התנועה היסודית של אחדות השְנַיים. הבנייתו של הספר כמערכת סעיפים מסועפת פורשת את מערכי הלימוד והחקירה, העיון והצפיה, ההגיה והגיוון שבאורות כמערכות תיאוסופיות. ההיראכיה והפרוגרס הפנימיים שבכל סעיף יוצרים דגמים שונים, בני מספר משתנה של שלבים, הנקשרים ונקבעים כשלובים בסעיף הבא בתוך מחזוריות מתקדמת.

מרכזו וייחוסו למשה

ספר מעין החכמה, כחבור אנונימי מראשוני המקובלים המופיע, כפי שנראה, בלנגדוק במפנה השליש האמצעי של המאה הי״ג, זכה להערכה רבה מצד המקובלים,[8] לכמה דפוסים משובשים, לשני פירושים[9] ולעיונים מפוזרים של החוקרים בתוך הדיונים ב׳קבוצת העיון׳. ייחוסו למשה נתקבל עם התפתחותה של הקבלה הלוריאנית בספר ׳עמק המלך׳ לר׳ נפתלי בכרך,[10] וכייחוסו של ספר יצירה לאברהם הוא משקף את המוקד היוצר של הספר. משה מופיע בספר מעין החכמה (להלן: מה״ח) בשתי התחלותיו: במרכז מסורת הקבלה המרובעת הפותחת את הספר ומכאן עמידתו של הספר במוקד המיתוס היהודי המיסטי לצד שמות האל. משה מסמן גם את קצה גבולה של ההשגה המיסטית בכלל,[11] ומאפשר את המענה היהודי, הנעוץ

---

[7] ראו גם י' דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 47. הסימבוליקה הפוניטית משותפת לר' יצחק (ראו פדיה, שם, עמ' 30) ולמה"ח, כשתי תורות השואבות בנפרד ממשניות ס"י ומפרשניו, ובעיקר ר' סעדיה גאון ור' יהודה הברצלוני.

[8] ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 49, להערכתו של ספר מעין החכמה כאחת הפנינים של המיסטיקה היהודית ולהערכתו כספר לימוד בידי רמ"ק, אור נערב, ג, ג, ונציה שמ"ז, כא ע"ב. פירושו של רמ"ק בפרדס רמונים, שער ח, פרק ד, הנזכר אצל דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 47, הוא פירושו לתפלת היחוד המיוחסת לר' נחוניא בצירוף דיונים במושגים אחדים במה"ח §2; ואמנם פירושו נסמך לחלק מדפוסי מה"ח. ורמן ציין גם את לימודו של ספר מעין החכמה "על כל תיבה" אצל ר' ישראל בעל שם טוב ותלמידו דב בער, המגיד ממזריטש, וראו פדיה, 'הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש', עמ' 36, 38-40. ר' מאיר ן' גבאי, עבודת הקודש, ג יז, עט ט"ד, מונה את מה"ח בין ספר היכלות, ספר יצירה וספר הזוהר כ"חבורי החכמה המקובלת באומה שאי איפשר להולמם על דרך השכל האינושי, לפי שהם למעלה ממנו" וכו'. בכרך, עמק המלך, שער כדור הטהירו (שער ה), פרק ג, אמשטרדם ת"ח, יד ט"ב, קובע את עשיריית האורות במה"ח §48-49 כמצויה בכדור הטהירו; וכן אצל ר' יעקב קופל ליפשיץ ממזריץ', שערי גן עדן, שער דרך האמת, פתח א' דרך ג, פה ט"א; פופרש, אילן הגדול, ורשה [1864], דף ב. בשני הספרים האחרונים מופיעה עשיריית האורות במה"ח כעשרה עגולים קונצנטריים, הנתונים זה בתוך זה.

[9] פירושו של המקובל ר' עמנואל חי ריקי (1688-1743) המבאר באופן שיטתי את מה"ח נמצא בכ"י ירושלים, הספריה הלאומית, 858 28⁰, B 311, מאה י"ח, אשכנזית רהוטה, 172א-186ב. פירושו המאוחר מטמיע, כמובן, את שיטותיה ומושגיה של הקבלה הלוריאנית, ואינו נאמן תמיד להקשרים הלשוניים המקוריים של מה"ח. בזמננו הקדיש למה"ח פירוש מקיף ר' יצחק ארלנגר, בשני כרכי ספרו 'מעין החכמה', ירושלים תשס"ז, הוא גם המאסף של החבורים השייכים והקרובים לספרות העיון בקובץ 'ספרי קבלת הגאונים', ירושלים תשס"ו, המוסיף עליהם לקוטים מספרי קבלה ראשונים ואחרונים ומעיוניו ופירושיו שלו.

[10] בכרך, עמק המלך, הקדמת המחבר, אמשטרדם ת"ח, ה ט"ד.

[11] "וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל-הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר-שָׁם הָאֱלֹהִים" [שמ' כ, יז]", ובמעמד זה מופיע גם במוקד חבורו של (פסאודו) דיוניסיוס, 'על התיאולוגיה המיסטית'. ראו מבואו ותרגומו של י' ליבס, עמ' 149-150. ותודתי לו על שתי ההפניות האחרונות.

קישורו של משה עם 'מעין החכמה' מופיע בשני מקומות ברעיא מהימנא: בזהר ח"ב, מב ע"ב, מזוהה יו"ד ראשונה שבשם הוי"ה כ"מעין נובע חכמה" וככלי הנקרא "חכמה", ואינה נקראת כך משום עצמה, "אלא בגין ההוא חכם דאמלי לה מנביעו דיליה". תוארו של האל כחכם, בהיותו מצוי בכלי החכמה, הוא המעניק לכלי זה את כושר נביעותו בהיותו מְעַיֵין. ספרות זו מוקדשת לתיאור האל, ורק ביחס אליו ניתן לדון במקומו של המקובל החוקר היוצר. במקום אחר באותו חבור (זהר ח"ג, רעט ע"ב, רעיא מהימנא) מזוהה סלע המחלוקת שבו הכה משה כ"מעין החכמה", היוצא מאין ונביעותו בתורה "ברזין סתימין לית

בעומק מסורתו וחוקו, לשאלת המופשט, הכרחיותו וחיובו. משה מופיע גם בנקודת המרכז של הספר, בשאלתו היחידאית ככתבה בשמ׳ לג, פס׳ כ.

את תשובתו של האל למשה קובע מה״ח כמבנה הכפול של פנים ואחור בהקשר המרחבי, תוך פיתוחו של תרגום אונקלוס שם, בעוד התמונה הדו-פנית המיוחדת לאל נקבעת כמהלך הרציף באצילות ובבריאה, וזהו עיקר ייחודו של הספר, בלשונו וברעיונו, בתולדות המיסטיקה. המהלך הדו-פני מייצג את תמונת שני המעיינות בה צופה משה, מעיין הנובע אורה ומעיין הנובע חשכה, שאינם אלא שנַים האחוזים זה בזה ב״ענין אחד״. אחדות הנִגודים היסודית שונה במהותה מאחדות הנגודים הפשוטה המוכרת בתולדות המיסטיקה בכלל: האחיזה הדו-פנית של כל יסוד על תכונתו העצמית ברעהו אינה מבטלת זה כנגד חברו ואינה ממזגת בין השניים עד לבלי הכר. ההרכבה הדו-פנית קובעת גם את המהלך הרציף והמתקדם שבנביעת המעיין ובנביעת הלשון עם הבנייתם של הרוחני והפרטני כשני ערוצים מאוחדים.

כבתמונת מעגלי המים, ההתחלה בספר נובעת מן המרכז אל שתי המחציות השוות במדתן שמשני עבריו. לשונו המדוייקת והמתומצתת של החִבור מאפשרת לזהות את מבנהו ומהלכו באחדות התוכן והצורה. מרכז הספר מוקדש לדיון מורחב בשאלת משה ותשובת האל לעומת המלים הבודדות בשתי מחציותיו, שהן כאבני פסיעה המרכיבות את ״בנין הגוף״ האלהי ומדריכות את הצעד המאזן של המְעַיֵּן. שתי המחציות מייצגות שני אופני עיון משלימים המוּנעים מן התכונה הדו-פנית, מן המרכז כלפי ראשו בעיון האיחודי החותר אל המופשט והכלל בדרגת ה׳אחד׳, ובעיון המְאחד היוצא מן המרכז אל הגיוון והפרישה של ההתהוות הקוסמוגונית והלשונית ואל מערכות עשיריית האורות התיאוסופית, מערכת השמות המרובעת[12] ומערכת שם הוי״ה על ריבויה המלא.

ספרים אחרים שנתכנו בשם ״ספר מעין החכמה״

בשם ׳ספר מעין החכמה׳ נתכנו חיבורים אחרים, שיש להבחינם מן הספר העומד לעיוננו: בסוף ספר רזיאל, לאחר פירוש שם מ״ב,[13] נאמר: ״ונשלם ספר מעיין החכמה מסודות הרזיא״ל הגדול וכל הספרים שנתן רזיא״ל לאדם הראשון ללמד ממנו כל מעינות החכמה.״ נראה שאין הוא שם חלופי לפירוש שם מ״ב דווקא, ואפשר שהוא שם נוסף לספר רזיאל.

ציטוט אבוד מחיבור אחר בשם ״ספר מעין החכמה״ מופיע בספר העיון נוסח ׳סטנדרט׳ ובנוסח הנעתק בידי ר׳ משה מבורגוש:[14] ״וזהו שכתוב בספר מעין החכמה[:] טוב ומטיב והכל לו [/] זאת ראשית תחלת פעלו [/] שש מאות ועשרים הם ראש מלולו״. לשון ״טוב ומטיב״ קשורה באפשר בניסוח שבספר מעין החכמה[15] § 5 שלפנינו, ובו גם מידות ההשפעה המנוגדות בבחינת ׳כתר׳ כהיפוסטאזה, עם שאינה נמנית

סוף", אף היא יוצאת ומתקדמת לקראת הריבוי, ולא עד דרגת ההשבה לאין. לזיהוי 'חכמה' כ'מעין חכמה' ראו גם תקוני זהר, פז ע"א.

12 לעומת המערכת המרובעת שבמה"ח §11, הכוללת שלשה שמות ידועים ושם נסתר, מורכבת המערכת המרובעת המפוזרת במחצית השניה משם אהי"ה, הוי"ה, אדנ"י (בהתהוות הלשונית) ושם ע"ב.

13 אמשטרדם תס"א, מה ע"ב.

14 עיון 'סטנדרט', מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 93; ירושלים 2930, 8א. ספר העיון בנוסח העתקתו של ר' משה מבורגוש, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 230. בנוסח המקביל בכ"י בר אילן 1037, ה ע"ב נעתקה רק ראשית המובאה: "טוב ומטיב והכל לו". על קטע נוסף מספר מעין החכמה שאינו לפנינו מצביע ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו, לב ע"ב, וענייננו המובא שם בקצור נ"ד שמות כנגד ע"ב שמות.

15 **רשימת סימונים וקיצורים חלקית**, כאן ולהלן: הסימון **§** מציין את מספר הסעיף במהדורת ספר מעין החכמה על פי חלוקתי, את מספרי הסעיפים במהדורות ספר יצירה שהדפיסו גרינוולד והיימן ואת מספרי הסעיפים בסינופסיס לספרות

כאן כספירה המוכרת בשם זה: ״והם מונחים על הכתֶּר ובאלו פותח וסוגר משלח ואוסר כאשר ייטב בעיני היוצר״. ואפשר שאין המדובר כלל ב״ספר״ אבוד, אלא בביטוי ׳מעין החכמה׳ כמצביע על אחדות נגודים בפני עצמו, כפי שני נוסחים המשמיטים מלת ״בספר״.[16] ניסוח מקביל בחיבור ׳סוד ע״ב שמות׳, 6 § ברשימתו של ג׳ שלום, אחד מן החיבורים הקרובים במיוחד לספר מה״ח, מצביע על מסורות משותפות שיושמו לעניינים שונים בחבורי העיון:[17] ״טוֹּב [בשם ס״ט מע״ב שמות]. שהוא הטוב והמטיב לכל מפעלותיו וגומר טובות לכל היצורים הנבראים מפליאת אחדותו במדת הכבוד והשמחה״. אפשרות ההשפעה הניגודית במידה עליונה זו על כל מעשי האל מתבארת איפוא כמידת ההשפעה החיובית הראויה לכל נברא בסופיותו ולא כמידה שרירותית, בהיותה מחילה את עקרון ההפלאה כמצוי בכל מעשה נברא הנקרא ״מפעל״.

במובאה משם ׳ספר מעין החכמה׳ בנוסח ספר העיון שאצל ר׳ משה בורגוש נמצא גם תוכן אבוד מחיבור אחר בשם זה;[18] תוכנו ועניינו אינם בתחום העיונים של מה״ח שלפנינו, וחורגים גם מן החבורים הקרובים אליו בספרות העיון ומה״ח, והם מסוג המקורות שעובדו בידי מוריו, ר׳ יעקב ור׳ יצחק בני ר׳ יעקב הכהן, ואולי בידי ר׳ משה עצמו. תופעה דומה של ייחוס חיבורים בלתי מזוהים לחיבורים מספרות קבוצת ספרי העיון ומעין החכמה מצויה גם ביחס למובאות מספר העיון וספרי או טופסי דרב חמאי, למשל אצל ר׳ יצחק הכהן, ועקבותיה של התופעה גם ב׳סוד ידיעת המציאות׳, מן החבורים המקוריים בקבוצה, המצטט בשם ׳מדרש שמעון הצדיק׳ חומר שאינו שייך לחיבור שבידינו, וכן ייחוסו של המאמר בענין שיעור קומה לחיבור בשם זה.[19]

ספר אחר הנושא את השם ״ספר מעין חכמה״ הוא מדרש אגדה הפותח ״בשעה שעלה משה למרום״

ההיכלות, מהד' שפר. סימון § זה משמש גם לציון מספר החיבור בתוך רשימת החיבורים של ספרות קבוצת העיון (נספח ב'), רשימה מעודכנת העוקבת אחר מספורו של גרשם שלום, בנספח ג' לספרו, ראשית הקבלה. סימון # מציין את מספורם של פירושי עשר ספירות כפי שפרטם ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות'. הסימון ≈ מציין נוסח דומה, מקביל אך לא זהה לחלוטין. מהדורות מחקריות רשומות בהתאם לרשימת הקיצורים. סימוני ההדגשה שבכתבי היד מופיעים בהתאמה מירבית ככל הניתן להופעתם במקור. בתוך כך אוחדו סימוני ההדגשה לשלוש קטגוריות: סגולתא מציינת את הדגשתה של המילה כולה; סימון זקף קטן מציין את הדגשתה של אות בודדת במילה, או את הדגשתה של המילה כולה, או את מעמד המיצוע שבין שתי אותיות; סימון קו עליון מעל מרכזה של המילה מחליף את סימונו של קו עליון מעל המילה כולה. פסוקי מקרא הועתקו בהתאם להופעתם בכתבי היד, אך ניקודם בהתאם למסורה הוא משלי; מלים שאינן מופיעות כנוסח המסורה בכתב היד לא נוקדו. ניקוד הפסוקים מורה גם על גבולות הביטוי המקראי המצוטט.

הפניית 'השוו' בהערות אינה הולכת על דרך ההשוואה בספרות העיון, ומשמעה שהדיון, הטיעון או המסקנה במחקר הרשום מנוגדים לאשר רשוּם בעבודה זו.

[16] ס' עיון 'סטנדרט', כ"י קרית אונו פרטי [1] ס' 39533, עמודה 711; כ"י גינצבורג 333, המסומן ו במהד' ורמן, שם.

[17] כ"י פירנצה לורנציאנה 44 14, 2א.

[18] שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' קכז-קכח; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 229: "ובספר מעיין החכמה שמצאתי מפרש שם כי אלה שלשה היכלות שפי' רב חמאי יש להם שמות אחרים ידועים ואלה שמותם שלשתן על שם מדת המלכות היכל הקודש הפנימי הוא שר העומד לפני כתר מלכות ושמו מלכיאל היכל הקודש התיכון עיטוריאל ונקרא כן על שם העטרה הגדולה שהוא כדמיון הזהב הנמשל למידת הדין היכל הקודש החיצון שמו נשריאל על שהוא משולה לנשר שנא' [דב' לב, יא] כְּנֶשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ. ע"כ מס' מעין החכמה". ליחסו של ר' משה לספרות העיון ראו גם פרבר, תפיסת המֶרכבה, עמ' 641-640.

[19] לענין האחרון ראו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 20 הע' 75. 'טופסי דרב חמאי' נזכרים בתשובה המיוחסת לרב האי גאון. ראו ורמן, שם, עמ' 107; שם, עמ' 186, ביחס לעדותו של ר' יצחק הכהן בפתיחת מאמר האצילות השמאלית, שנדפסה בידי שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 245: "ומספרי דרב חמאי לא ראיתיו בכל פרובינציא זולתי לג' חסידים, הא' היה בנרבונה חכם מופלא ומנוסה מקובלי מפי זקן ורב. וגם רבו הקדוש הזקן ההוא היו מעידים עליו כי אליהו ז"ל היה נגלה אליו מיום הכפורים ליום הכפורים. והשנים בארלדי היא העיר הגדולה." וראו הערת ג' שלום שם, מס' 1. ורמן מסיק כאן את ההיפך ממסקנתו של שלום: ספר העיון על נוסחיו היה מצוי הרבה בקסטיליה, ורק שלשה עותקים ממנו הפתיעו את ר' יצחק הכהן בבואו לפרובאנס. לדעתי, מעידים דברי ר' יצחק על מוצאם של הספרים הקשורים בספר העיון מפרובאנס, ועל מגמת ייחוסן של קבלות אחרות, כגון זו שבידי ר' יצחק, לספרים הידועים בפרובאנס מספרות העיון. עדות זו אינה מכריעה: בכ"י המבורג, אוסף לוי 78, 193ב/קצב ע"ב בנוסח המקביל נזכרים רק שני חסידים, א' בנרבונא והשני בארלדי (היא ארל). נזכור שספרים אלה "דרב חמאי" נזכרים כמקורותיו של ר' יצחק באצילות השמאל, ואין לכך זכר בספרות העיון, ואיננו יודעים אף מיהם "חכמי ספרד שנשתמשו בהיכלות דסמאל" הנזכרים שם.

ומכונה גם ׳ספר שימושי תורה׳.[20]

ספר אחר בשם זה נערך מתוך ספר ׳התחלת החכמה׳ למחבר לא ידוע בצירוף חומרים מקבלת ר׳ ישראל סרוק ונדפס לראשונה באמשטרדם ת״ב,[21] שנה לאחר הוצאתו לדפוס של הנוסח המשובש של מה״ח בעיר ההיא.

ספר מעין החכמה שלפנינו מכונה ״ספר פלאי״ כשמו המתוקן של המלאך המוסרו, בחומר מר׳ שם טוב ן׳ שם טוב המלוקט בספר אבני זכרון לר׳ אברהם ארדוטיאל, המצטט מתוכו את המצוי בסעיפי מה״ח § 51-34 בהשמטות.[22]

תפוצתו של ספר מעין החכמה בכתבי היד ובדפוסים

מה״ח נדפס לראשונה באמשטרדם שנת ת״א ומשם בדפוסים שונים, המתקנים לעתים בודדות את נוסחו מכתבי יד אחרים או מדעתם.[23] נוסח הדפוסים אחיד למדי ביחסו לדפוס ראשון, וממנו, בין השאר, אצל בעלי המחקר. לא עלה בידי לידע מיהו האיש שהביאו לדפוס כהערת המדפיסים בשער המהדורה הראשונה, אך הוא מן הנוסחים המאוחרים הרצופים שיבושים וליקויים. לפני המדפיסים עמדו כנראה כה״י ציריך Heid 102 או ירושלים, סה״ל 330 או כדוגמתם, ויחד עם כ״י מ1 ו-מ2 הם מהווים ודאי את כתבי היד המשובשים ביותר, המוסיפים שיבושים על השיבושים שנוצרו במשפחת כ״י ק1, פר, ר, פר2, פי2, נ2 ו-י1. בדומה לטקסטים קבליים רבים, הוא נגיש במקורו בכתבי יד אחרים ובלתי נגיש במהדורות הדפוס, ששיבושיהן גרמו לכך שאינו מובן מעיקרו ולהופעתן של מערכות תיאוסופיות ומסקנות תיאולוגיות הרחוקות משיטתו שבכתבי היד.[24] לשונו המרוכזת אינה מאפשרת לדון בחילופים שנוצרו בשלב השלישי והרביעי של העתקתו באופן קוהרנטי; מערכת הסמלים שבמקור הולכת ומתפשטת לכדי ריבוי משמעויות: סימן אָֽ מאגד בתוכו את ההברה כסופו של תהליך לשוני מורכב, ואילו הסימנים ׳א׳׳, ׳אחד׳ או ׳אל״ף׳ מייצגים הסתעפויות חלקיות ופרשניות לעומת הסימן שבמקור, ואין אפשרות לשחזר את עומק מובנם על פי הדפוס.

---

[20] הנדפס לראשונה בס' ארזי לבנון, ונציה שס"א, מו ע"ב-מז ע"א, וממנו הדפיסו י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ב, ניו יורק תרע"ה, עמ' 307-306, נוסח א'. לאחרונה גם בתוך ילקוט הרועים הגדול, ירושלים תש"ס, מיד לאחר ס' מעין החכמה שלפנינו, עמ' יז-כ. ראו פרבר, תפיסת המרכבה, הע' 113 עמ' 330-329 והפניותיה; על 'שימושי תורה' ללא אזכור זיהויו כמעין החכמה גם שלום, 'The Name of God', עמ' 77.

[21] ראו אביב"י, קבלת האר"י, א, עמ' 208-204; ב, עמ' 568-564; ג, מפתח, בערך 'התחלת החכמה'. אביב"י מצביע על שלב שלישי בעריכתו עם הדפסתו של הורוויץ.

[22] אבני זכרון, ירושלים 404, 44א-45א (≈שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון', קרית ספר ח, עמ' 539; שלום, 'ספר אבני זכרון', קרית ספר ו, עמ' 263, לזיהויו כס' מעין החכמה; שלום, 'עוד פעם על ס' אבני זכרון', קרית ספר ז, עמ' 459, בהדפסתו מכ"י אדלר 1463, 2א, "וספר פאלי הוא ספר מעיין החכמה". ויש להעדיף גרסת כ"י ירושלים 404: "בספר פלאי". לייחוס החומרים לרש"ט ן' שם טוב ראו הפניותינו להלן, פ"א, הע' 209; פ"א, הע' 180, שם הזכרנו את האפשרות שרש"ט ן' שם טוב מלקט חומרים שמקורם בר' דוד בן יהודה החסיד או במקורביו; פ"ג ח"א, הע' 35.

[23] בתקונים מכ"י אחרים הלך י' ארלנגר, בפירושו הנרחב לספר, הנ"ל, 'מעין החכמה', ובלקוטיו מדפוסים אחרים של כתבי העיון, בקובץ 'ספרי קבלת הגאונים'. מדעתם הלכו במקומות אחדים אייזנשטיין, אוצר המדרשים, ואחרים.

[24] עד שלפנינו ספר אחר. השוו פירושיו המקיפים של י' ארלנגר, מעין החכמה, הנסמך במקומות אחדים על תקונים מכתבי היד אך רחוק מן השיטה שתוצג כאן בתוספת פירושיו הנשענים על קבלה לוריאנית מאוחרת; השוו גם י' דן, תולדות תורת הסוד. 68 שנים מפרידות בין סיום העתקתו של ציריך 102 לדפוס הראשון, אך הכתיבה האשכנזית והנוסח זהים. רק 30 שנה מפרידות בין התאריך הנקוב בקולופון כ"י ירושלים 330 לבין תאריך ההדפסה, אך אין לדעת אם הוא אכן תאריך העתקתו של הספר בתוך כתב היד המועתק בכתיבות שונות, ונוסחו מכיל שיבושים אחדים הנוספים על הנוסח שבציריך 102 או בדפוס. לפירוט כתבי היד וקצוריהם, כפי שבכאן ולהלן, ראו בנספח א' לעבודה זו, הכולל את המהדורה המדעית השלמה של החבור, על כל חילופי נוסחיו.

כתבי קבלה אינם בלתי-מובנים במקורם: ניסוח עקיב ובעל מובן מצוי בכתבי יד רבים, והוא מחזיק במסורות קבועות המשותפות לחבורים נפרדים, על פיהן ניתן לשחזר גם את נוסחיהם של כתבי קבוצת העיון שאינם בדפוס. ציורה של יו״ד כ״זקופה שנכפפה״ מצוי בפירוש ספר יצירה לריס״נ ובמעין החכמה, בעוד ש״דקופה שנכפסה״ שבכ״י מאוחרים ובדפוסים אינו ניסוח הניתן ללימוד. ספר זה, שהיצירה הלשונית במרכזו, עשוי בתבנית המדויקת של לשון השירה, וכל סטיה מן המשקל, הכתיב וכינויי הגוף שבנוסחו עשויה להאפיל על הבנתו. כתבי המקובלים המוקדשים לבניית מערכות תיאוסופיות ותמונות-שם-קֹדש אינם נוטים לאי-דיוק, אלא מכוונים להציב ולפרט מערכת מסודרת בעלת מתאם לשוני בין כל השלבים בהם מתשרטטים הדברים.

נוסח עקבי, שלם ולכיד של הספר על סימוניו המיוחדים וחישוביו המלאים מופיע בשני כתבי היד הנבחרים לדיון בעבודה זו: ירושלים, אוסף מנחם פלדמן 3, ס׳ 38778, 172ב-177א, נעתק בשנת שצ״ו, כתיבה מזרחית; וכ״י ליידן, האוניברסיטה, 4762, אוסף וורן מס׳ 24, ס׳ 17370, 239ב-242ב, נעתק בשנת רצ״ז בכתיבה ביזנטית. כתב היד האחרון מהווה נוסח בקורתי בפני עצמו, שמעתיקו מתקן אף את כינוי הגוף ״הן״ במקום ״הם״, ונראה שהוגה גם ביד מאוחרת. נוסח הפנים הוא איפוא נוסח כעין ׳דיפלומטי׳,[25] המתוקן על פי כתבי היד הנוספים במקומות בודדים והכרחיים. נוסח זה הדפסתי בראש החבור, למען יוכל הקורא לשוב ולדפדף בו בתנועה קלה, ומשום שתוכנו של הספר הוא גם תוכן ענינה, גבולה ותכליתה של העבודה שלפניכם.

מתוך השוואת כל 28 נוסחיו השלמים האחרים המצויים בכתבי יד שונים,[26] כפי פירוטם בנספח א׳ בסמוך למהדורת החבור, ניתן למיין את ההסתעפויות מן הנוסח העקבי והמיושב שבשני כתבי היד הנזכרים לארבע משפחות, ששיבושי הנוסח הנרשמים בהם משתלשלים, במקרים רבים, ממשפחה למשפחה באופן כמעט ליניארי.[27]

---

25 ליתרונותיהן של מהדורות דיפלומטיות ראו ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 24. הדיפלומטיה של נוסח הפנים במה"ח משותפת למעשה לכששה כ"י, ולכן היא נוטה לאקלקטיות, המסומנת «». ביתר נוסחי ספרי קבוצת העיון נקטתי בגישה דיפלומטית-אקלקטית במדת האפשר. בכל מקום ניתן ליצור נוסח אחיד ורציף, ואין כתב יד יחיד שיחזיק בנוסח דיפלומטי ללא עזר חבריו בהעתקות נוספות. לשיקולים מתודולוגיים נוספים כלליים בעיון בכה"י ראו בעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, (שם נקטתי בגישה אקלקטית-דיפלומטית), עמ' 7-8 הע' 32, בה נזכרו גישות מחקר עליהן הסתמכתי בשיקולי. לקראת רשימת כתבי היד המלאה של מה"ח שבנספח א' נזכיר את קביעתו של גולדרייך, במקום הנזכר שם, שאין מוקדם ומאוחר בכתבי היד, וגם נוסח שנעתקו במאות י"ז-י"ח עשויים להכיל נוסח משובח מן הנוסח הנעתק בראשית המאה הי"ד. לעניינים אלו ואחרים ראו כעת גם ד' אברמס, *Kabbalistic Manuscripts*, ולהלן, פ"א, הע' 103.

26 בתוכם שני כתבי יד חלקיים, ובנוסף לכתבי יד בודדים המכילים קטעים וסיכומים מן הספר, ונוסף לציטוטים ממנו שבספרי הקבלה, אותם לא סקרתי.

27 המשפחה היוצרת של שני כ"י ל1 ק2 מציגה נוסח הגורס לעתים לשונות 'היה' במקום 'הוה', אך כמעט כל השינויים בשני כ"י אלה אינם אלא שיבושים. נוסח ביניים מצוי בכ"י ל2 ולעתים בכ"י נ. משפחה אחרת של כ"י מחזיקה בחלק מן השיבושים שבכ"י הקודמים ומוסיפה שיבושים אחרים, בתוכה כ"י ב פי ק1 פר2 פי2 נ2 ר וכן פר, האחרון מציג חלופי נוסח בודדים. אותם שיבושים נרשמו גם בכ"י מ1, צ, י4 ובדפוס, באלה נוספו עליהם גם שיבושים אחרים. כאמור, נוסח הדפוסים אחיד למדי ביחסו לדפוס ראשון. השתמשתי בנוסח דפוס 'ספרי קבלת הגאונים', ירושלים תשס"ו, בעריכת הרב יצחק משה ארלנגר, המביא חלופי נוסח נוספים על החלופים שבדפוסים אחרים בכמה מקומות. קובץ זה מרכז בדפוס י"ב חבורים מן הספרות הקרובה לספרי העיון מעין החכמה, חלקם מתוקנים מכתבי יד, אך רובם נסמך על דפוסים משובשים.

להלן נסתמך גם על מהדורות כתבי קבוצת העיון שהדפיסו החוקרים, ביניהן ג' נוסחי ספר העיון ופרגמנטים נוספים כפי שההדירם מ' ורמן, פירוש ל"ב נתיבות §10 שבמהד' דליה לוי, ספר האותיות השכליות, פירושי עשר ספירות מס' 81 ו-114, פירוש שם בן מ"ב, החבור 'מורה צדק' ופירוש אחר לשם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש שההדירם ג' שלום, שני החבורים שההדיר מ' קלוש, ספר היחוד האמתי ופירוש ל"ב נתיבות §8, ותשובה ראשונה משלוש תשובות המיוחסות לרב האי גאון, כפי שפרסמתה יעל נדב. עם זאת, בכל ציטוטינו מספרות זו נפנה לכתבי היד השונים, ובעזרתם נאתר גם נוסחים מיושבים שלא נכללו במהדורות הנזכרות. שימוש בהפניות אקלקטיות ליתר חבורי קבוצת העיון מסייע לאיתור המובאות

העדפתם של שני כתבי היד תקבע עדיפות בדיון בנוסח המצוי בהם, משום שעיון בנוסחים המאוחרים יותר אינו מסייע לעיבוד הדיון בספר מה״ח, למעט במקומות הבודדים שיש בנוסח האחר בכדי להוסיף ללימוד. גרסאות שאינן מיושבות ברוב כתבי היד של מה״ח ובדפוס, המוכרות לכל המעיין בספר זה מן הנוסחים הנדפסים ומן המחקרים אודותיו, לא אשתדל להלום, משום שהן נפתרות מאליהן עם הצגת נוסח שני כתבי היד המדוברים. הדיון בנוסח אחיד במהלך העבודה מודע לנוסחים השונים אך מצומצם לנוסח המועיל, לעומת נוסחים אחרים שאין מתוכם הבנה, ולא רק טיעונים אחרים כפי שבספרי קבלה אחרים.

חוקרים שהקדישו עיונים לנוסח הספר, ביניהם גרשם שלום ומרק ורמן,[28] מציינים היכרות עם נוסח חלק מכתבי היד, אך לא ציינו את שני כתבי היד המשמשים כנוסח הפנים במהדורתי, ולא תמיד העדיפו את הנוסחאות הקשות שבכה״י לעומת נוסחי הדפוס.

יתרונו של הנוסח כפי שנשתמר בשני כתבי יד אלה, בין השאר, בארגון צורת ארבעה אל״פים ב-§ 21 במעוין, צורה שנשתמרה רק בכתבי היד הראשוניים (י, ל, ל1, ל2, נ, י2).[29] ״מרובע״ זה קושר אל התשתית הספרותית, או שכבת הפירוש, הקשורה לתבנית המרכבה ולפירושים אודותיה. ציור מרחבי זה אין אפשרות להבינו מתוך רישום סדרת אל״פים קמוצות בשורה אחת, והוא מעיד על אחת מתבניות החשיבה המהותיות לספר: המרובע כתבנית השמות האלהיים מוחזק מפנימיותו האמצעית, והשיבה אל נקודת מרכזו היא-היא המוציאה אל האל״ף החמישית. מבנה זה של ד׳ פלוס אחד נמצא גם בעיוני ספרות המרכבה האשכנזית או שרידי ספרות המרכבה שנשתמרו באשכנז, כפי שהראתה א׳ פרבר.[30] במה״ח מתפתח רעיון ההשבה-הפרוגרסיבית מתוך תשתית מבנית זו ויוצא גם אל תבניות נוספות, כגון י׳ פלוס אחד (§ 66, להלן).

בנוסף, מזמנים שני כתבי היד השלמות לסדרות החישובים שלא היו מיושבות בדפוסי הספר, עליהן התבססו מעיינים ראשונים ואחרונים. דוגמא נוספת לנוסח המיושב המצוי בנוסח הפנים שהדפסנו כאן בניסוח ״רל״ו שערים״, ביטוי יחידאי, שלא השתמשו בו אלא מפרשי הספר. רל״ו שייך לספרות שיעור הקומה במניית ׳ורב כח׳.[31] נוסחים אחרים גורסים רל״א כקישורו לשערים בלשון ספר יצירה, וגרסה זו

במקורן מבלי להסתמך על מהדורה נדפסת. לדיון ברשימת החבורים השייכת לספרות שסביב ספרי מעין החכמה וספרי העיון ולפירוט מקומות הדפסתם ראו להלן ובנספח ב'.

[28] לסקירה ראשונית של הערכותיו של מה"ח בספרות המחקר ראו הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 49. לפירוט מחקרים נוספים ראו בהערות שבמבוא. שלום, *Origins*, עמ' 321 הע' 248, מציע להסתמך על כ"י מינכן 341 (=מ3) ומוסאיוף 210 ואולי אחרים לעיון במה"ח. הראשון מאוחר ומשובש, השני הוא כעת כ"י בר אילן 1042, שאינו כולל את מה"ח. העתקותיו את חבורי העיון מכתבי יד אחדים שימשו את לניר ודימנט. ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 50 הע' 67, נעזר בדפוסי מה"ח בורשה 1863, ירושלים 1968 (=ד"צ של ורשה 1886); ובכ"י ל2 מן המשפחה השניה של כה"י, פי2, פי, פר2 ו-נ2 מן המשפחה השלישית ו-צ, י4, המשובשים ביותר. דברים ראשוניים בענין משפחות כתבי היד ראו שם, עמ' 147. תרגום של החלק השלישי האמצעי של הטקסט, בהתבסס על כ"י ירושלים 330 (י4) הנ"ל, נערך ע"י ר' קיינר בעריכת י' דן, *The Early Kabbalah*, עמ' 53-49. על כ"י מ3 הסתמכה גם פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 184. וולפסון, *Circle in the Square*, עמ' 171 הע' 68, נסמך על כ"י ק1, ו1, נ2 (מן המשפחה השלישית) ו-מ2 (מן הרביעית).

[29]
א
א   א
א

[30] פרבר, תפיסת המרכבה, במקומות הנזכרים להלן, פ"ג ח"א, הע' 28.

[31] תה' קמז, ה. גימטריה זו מצויה בין חסידי אשכנז, ראו למשל ב'יחוד' לר' אלעזר מוורמס, דן, עיונים בספרות חסידות אשכנז, עמ' 87; הנ"ל, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 138; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 45 הע' 42 והפניותיו; המובאות מספרות חסידי אשכנז שמביא אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה', עמ' 51-52; החומר האשכנזי שאצל אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', עמ' 271; ב'הלכות הכבוד' לר' אלעזר מוורמס כפי שהדפיסן אברמס, 'סוד כל הסודות', עמ' 78; החומר הקבלי המאוחר שמביא אידל, 'דמות האדם שמעל לספירות', עמ' 53-54. גימטריה זו מנחה גם את המסורות המונות קי"ח שיעורים בשני פניו של "בית מותב יקריה", שמקורה בספר הקומה, כהן, *The Shiur Qomah*, עמ' 127, (ראו גם שפר, *Genizah-Fragmente*, עמ' 101) ומצויה ב'סוד ידיעת המציאות' ובמאמר בענין שעור קומה שיש לשייכו לקבוצת העיון, המובא אצל אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 20-21. לשני המניינים ראו גם בכרך, עמק המלך, שער ד פרק י.

העדיף גם מ׳ ורמן.[32] מה״ח מעונין בקשירתן של מערכות פרשניות שונות לכדי כלל המוּנָע מן החתירה המְאחדת. באופן זה נקשר מנין שיעור הקומה במנין השערים של צירופי האותיות בספר יצירה, והז׳אנרים של ספרות הסוד העברית הקדומה נקשרים בראשית הקבלה לחקירה מיסטית החוצה את גבולות הסוגות הספרותיות.

ב. חלוקתם ההיראכית של סעיפי הספר ונושאיה

היראכיַת פעולות החקירה והיצירה הקבועה בספר יצירה

ספר יצירה, כפירושו ספר מעין החכמה, מציב מערכות אונטולוגיות היראכיות ומערכות פעולה היראכיות; רוב המעיינים בס״י נתנו לבם ודעתם לסוג הראשון, אך לא הצביעו על הסכימות הקבועות של הפעלים, הציוויים ותארי הפעולה המנוסחים בספר כתהליכי ידיעה, הכרה ויצירה[33] בעלי מספר מוגדר של שלבים. בספרות הקבלה הראשונית, בפרט בפירושי ספר יצירה לר׳ יצחק סגי נהור ולר׳ עזריאל ובספר מעין החכמה, נתקבעה שיטתיות זו לתיאורן של מערכות תיאוסופיות, בהתאמתן של הפעולה לדרגה מסוימת בתהליך הקוסמוגוני. יצירתו של אברהם מורכבת מעשרה שלבים, בהתאם לתבנית העשרונית שהיא גבול היצירה הבלומה בספר: תחום פעולתו האקטיבית של אברהם, פותח בחמש פעולות עיון, ממשיך בארבע פעולות בריאה ועשיה ומסיים במעלה העשירית, שבה ״עלתה בידו״ היצירה: ״וכיון שצפה אברהם אבינו והביט וראה וחקר והבין, וחקק וחצב, וצרף ויצר, ועלתה בידו״ (ס״י ו, ד/§61, הנוסח הקצר (K), מהד׳ היימן). המיסטיקה האקטיבית מובילה להתגלות משפיעה (כעין פאסיבית מצדו של המקבל) המורכבת משש ותשע פעולות בתוספת ההאמנה (האקטיבית) המתווכת ביניהן. יצירתו של אברהם מונחית מתוך הלימוד והעיון בפעולות האל ובמעשיו, ואינה יוצאת בדרך אגב ובהיסח הדעת: הצפיה, ראש לעשיה שבידו של אברהם, היא פעולת האל בס״י ב, ה/§22; החקירה וההבנה הן ציוויים שבהם נצטווה המעיין בספר, ס״א א, ד/§4; החקיקה, החציבה, הצירוף והיצירה הן פעולותיו של הבורא בס״י ב, ב/ד/§19, ג, ה/§31, ד, ג/§39, ו, ג/§48a, ה, ב/§49a. הוצאה של המשנה המתארת את פעולתו העיונית-היוצרת של אברהם מחוץ לרצף הספר כמוה כטענה (שלא נשמעה) שאין עשרת שמות האל העבריים החקוקים בראשו שייכים לעיקר תוכנו של ס״י.[34] ראשוניותה של פעולת החקיקה ניכרת במשנתו הראשונה של ס״י ובהתאם מופיעה כפעולה יחידה, וחוזרת ומופיעה בראש תהליכי היצירה המפורטים גם במשניות §12, 13, 14, 17, בנוסף למשניות הרשומות למעלה, לעולם בצירוף פעולת החציבה שאחריה; הצירוף ופעולת היצירה מופיעות כפעולות עוקבות בס״י §31, 39, 41, 51, ופעולת הצירוף הקודמת להן בס״י §61 מתחלפת עם השיקול וההמרה (בהשוואת משניות §39 ו-§49) או נוספת עליהן (§19).

---

32 במקומות אחדים הצעתי השגות לתרגום זה. מבין ההערות לתרגומי חיבוריהם העבריים של ראשוני המקובלים המצויים בספרות המחקר ניתן למנות את המרת המושגים התיאוסופיים ללשון שאינה מאפשרת את שחזורם של המושגים המקוריים, ומאבדת בכך מיכולת המעקב אחר הופעותיו השונות של אותו מושג ואת קישורו לשרשים העבריים; ואת המרתם של הזמנים הדקדוקיים למערכות הזמנים הלועזיות, שאינן שומרות על דיוקו של המקור העברי.

33 תיאור וביאור התהליכים המדורגים בס"י בפירוט שלביהם אך בלא שיקולם כתהליכים העומדים כמערכות בפני עצמן מצוי אצל ליבס, תורת היצירה, למשל עמ' 53, 65-66, 73, 78, 141-145, 147. על השיקול והצירוף בס"י ובפירושו אצל ריס"נ ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 282-283, ולהלן.

34 לשאלת העריכה ביחס למשנה האחרונה ראו בהפנייתו של ליבס, תורת היצירה, עמ' 287 הע' 12; לטענה אחרת בדבר אי-אורגניותו של הפרק הראשון ראו וייס, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, עמ' 191-194. הוצאתם או הכללתם של משניות הראש והסוף בספר יצירה מתוכן הספר או בתוכו תלויה בהשקפתו של החוקר אודות תפקידו כסוכן תרבות.

היררכית הפעולות וההוראות המיסטיות במה״ח

פעולות העיון והבריאה של ספר יצירה מתקבלות כתבנית פעולות היררכית במה״ח, בהמרתן לחמשה אופנים של יצירה לשונית/אונטולוגית/כוונה מיסטית, או בעיבוד הוראות הציווי בס״י למערכת מורכבת של ציוויים בתוך תהליכי עיון קבועים. את השוני המהותי בין סולמות הפעולה שבספר יצירה לבין סולמות הנביעה וההגברה שבמה״ח ניתן לסמן, בין השאר, בהצבתה של העמידה העיונית - עמידתו של דוד ״על תכונת ידיעתו״ של הספר (§1), העמידה ״על בירור[35] כל דבר ודבר״ (§14, 12, 15, 31, 37, 59) או העמידה על חקירה (§22, 18, 32, 37) - כמו גם העמדתם של ״ד׳ שמות ביוֹד״ (§8) והכנת עמידתם של המאורות (§73) בסוף התהליכים המתפרטים בסעיפים אלה, לעומת ההשבה וההושבה המסיימות תהליכי יצירה בס״י.[36] שיטתו של ס״י, המציבה את הריבוי כתנאי להכרת האחדות ואת ההשבה לאל היוצר במרכז מתוך הריסת הריבוי והושבת העקרון האחד, הפשוט והקבוע, מוצאת כאן את פְּתוחה האקסטרוברטי: הכרת האחד שבמרכז יוצאת במה״ח אל קיומה והעמדתה של תבנית רִבוי מכוננת, של מאורות עומדים וקבועים בחִבושם, של עיונים המעמידים כל פרט על בירורו, ריבוי אורו ושונותו, או העמדת העקרון המכונן של היו״ד, הכולל בתוכו, כזכור, תנועה כפולה, כבסיס מחולל למערכת המרובעת של שמות האל.

מערכות עצמאיות קבועות וקשירתן-המתקדמת בסעיפי הספר

חלוקת הסעיפים בנוסח הפנים של מה״ח מייצגת את ההבחנה שבין תהליכים וענינים שונים; כל סעיף מייצג מערכת עצמאית, בעלת היראַרכיה ופרוגרס פנימיים. הבחנה זו אינה אלא לצורך קשירתם של מבני עיון שונים לתכלית אחת. היראַרכיית המעגלים, ״מעיין ממעיין״ (§54), נקבעת כנובעת במחזוריות מתקדמת, שבה החזרה על דגם חקירה או תיאור מיועדת להשיב ולהנכיח את התשתית הראשונית המרובה בכל תהליך עיוני מחדש, גם כאשר תבניתו של הדגם משתנה במספר שלביה. סעיף 66, למשל, מייצג תהליך כפול בן אחד-עשר שלבים: ראשיתו בתקון כראשית האמירה, התגברותו מפורטת בחמשה תהליכי הכנה שסופם ביישוב הדעת, המהווה גם את מרכזו של הסעיף, ומשם מתגברת והולכת ומתפרטת המחשבה בחמשה אופני הבעה לשוניים שונים. סופו של הסעיף חוזר אל ״התחלתו״, אל התקון שבראש הסעיף. יחד עם זאת, התחלתו של התקון חוזרת גם אל ראש הסעיף הבא, 67, שענינו בידיעה הראשונית אודות האור הקדמון, ואף סעיף זה, הבנוי כמרובע, מסתיים בנקודת ההתחלה. תבנית זו אינה רק תחכום ספרותי, והיא מבקשת להתאים בין תיאור העליונים לתיאור דרך החשיבה של האדם הבּוֹנן. כביצוע וכ-*Imitatio Dei*, דומה הפעולה הספרותית בהצבעה על ״התחלתו״ שבסוף סעיף 66 לספירת הביט הראשון, sam, במוסיקה ההינדוסטנית, כבעל תפקיד כפול של סימון מחזור ה-rāga המתחיל ומחזור ה-rāga המסתיים. בשונה מן הספירה במוסיקה המערבית, הביט ״אחד״ אינו רק ראשון, אלא היחידה המאפשרת את המחזוריות המוסיקלית המתפתחת.[37]

בתחילת דברינו מנינו את מערכות החשיבה וענפי תורות הסוד שעל פיהן ניתן לסווג את סעיפי הספר. נוציא מכלל זה את הסעיף הראשון, ״שהוא ראש לכל ראשון״ (§31), ומסורת הקבלה המפורטת בו מהווה

---

[35] ניסוח זה חוזר בוודאי לנוסח רס"ג לס"י, א, ד/§4, הגורס "והעמד דבר על בירורו", וראו להלן, פ"א, הע' 584.

[36] אני מודה לפרופ' ליבס על שיחתנו בענין זה, ובענינים אחרים הנזכרים כאן במבוא.

[37] קלייטון, *Time in Indian Music*, עמ' 20. המבנה הריתמי ההינדוסטאני chaptal הוא מבנה של עשרה ביטים, הנספרים כי"א: אחד, שנים, אחד, שנים, שלושה, אחד, שנים, אחד, שנים, שלושה, אחד.

הצהרה עקרונית קבועה החורגת מן התבניות הדינאמיות שביתר הסעיפים, ועם זאת מנויה כשרשרת מסירה בת ארבעה שלבים. חלוקתם הפנימית של הסעיפים נעה מארבעה ועד חמשה-עשר שלבים או ציונים; כל חלוקה פנימית מייצגת סדר מסוים וקבוע, שלתוכו נוצקות מערכות אונטולוגיות שונות. מערכת הארבע מכוונת, כמובן, לסדר המסומן בשם הוי״ה, ולסדר המסומן בארבעה שמות בני ד׳ אותיות (§11);[38] יש שמערכת זו נכפלת בתהליך הכולל שמונה שלבים, כגון התהליך הנדון להלן ביחס לסעיף 59; יש שסדר זה משלב, כולל ומאחד ארבע מערכות אונטולוגיות שונות, כבסעיף 24, המונה את האחדות שבה משתוה הריבוי, את ההשוואה שבין האחד והי״ג ואת התאמתו של האחד לעשרה; יש שסדר זה משקף את החתירה אל החקר והחקירה הראשוניים ואת התפשטותם המרובעת בסעיף 16 (להלן), כאשר הצבה ׳מוכרחת׳ זו בגבול החקירה הראשוני ובתחום התפשטותו המוגבל מכריחים גם את האמירה בדבר התבנית המרובעת בדרגת החקר, החותמת את הסעיף ואת ארבעת שלביו.

מערכות תיאוסופיות שלמות בסעיפים: ריבוי מבני כאחדות כוללת

החצייה המבנית של סדרים אונטולוגיים חוצה גם את אופן ההצבה התיאורטי, העיוני-הלימודי והתיאורי. ״אמירת התנועה״ הפותחת את סעיף 21, שבה מתגלות מערכות דיסקרטיות[39] בנות יחידה אחת עד חמש יחידות, המורה על אל״ף המזומנת ומוכנה כבר בתחילת פתיחת הפה ומהווה גם את תכלית וסוף פתיחתו והתגברותו של הסעיף, בנויה בתשתית י״ג השלבים, תשתית בלתי מוצהרת במפורש אך הכרחית לתכלית המאחדת אדון יחיד, אל״ף וי״ג. סעיפים בעלי ענין תיאורטי מובהק, כגון תשובת האל למשה בסעיף 37, אף הם אינם חורגים מתשתית החלוקה הפנימית ובנויים כמערכת לכשעצמה: י״ג (או עשרת) שלבי התשובה בסעיף הנזכר מציגות את התשתית ככלולה בתשובה עצמה, לא כגילוי ראשוני שרק בעקבותיו ניתן לכונן את המערכת האונטולוגית.

מבנה אחר בן י״ג שלבים במבע הספרותי ניכר בחבורם של סעיפים 28-29, החותם באויר ופותח במדה ראשונה מי״ג מדות. מבנה זה מועתק מיד בסעיף 30 למבנה העשיריה, שתכליתו, כלומר גבולו הראשון והאחרון, ב׳עיקר׳, המזוהה כאויר בתחילה וכ׳כלל׳ בסופו. מבנה זה כולל את שלבי היצירה הלשונית כסימוני התהליכים המקובעים כבר כדרגה במבנה האונטולוגי: התקון במרכזו, המכלל, למשל, כדרגה התשיעית. מבנה עשיריה מובהק אחר מופיע ברשימת עשרה האורות או הגוונים בסעיפים 48-49; העשיריה הראשונה עטופה בהצבעה או ההצהרה על רשימת העשרה הפותחת את סעיף 48, ובמסקנה או הראיה ״הרי עשרה״ שבסופו; רְאָיָיה זו של ״עשרה״ מתקבלת מיד, וביאורן של עשר הספירות, הנצפות כעשרה גוונים, ביאור שהוא בגדר פירוש המעניק שכבה נוספת של שמות, כבר קבוע בתבנית העשר. עשיריה זו שותפה במבנהָּ למבנה המקובל של עשר הספירות, שהתקבע בקבלה על תשתית משניות ספר יצירה, וכולל שלוש ראשונות, שש קצוות שהן פירוטן או גילוייהן המעורבים של הדרגות הטהורות הראשונות, את שונותה של הדרגה הראשונה (״אויר מאויר״ לפי הנוסח שבידינו, אף שכבר בפרשנות המיידית הפנימית בתוך ספר

---

[38] כך כבר בנוסח Z לס"י §56ב, וכן בנוסח רס"ג, ג, ה, הנטמע בתרגום העברי הקדום לפירושו, מינכן 221, 69א: "יהוה ארבעה שמות".

[39] בהתאם למינוח המופיע אצל אידל, כפי הפנייתנו להלן, פ"א, הע' 270. סדרת איברים זו חורגת מן ההגדרה המתמטית למספרים דיסקרטיים, משום שכל יחידה בין יחידות האל"ף הקמוצה כוללת "שני דברים", כביכול העיצור ותנועתו, המאוגדים ב"דבר" שלישי המכריע בינתים.

מה"ח היא מופיעה כ"אור מאור", ובכך מתאימה להאצלות המשתלשלות ממנה ומג' ראשונות) ואת נבדלותה, לכאורה בלבד, של הספירה האחרונה, 'יקוד מיקוד' לעומת (האויר) האור, הזוהר והזיו המגדירים את תשע הספירות שמעליה.

מבנה עשרוני מובהק מצוי גם בסעיף 14, הכולל עשרה תהליכים בחקירה הלשונית, שאינה נפרדת מתיאור שלבים או מצבים באלהות. "ישוב הדעת" נמנה כדרגה התשיעית, המסכמת וכוללת את שלבי העליה המיסטית שלפניה; עם זאת, בהתאם לתיאולוגיה החיובית הפרוגרסיבית, תכליתה של תבנית העשר אינה רק סיכום והשבה לאחור, אלא יציאה אקסטרוברטית ומחוללת, שתדון להלן בדמות ה"עמידה" המיסטית, באלהות ובאדם המבוֹנן. אפשרות הקריאה של מערכות קבועות אך פתוחות מְחַזרת אחר החציה של גבולות הקביעות המחשבתית העוברת מעבר למיון המחקרי הראשוני הצופה במערכות אונטולוגיות שונות ומסווג אותן לאסכולות קבליות שונות ולהתמודדות קונפליקטואלית ביניהן: חציה זו מאפשרת את הנכחתן הבו-זמנית והבלתי-סותרת של מערכות הי"ג והעשר,[40] יחד עם מערכות הארבע, החמשה, השמונה, התשיעיות, הששיות והשביעיות, יחד עם המערכות הקוסמולוגיות בדמות ט"ו מעלות שבסעיף 15 ובדמות י"ג המעלות הכפולות שבסעיף 34 (כשביניהן מתווכות שש דרגות מימיות), המסתכמות לכלל הפותח בקביעה שיטתית ומדויקת של כל מערכת לכשעצמה, על מאפייניה היחודיים, וממשיך ויוצא וחורג אל שני "כללים" מאחדים,[41] שהם מעבר לסיווג ולשיוך החלקי. יציאה זו חורגת גם מגבולות השיוך הספרותי ההיסטורי, ומאחדת בין מסורות מתחום ז'אנר ספרות ההיכלות והמרכבה, מחסידות אשכנז ומראשוני המקובלים בפרובאנס ובגירונה, תחת הפרשנות היוצרת של ספר יצירה בתוך המסגרת הקבלית.

ג. ספר מעין החכמה וקבוצת העיון – רקע ספרותי והיסטורי

ספר מעין החכמה ו'קבוצת העיון' – הגדרתה

כחבור אנונימי, קצר ומדויק מראשוני המקובלים, שייך ספר מעין החכמה לקבוצת חבורים אנונימיים, קצרים ולקוניים אף הם שזיהה פרופ' גרשם שלום, השותפים באוצר הלשון, בסגנון ובתפיסה הדתית בשונה מן המצוי אצל ראשוני המקובלים הידועים בשמותם. בעקבות שלום נתקבל אצל החוקרים השם 'חוג העיון', ויש להציע שתי הסתייגויות ושני תקונים: שלום השתמש יותר במונח 'ספרים מסוג ספר העיון' ומתאים יותר להגדרתה של קבוצת הכתבים כסוג ספרותי, 'סוג' בעברית התנאית - סל או קופה, בפילוסופיה היהודית 'סוג' הוא קבוצה הכוללת מינים שונים, וקרוב לו 'סוגה' בלשון חז"ל כגדר וסיג,[42] ולעומתו המונח המודרני 'סוגה' ספרותית מחייב שיתוף צורני, סגנוני או נושאי בין החיבורים השונים כז'אנר ספרותי אחיד, ולא כך בקבוצת כתבי העיון.

כתבים אנונימיים או פסידו-אפיגרפיים אלה אין בתוכם שמות היסטוריים ואין אפשרות לשוחח על חוג מקובלים בהקשרם, אלא על אוסף ספרים ופרגמנטים המפוזר בכתבי יד. השם "חוג" מכוון להיקף, לקו

---

40 השוו י' דן, חוגי המקובלים הראשונים.

41 חריגה זו ראשיתה במדעים המדויקים ובקוסמולוגיה וסופה באחדות האלהית, בהתאם לכלל העומד בספרו של י' ליבס אודות תורת היצירה של ספר יצירה.

42 כל אלה מפורטים במלון הלשון העברית לבן יהודה, ערך סוג, כרך ח, עמ' 3979. עוד למונח "חוג" ביחס ל"חוגי המקובלים הראשונים" ראו להלן.

הגבול החיצון של העיגול, ואכן רוב המחקרים בענינה ההיסטורי של קבוצה זו התמקד בעדויות חיצוניות; את תיאורי המחקר הנוגעים לספרות המשיקה לקבוצת העיון נציע להותיר בשם ״חוג״.[43] את תיאורה של הקבוצה נפתח מגופה ומספר מעין החכמה, המהווה אחד מראשיה המכוננים.

בשל מיעוט הידיעות ההיסטוריות והממצא המפוזר שבכתבי היד בהם נשתמרו החיבורים, לא נבקש להתחקות אחר בעליה[44] של ספרות זו, בחינת ׳חוג׳ מקובלים, כקבוצה שאת גבולי פעילותה לא נוכל להכיר; אך פירוט מאפייניה הייחודיים של אותה קבוצה עשוי לשרטט את גבולותיה והיקפה הספרותי. עבודה זו מבקשת להתחקות אחר תוכנו של מה״ח ומיועדת להציב את המקורות השייכים להבנתו של החִבור כמעגל המצומצם האפשרי של מקורות, שמתוכו נקבעת גם סביבתו הספרותית של ספר מעין החכמה, וממילא מתגבשים מתוכה גם סביבות הזמן והמקום שבהן נתחבר. ספרות העיון באנונימיותה מעוניינת להקדיש את יצירתה כלפי מושא קדושתה, וכל חתימה ורושם של בעלות אינו שייך אליה.[45] ספר מה״ח בעיוניו בראשיות וביסודות, בתמונת האלהות כשמות ובהכללתו של המקורי בנאצלים, מקדיש את תוכנו כקרבן לפני האל.

את מושג ה׳עיון׳ בשם הקבוצה גזרו שלום והחוקרים שבעקבותיו משמו של ספר העיון, שהוא אמנם אחד החבורים המרכזיים בשכבתה הראשונה של קבוצת העיון. במקום ספר יחיד בשם זה שהוכר מן המהדורות המסורתיות שבדפוסים חשף מ׳ ורמן ארבעה נוסחים שונים מרכזיים ופרגמנטים השייכים לספר העיון, ובעקבותיו קבענו שלושה נוסחים של ספרי העיון; ספרים אלה מחזיקים במסורות סוד מגוונות וקטועות בחלקן, ועם עריכתן בהתאם לתבניות תיאוסופיות וקוסמולוגיות בצירוף דיונים תיאורטיים בודדים נציע לראות בהם ספרים מלקטים ולא ספרים המשמשים מקור לפיתוחן של מערכות מושגיות ורעיוניות הנמצאות בניסוחים מרוכזים ועקיבים ביתר החבורים השייכים לשכבתה הראשונה של קבוצת העיון. ורמן הכיר בראשוניותו של מה״ח לעומת נוסח ספרי העיון ה׳סטנדרטי׳ והארוך, אך הציע את קדימותו של נוסח ספר העיון ה׳קצר׳ למה״ח וליתר חבורי הקבוצה. כפי שנראה, הנוסח האחרון משמיט את עיקר הדיון הנמצא באופן רציף בשלושה חבורים קודמים, ואין בו ניסוחים תיאורטיים. בתוך כך מסתברת פחות אפשרות התפתחותה של המחשבה היוצרת ביתר חבורי קבוצת העיון מתוך הניסוחים הלקוניים שבספרי

---

43 הסתייגות נוספת מן המושג 'חוגים' בראשית הקבלה הציע אברמס בעקבות האופי השונה של תורות הסוד הנמצא אצל כל אחד מן המקובלים המוכרים בשמותם. ראו אברמס, ספר האורה, מבוא, עמ' 38-41, 48, ולהלן, ליד הע' 95. למטה אציע את הרכבו של "חוג העיון" כספרות ההיקפית, המשיקה לאוסף החבורים המרכזי של קבוצת העיון, אך אינה שייכת לה.

44 השוו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 248. אידל מצביע על פעילותה של קבוצת חכמים העוסקת בספירות הפנימיות, לפי גרסת כ"י מינכן 408 לפתיחת ספר העיון בנוסח 'סטנדרט': "ספר העיון לרב חמאי ז"ל גאון ראש המדברים על עניין הספירות הפנימיות". נוסח זה מאוחר כפי שהראה ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 90, ואינו נמצא בשני הנוסחים הנוספים של ספר העיון, בנוסח הקצר, עמ' 34, ובנוסח הארוך, עמ' 65, ועיינו דיונו של ורמן במושג 'פנימיות', עמ' 37-38 הע' 8. עיסוקם של מקובלים ב'פנימיות' אינו מיוחד לקבוצה זו, וראו להלן, נספח ג, עמ' 416 ואילך. הכינוי "ראש המדברים" שבו נתכנה רב חמאי אינו מעיד על ראש קבוצת המדברים או נציגה של קבוצה העוסקת בנושא אחד, אלא על המוציא את הדעות השונות אל המלכות, ככינויו של ר' יהודה ברבי אלעאי "ראש המדברים בכל מקום", בבלי, שבת, לג ע"ב, הנזכר בהע' ורמן שם, עמ' 37 הע' 7. עם שפתיחתם הקבועה של ג' ספרי העיון שואבת מפתיחתו של 'סוד ידיעת המציאות' (להלן), אפשר להציע כי רב חמאי האנונימי אינו אלא מחבר 'סוד ידיעת המציאות', אם כי לא ראיתי בכך סיוע ותוספת למסקנות היסטוריות מעבר למסקנות העולות מתוך עיון טקסטואלי.

45 ראו גם להלן, הע' 161. הכרת "בעלותם" של מחברי חבורים מיסטיים אנונימיים, מספר יצירה ואילך, אינה תמיד הממצא המחקרי המועיל והפורה יותר. היכרות עמוקה עם תכנם של החבורים, שאינה מתעלמת, כמובן, מן השאלות ההיסטוריות הראשוניות וההכרחיות לכל חקירה, עשויה להוביל לעיונים בעלי משמעויות העשויות לצאת אל החברה, שממנה ובה פועל המחקר.

העיון, ונציע שלא לראות בהם את הספרים הראשוניים והמרכזיים בקבוצת העיון, כפי שהציעה חקירתו המקפת והחשובה של מרק ורמן.

את מושג ה׳עיון׳ יש לגזור מאופיים העיוני של כתבים אלה, המעונינים בחתירה אל הראשיות, יסודות ההויה ויסודות הנביעה הלשונית, בתחום המופשט בתוך התבנית הקבלית, יחד עם מושגי העיון והצפיה במרכבה בהשפעתה של המיסטיקה היהודית הקדומה. ספרות זו מעונינת בעיון כדרך מיסטית, כאופן הנכחה של האלוהי ביצירה הספרותית ובדרך החיים הדתית. העיון אינו רק כלי אפיסטמולוגי, אלא גם תוכנה של הידיעה, הכוללת את תיאורי הדינאמיות האלוהית כפעולות חקירה, התבוננות ולימוד.

בכינוי ״קבוצת העיון״ אציין איפוא את קבוצת החבורים שעניינם בלִמוד ובהתבוננות הפעילה,[46] המשותפים ללשונותיהם של שכבת החבורים הראשונה ומתפתחים מתוכה. קביעת שייכותם של כתבים שונים באופיים ובסגנונם לנוסחי ספר העיון ולמה״ח מהווה את הקריטריון הראשי להגדרת היקפה של הקבוצה, כפי שקבע מ׳ ורמן,[47] ונבקש להרחיבו לקריטריון הכולל לפחות גם את ׳סוד ידיעת המציאות׳ ו׳מדרש שמעון הצדיק׳ ששימשו לדעתי מקור לג׳ נוסחי ספר העיון. שייכות זו ענינה בשימוש בלשונות, מושגים ושברי מסורות קבועים המצויים בחבורי השכבה הראשונה, יחד עם הענין המשותף והמיוחד בקבלה העיונית. נוסף על השייכות הטקסטואלית והרעיונית, נקבעת שייכותו של כל פרגמנט בקבוצה זו גם במידת עיבודו היוצר את מערכת המושגים והרעיונות המשותפת, ומרחיקה מתוכה את החבורים הפרשניים הנסמכים על ספרי הקבוצה.

קבוצת החבורים והמקטעים השייכים באופן ספרותי לספרי העיון ולספר מעין החכמה, המתגבשת על פי קריטריון ראשוני טקסטואלי זה, מהווה את הקבוצה הצרה והמצומצמת של כתבים השותפים בלשונם, בסגנונם ובאוצר המונחים והמסורות הקבליות המיוצגים בהם.[48] שיוכם של החבורים לקבוצה זו אינו נובע רק מתוך הקריטריון של שיתוף טקסטואלי, אלא גם מתוך שיוכם לתבנית מחשבה אחידה, המפורטת בתבניות מגוונות. שימושי לשון או מובאות מחבוריה הראשונים אינם קובעים עדיין את ההשתייכות לקבוצה יוצרת של חבורים, המשתמשת במובאות ובמושגים ומעבדת אותן לציורן של המערכות השונות. בקבוצה זו, הקובעת סוג ספרותי וז׳אנר ייחודי, כמכלול מושגים ולא כאופן ביטוי של סגנון ספרותי אחיד, נמצאים חבורים אנונימיים בלבד, חלקם אמנם בעלי ייחוס פסידואפיגראפי[49] אך אין בה תעודות היסטוריות (בדויות או שאינן בדויות) ולא שמות אישים או מקומות, מלבד בשני מקרים: אגרתו של תלמיד אנונימי של

---

46 מושג זה בא להחליף את השמות הלועזיים המצביעים על התבוננות סבילה בשם 'קונטמפלציה' (Contemplation), או הספיגה וההתעמקות שגרס ג' שלום בשם ספר העיון: "Book of Absorption", הנ"ל, 'The Name of God', עמ' 169. במקום אחר תרגם שלום באופן הולם יותר את שמו של הספר כ"Book of Speculation", אם הוא מכוון לשיעור ולמדידה. כפי שהראה מ' אידל, חלק ניכר מן הספרות הקבלית אכן שייך לסוג המיסטי של התקבלות והתעלות, כבספרו *Absorbing Perfections*, ודווקא סוג זה של התכללות שונה מן הטיפוס המיסטי של ההכללה המאפיין את מה"ח והחבורים הקרובים אליו. לתרגום שם הקבוצה כאוסף כתבים אציע 'Group/Collection of Speculation' או 'Group of *Gestalt*'. בההדרת הכתבים (שבהכנה) השתמשתי בכינוי Works of *Iyyun* המשמר את מימד העבודה הדתית-העיונית. לדיון באופי הפעיל של החקירה המיסטית במה"ח ובקבוצת העיון ראו בהמשך.

47 ורמן, 'Classifying', עמ' 59.

48 לדרישת קביעתה של רשימת הכתבים המצומצמת השייכת לסוג ספרי העיון לעומת הרשימה המורחבת כפי שנרשמה על ידי ג' שלום (בנספח ג' לספרו, ראשית הקבלה), ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 155-156; דן, 'איגרת גרמיישא', עמ' 131; ורמן, שהצביע במחקריו (*Sifrei ha-Iyyun*, 'Classifying', 'The Evolution') על בקורת רשימתו של ג' שלום, לא הציע רשימה חלופית, ובציוניו הביבליוגרפיים חזר ומנה את רשימת שלום, הנ"ל, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 245-250.

49 לענין זה ראו להלן, ליד הע' 125, לתואר 'גאון' בלנגדוק-פרובאנס; פ"א, הע' 92 ביחס לתשובות המיוחסות לרב האי גאון; פ"ב ח"ב, ליד הע' 80; פ"ג ח"א, ליד הע' 76 לספרות השייכת למדרש שמעון הצדיק.

ר׳ יוסף ז׳ מזאח לרמב״ן, המכילה שיתוף מושגי ומיוסדת על תבנית ספרותית הדומה לפירושים על עשר ספירות הידועים מן הקבוצה, אך אין בה מן היישום היוצר של המושגים המיוחדים לספרי העיון ומעין החכמה הניכר בכתבים אחרים של הקבוצה והיא מאחרוני חבוריה;[50] יחיד איפוא בין החבורים הקרובים לספר מעין החכמה, הוא שמו של ר׳ יקותיאל, שבשמו מובאת מסורת השייכת לענין מקור הנפש והאצלתה בחבור ׳סוד ידיעת המציאות׳. אציע בנספח ג׳ את זיהויו עם ר׳ יקותיאל הכהן מאנדוזא, בעל אגרת פרוטו-קבלית המצביעה על אחד העיבודים הראשונים למושג ׳ספירות׳ כמציין ישים רוחניים, ועל התאמתו של ׳סוד ידיעת המציאות׳, מחבוריה הראשונים של הקבוצה, לסביבת לנגדוק בעשורים הראשונים של המאה הי״ג.

סקירת מחקר

מחקרים בודדים הוקדשו לקבוצת העיון, המהווה אחד ממרכזֶיה המכוננים של תנועת הקבלה. לספר מעין החכמה, אחד מיצירות המופת של הקבלה הקדומה ולתוכנו הוקדשו דיונים מפוזרים אך לא מחקר מקיף וכולל, לאחר דיוניו הביבליוגרפיים והרעיוניים של ג׳ שלום ודיונו של ורמן ותרגומו האנגלי למה״ח הנקבע מעיון בנוסחים משובשים, בצירוף עיונים הסמוכים לעיוניו המקיפים ב׳ספרי העיון׳. שלוש גישות הופיעו באשר למקומם ההיסטורי של כתבים אלה: גרשם שלום, שייסד את החקירה בדבר מציאותה של קבוצת חבורים המיוחדת בלשונה ובסגנונה מיתר חבורי ראשוני המקובלים וריכזה סביב ספר העיון תוך שמוש במונח ״חוג ספר העיון״,[51] הציע את מקומם של כתבי הקבוצה בפרובאנס במקביל לזמן פעילותו של ר׳ יצחק סגי נהור, אך הציע באופן כללי להקדים את כתבי הקבוצה לפעילותם של תלמידי ריס״נ ובפרט ביחס לזמן פעילותו של ר׳ עזריאל בגירונה, לאור השיתופיות הלשונית הרחבה והמשמעותית שבין קבוצת העיון וכתבי ר׳ עזריאל. נוסף לשיתוף במושגים ובבטויים הנמצאים אצל ר׳ עזריאל, קיים שיתוף ניכר גם עם כתבי ר׳ אשר בן דוד בפרובאנס, אף שלא נסקר במידה הולמת במחקרים. לעומת השיטתיות והקביעות המערכתית אצל ר׳ עזריאל מופיעים, לדעת שלום, קטעי רעיונות מפוזרים ובלתי מגובשים ב״חוג העיון״, המעידים גם על הססנות ועל שלב ראשוני בגיבושן של אבני המחשבה של הקבלה. כתבים נוספים נתחברו לדעת שלום בשני העשורים שלאחר גיבושו של המרכז בגירונה, ובתוך כך טען גם שלום לאפשרות שחלקם של החבורים נתחבר בקסטיליה, בבורגוש או טולדו.[52]

---

[50] חבור זה לא שויך לחוג העיון בידי שלום ברשימתו הראשונית, אך נדון בעבודותיו המאוחרות ואצל ורמן כשייך לסוג ספרי העיון, ומטעם זה ומן הטעם הטקסטואלי יש לכללו ברשימה המצומצמת של קבוצת העיון.

[51] שני דיוניו העיקריים מצויים בספריו, ראשית הקבלה, פרק ו', עמ' 162-175, ושם בנספח ג', עמ' 255-262, קבע את רשימת החבורים הקרובים לספר העיון; הנ"ל, *Origins*, פרק 3, סע' 8-11, עמ' 309-364. וראו סקירתו ובקורתו של ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, פרק 1, עמ' 4-22.

[52] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 162-163; הנ"ל, *Origins*, בפרט עמ' 321, 326-327. דעתו של שלום על אפשרות שייכותם של חלק מן החבורים לקסטיליה נקבעה לפי עיבודם בכתבי ר' יעקב בן יעקב הכהן שמוצאו מסוריא שבקסטיליה אך איסוף מקורותיו ופעילותו נתרחשו בלנגדוק. על דחיית אפשרות השפעתה של אגרתו של ר' עזריאל לבורגוש על קבוצת העיון ראו להלן. טולדו היא כנראה מקום מוצאה של אגרתו של התלמיד האנונימי של ר' יוסף אבן מזאח לרמב"ן המופיעה כפירוש עשר ספירות (§26 ברשימתי) ומשתמשת במונחים מיוחדים לקבוצת העיון אך כנראה מאוחרת ממנה ורחוקה ממרכזה. ראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 103. בגישת שלום להשפעתו של 'חוג העיון' על ר' עזריאל נקטו דימנט, עזריאל והעיון; לניר, תפישת האין-סוף, הציעה שאין להסיק בהכרח את קדימותה של ספרות העיון לר' עזריאל ולא תמיד ניתן לקבוע את חוסר גיבושה ביחס לכתבי עזריאל; דן, תולדות תורת הסוד, למשל עמ' 13, המקדים עוד את זמנו של ה'חוג' לשלהי המאה הי"ב (בעקבות המינוח התיבוני, אף שאינו מרכזי להבנת ההתפתחות היוצרת של מונחי ספרות העיון) ונעדר מכתביו מינוח קבלי (המוכר מן המקובלים הידועים בשמותיהם), ומכאן הסיק שזהו חומר המתהווה טרם הופעתה של תנועת הקבלה. וראו להלן.

מ׳ ורמן הציע לראות בר׳ עזריאל מקור לספרי העיון ומתוך כך לאחר את זמנם מלאחר פעילותו ולמקמם בקסטיליה, שם נתקבלו כביכול הוראותיו של ר׳ עזריאל, יחד עם התפתחות הפעילות הבאה, לדעתו, בעקבות תלמידי ריס״נ הנוספים בקסטיליה. בעקבותיו הלך לעתים גם מ׳ קלוש, תוך הצבעה על קשיים ושאלות נוספות ביחסים הפנימיים שבין חבורי הקבוצה וביחסיה עם ר׳ עזריאל. ארבע טענותיו של ורמן ביחס ללעזים הקסטיליאניים לכאורה שבכתבי הקבוצה אינן חד-משמעיות.[53]

ע׳ גולדרייך הציע מקורות משותפים לר׳ עזריאל ול״חוג העיון״, אותם איתר במסורת היהודית ובמסורת האיסמאעילית כפי ששרדה בחוגי הטיביים בתימן. בתוך כך הציע להפחית ממרכזיות הטיעון של תלותם ההדדית של כתבי העיון ור׳ עזריאל.[54]

גרשם שלום קבע את מקומו של החוג בפרובאנס לאור עדויותיהן של אגרות הנספחות לחיבורים הנכללים ברשימה המצומצמת של הכתבים הקרובים לספר מעין החכמה (להלן) ולא מתוכה; מסורות ואגרות אלה יש לשאול עד כמה הן תעודות היסטוריות, אך בכל אופן יש להתחשב בעדותן; בכולן נזכרים שמות מקומות מאשכנז, פרובאנס, לונדון, אפוליה שבאיטליה וטולדו. ייתכן שייחוס גיאוגרפי זה אינו מעיד על מקום הכתיבה, אלא על השאיפה לייחס את הדיונים הקבליים היצירתיים למסורת המיסטית שמקורה בחסידי אשכנז ובפעילות שבפרובאנס.[55] מרק ורמן סוקר עדויות אחרות שמקורן אצל חסידי אשכנז או בכתבי ר׳ יצחק הכהן, לעתים אודות אישים בדויים, ואף הן אינן קשורות באופן ישיר לספרות שלפנינו, ואין מהן ראיה על פעילותם של מחבריה.[56] טענותיו בדבר ר׳ משולם הצדוקי, ששימש כביכול כמקור לתפיסות מסוימות הבאות לידי ביטוי בחיבורי החוג, יידונו להלן.

שיוכם של החיבורים לדרום צרפת או לקטלוניה ולקסטיליה מעיד גם על שוני באופי הדיון במסורות קבליות ועיבודן.[57] השוני העקרוני שבין החיבורים ואפשרותה של התפתחות פנימית בתוך החוג הביאו את ורמן לקבוע שמחברים רבים פעלו בחוג, פעילות שהשתרעה על פני כמאה שנה.[58] סיווגו את ׳חוג העיון׳ כולל את שכבת הפירושים לספר העיון, למדרש שמעון הצדיק ולתפילת ר׳ נחוניא, שמוצאם משלהי המאה הי״ג או העשורים הראשונים של המאה הי״ד, כמו גם שילובו של הפירוש לל״ב נתיבות (§10) בפירוש

---

53 הלעז "קלפקו" ב'סוד ידיעת המציאות' קרוב יותר למקורו, *calappacu*, מאשר לצורתו הקטלנית, *galapago*; ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 189 והע' 77-78. שם גם לשון 'נוגה' ב'עיון הקצר' המצביעה, לדעתו, על שאיבה מלשון 'noche' הספרדית. הלעז summa ("שומא") ב-§15, 'פירוש שם בן מ"ב', לתיבה 'פרסה' מצביע על הצורה הלטינית הכללית, לצד תרגומה הערבי 'ג'מלה', כנדפס אצל שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 216, אך לא בהכרח דווקא על המוצא הקסטיליאני (ורמן, שם, עמ' 190-191). 'דינרים ופשיטים' ב-§14, 'פירוש שם בן ד' אותיות', המצביעים לדעת ורמן (שם, עמ' 191) דווקא על המטבעות הספרדיים, הם שמות רווחים בספרות הרבנית.

54 גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון'; במבואו סוקר גולדרייך את גישותיהם של שלום וורמן עם השאלה המתודולוגית של הנחת מקור משותף, שם, עמ' 141-143. בגישתו של גולדרייך נקטה גם פדיה, השם והמקדש, עמ' 99. לטענה דומה בדבר מקור משותף ביחסים המקבילים שבין ספרות הזהר לספר ברית המנוחה ראו ליבס, 'מידותיו של האלהים', נספח, עמ' 73-74, ובעקבותיו גם במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', עמ' 281 הע' 242.

לא נעזרתי בדיון המחקרי במונח 'קהילות טקסטואליות', העשוי לסייע להבנתנו את התפתחות הכתיבה הקבוצתית וקשריה עם מכלולים ספרותיים אחרים. וראו להלן, פ"ב ח"ג, הע' 194. ראו עיבודה של התפישה שהציע Stock, *The Implications of Literacy*, אצל וולפסון, 'Beyond the Spoken Word', עמ' 166-224; אברמס, *Kabbalistic Manuscripts*, לפי המפתח; פדיה, השם והמקדש, עמ' 64-65; פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 44. לפי הדיון החשוב שמנהלת פדיה שם, יש לראות קהילות שותפות בטקסט אחד, כנוסח התפלה.

55 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 163.

56 ראו למשל, ורמן, 'The Evolution', עמ' 167-169.

57 ראו שלום, *Origins*, עמ' 321; פדיה, השם והמקדש, עמ' 63-65.

58 ורמן, 'Classifying', עמ' 58. נטייתי לדחות הצעתו (להלן) נוטה אחרי דברי ר' יצחק הכהן בדבר "שניים-שלושה גרגרים בראש אמיר", (בסמוך לדבריו שלעיל, בהע' 19) ובניסוח אחר בזמן אחר, "אחד מעיר ושניים ממשפחה", וראו דברי אידל בעניינם. כך לדעתי גם בשלבים אחרים של תנועת הקבלה.

ספר יצירה לר׳ יוסף בן שלום אשכנזי.

הצעתו של ורמן בדבר ריבוי המחברים אינה נסמכת אלא על השערותיו בעקבות הגיוון שבין החיבורים, ואין אני נוטה לקבלהּ. כאמור, הִמצאותן של מערכות אונטולוגיות מרובות ושונות בספר אחד או בספרים הרבה אינה מעידה בהכרח על מחברים רבים, אלא עשויה להעיד על הצורך בהתאמתן של מערכות שונות לתבנית אחת. ועוד, ורמן מותח ביקורת על שיטתו הלינארית של שלום להציג את הקבלה כתופעה אחת העוברת מן המקובלים הפרובנסאליים אל מקובלי קטלוניה ומשם לקסטיליה, במקום לראותה כהתפתחות מגוונת במוקדים שונים שפעלו באותו דור. אך הוא עצמו נוקט בגישה קווית-היסטורית לתיאור השתלשלותם של חיבורי העיון זה מזה, ובעיקר ביחס לנוסחי ׳ספרי העיון׳, שאינם אלא פרגמנטים שונים שאינם תלויים תמיד זה בזה, כמו גם בתיאור יחסי ההשפעה מר׳ עזריאל לספרות קבוצת כתבי העיון ומה״ח.

קבוצת העיון: המכלול הספרותי, ענפיו הסגנוניים והנושאיים ושתי שכבותיו

את גבולות היקף פעילותה של קבוצת החבורים המצומצמת והאנונימית של ״הספרים העיוניים״ יש לקבוע מלאחר הופעתו של פירוש ספר יצירה לריס״ג ולפני פעילותם של ר׳ יעקב ור׳ יצחק בני ר׳ יעקב הכהן ותלמידם ר׳ משה מבורגוש, שבכתביהם המובאות הראשונות מספרות זו, כשלושה או ארבעה עשורים לאחר הופעת פירושו של ר׳ יצחק ׳החסיד׳ לס״י.[59]

תיאורו של גרשם שלום את המורכבות הרבה שבנסיון לאפיין ולהגדיר התפתחות פנימית בתוך מכלול החיבורים מתאים למצב החומר שברשותנו, ועם זאת ניתן לקבוע בחומרים המפוזרים בכתבי יד קבוצת כתבים מגובשת. קטלוג הפרגמנטים שרשם שלום בנספח ג׳ לספרו ׳ראשית הקבלה׳, שמוצאם, לדעתו, בספרות ׳חוג העיון׳, הנחה את איתור החבורים הקרובים לספר מעין החכמה. על רשימה דומה ומעודכנת חזר ורמן בסוף עבודתו, ורשימה מעודכנת יותר נציע בנספח ב׳ לעבודתנו.[60] האוסף האחרון מציע את הרשימה המצומצמת של כתבים, ספרים ומקטעים השייכים באופן ישיר לחבורי השכבה הראשונה של קבוצת העיון, אף שבכל חקירתנו נקטנו בגישה המאפשרת את התפתחותם המקבילה של כתבים שונים ללא הזדקקות להסבר הליניארי.

בחבורי השכבה הראשונה מופיעים במקביל ׳ספר מעין החכמה׳, ׳סוד ידיעת המציאות׳, ׳ספר מורה צדק׳ הקרוב ומשוקע בחלקו בפירוש שם מ״ב ובפירוש לשם זה המובא בידי ר׳ משה מבורגוש, ׳סוד ע״ב שמות׳ הנוטל מ׳סוד ידיעת המציאות׳ ומכיל גם מסורות מקוריות נוספות, ׳מדרש שמעון הצדיק׳ המצטט ממה״ח ומהווה שלב ביניים בהתפתחות הרעיונית שבשכבה הראשונה, שבדיוניו המרוכזים בכחות אחדים נמצאים המקורות העיקריים למסורות המלוקטות בג׳ נוסחי ספר העיון, כמו גם הפרגמנט שבסופו המקביל

59 על הגבול האחרון ועל תכניו ראו ורמן, 'Classifying', עמ' 62-63; הנ"ל, 'The Evolution', עמ' 172, שם משייך ורמן חלק מחיבורי הקבוצה לר' יצחק הכהן, ואיני נוטה לקבל טענתו, במיוחד לאור ההבדל העקרוני שבמושאי ההתבוננות של מקובלי קבוצת העיון, באורות השכליים, לעומת אצילותם של כחות הטומאה בחוגו של ר' יצחק הכהן. על עיבודו של החיבור 'סוד שם בן ע"ב' בהקדמתו של ר' יעקב הכהן לספר האורה שלו ראו שלום, *Origins*, עמ' 323 הע' 256, ושם גם שיוכו, עם טקסטים נוספים, לשכבה מאוחרת בחיבורי הקבוצה; ד' אברמס, ספר האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן, מבוא; והשוו להלן, פ"ג ח"א, הע' 143. על עיבודם של חומרים מקבוצת העיון אצל ר' יעקב ראו גם בהתייחסויותינו למחקרה של א' פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ולמחקרים הנזכרים.

60 רשימתי ממוספרת בתוך שימור מספרי החבורים בקטלוג ג' שלום, כפי שנדונו במחקרים, תוך עדכון וצירוף כתבים אחדים לשיוך ז'אנרי, כגון פירושי שם בן מ"ב והתפלות. אין היא מציגה את השתלשלותם ההיסטורית של כתבי העיון.

לפרגמנט המכונה בידי ורמן ׳עיון י״ג כחות׳, שאינו אלא העתקתו מן ה׳מדרש׳ בתוספת משפט פתיחה, ואינו שותף למאפיינים הסגנוניים של ג׳ נוסחי ספר העיון. הפרגמנט האחרון מופיע בשינויים ובתוספות גם לאחר רצף מסורות מלוקט משלהי המאה הי״ג, שבתוכו מופיע גם שמו של ר׳ משולם הצדוקי, אך אין לראות באחרון נושא המסורות המקורי והמורה את דרכם של חבורי העיון, אלא מאסף מאוחר שאינו מקבוצתה המצומצמת של הספרים העיוניים.[60א] אוסף זה מעיד על קבוצה מגובשת של כתבים הנובעים ממחשבה אידאית מסוימת, הנובעים מפעילות סמוכה ומשתמשים באוצר מונחים מוגדר.

בתוך מכלול ״קבוצת העיון״ ניתן לתאר לפחות חמישה ענפי ענין וסגנון עיקריים (ולא בהכרח ענפי מסירה ישירה), האחד שעניינו בקוסמוגוניה וביצירה הלשונית ובו נכללים ספר ׳מעין החכמה׳ עם החבורים הנזכרים משכבתה הראשונה של הקבוצה, יחד עם ׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳, ׳טעם לשם אהו״י׳ וקרוב לנושא הלשוני גם ספר ׳האותיות השכליות׳, המהווה פירוש למשנת ס״י ב, ג. ענף אחר עניינו בתיאורים הקוסמולוגיים, בעקבות פיתוחי הנושא ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ המתפתחים עוד בג׳ ספרי העיון עם נספחיהם שאיתר מרק ורמן, עם החבורים שבשכבה האמצעית של הקבוצה, ׳ספר היחוד האמתי׳ ו׳פירוש ל״ב נתיבות׳ § 8 הנחקרים בידי מ׳ קלוש. לחבור האחרון שייכת סדרת פירושים למערכות ל״ב נתיבות (§ 8-11), המוצאת את עניינה בשני נוסחים מורחבים ופירושים מאוחרים שאינם מכתבי הקבוצה. ענף מסורות פנימי אחר עניינו בפירושי עשר ספירות, כגון ׳סוד ויסוד הקדמוני׳, ׳ספר הייחוד׳ ופירוש עשר ספירות #81; פירושים אחרים הנכללים ב׳מפתח לפירושי עשר ספירות׳ שתיאר ג׳ שלום אינם מגוף הקבוצה אך מכילים מינוח משותף.[61] ענף זה מושתת על מערכת עשר הספירות הרגילה, כביכול, בקבלה התיאוסופית-תיאורגית, ולאור קרבתם הרבה לספרים משכבתה הראשונה של קבוצת העיון אין אפשרות לבסס טיעון המוציא כתבים אלה מהיכרות עם הקבלה המרכזית, גם משום שמערכות תיאוסופיות מגוונות נמצאות בספרי קבלה מרכזיים בשלהי המאה הי״ג, ואין הוא מדד לאופים הקבלי. בענף החמישי של קבוצת העיון נכללות תפילות המיוחסות לתנאים, המורכבות מן המינוח, המערכות והענינים המיוחדים שבספרות העיון.

בהצעת שכבותיה של קבוצת העיון נקטתי בגישה כללית, המאתרת את החבורים המקוריים ובעלי הדיונים התיאוסופיים-התיאורטיים מתוכם ולאורם ניתן היה להרכיב מערכות תיאוסופיות ורעיוניות חדשות בחבורים המגוונים של השכבה השניה המצטטים מקודמיהם. בשכבה השלישית אציע למנות את ספרות הפירושים והלקוטים המאוחרת שאינה מגוף קבוצת העיון,[62] ולְמַתן בכך את קביעת הגבולות שהציעו מ׳ קלוש ואחרים בין החבורים המאוחרים שבתוך הקבוצה. על אף הבעייתיות בסיווגו הפנימי של החומר, יש חשיבות רבה לתיאור שלבים בהתפתחותם של כתבי העיון והבנת הדרך שבה מושגים מיוחדים קיבלו מימד

[60א] להלן, הע' 128.

[61] למשל הפירושים #61, #68, #91 ו-#116 המתוארים אצל שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', עמ' 498-515. אידל, 'פירוש עשר ספירות ושרידים מכתבים של ר׳ יוסף', עמ' 74-84, מצביע על השפעתה של הטרמינולוגיה שבחוג העיון על פירושו של ר' יוסף ועל ספר הייחוד לר' שם טוב בן יעקב מפארו, בתוך אותה סוגה ספרותית של פירושי עשר הספירות.

[62] בתוכה יש למנות את הפירושים המורחבים לל"ב נתיבות (§10**. מתוכם נדון בנוסח הפירוש המורחב שבס' אבני זכרון המלוקט מחומרים משל ר' שם טוב אבן שם טוב) ו'ענין של הל"ב נתיבות' (§10*) בכ"י מוסקבה-גינצבורג 361, פרגמנט שלא הוכר עד עתה; את הפירוש הנקרא 'פריש[ו]ת של ספר העיון' שהדפיס בוסי; את הפירוש הקצר למקטע במדרש שמעון הצדיק ואת הפירוש החשוב לתפלת הייחוד המיוחסת לר' נחוניא, שנביאו מכתבי יד ונשתקע גם בתוך ספר שושן סודות. חומרים נוספים ופירושים מורחבים לספרות קבוצת העיון נמצאים ב'ספר יסוד עולם', בתוכם גם חומר מקורי שלא נוכל להקדיש כאן מקום לזיהויו ולסיווגו לעומת דברי המחבר האנונימי של הספר.

שונה בכל אחד משלבי היצירה של החיבורים. גם כאן, השאלה האם חיבור מסוים עומד כפירוט – בעל ערך שווה – ביחס לחיבור אחר, או כפיתוחו והרחבתו כפירוש מאוחר, צריכה להבדק בהקשר רעיוני רחב ואינה צריכה להצטמצם בבדיקת הופעתו של מונח מסוים.[63]

ספר מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו – סקירה כללית

כשם שהלכנו מן המאוחר אל המוקדם בנוסחי מה״ח, נשוב ונלך מן הקרוב אל הרחוק בסקירה הכללית של החבורים המרכזיים הקרובים למה״ח. אחד מאופני התודעה המנחים את מה״ח מופיע בשמו כתבנית בינארית, וזו מורחבת במקבילתו הפנימית המייצגת תבנית בינארית מרובעת: ״... במעיין השלהבת והשלהבת במעיין״ (§3). זהו מבנה של אחדות נגודים פשוטה המתקיימת בשני הקצוות. תבנית לשונית זו חוזרת ומיושמת לאורך מה״ח בתבניות ובהקשרים נוספים המייצגות את התבנית הכפולה בדרגות האצלה שונות. ניסוח זה עולה ממשנת ס״י א, ז/§6, ״נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן״, הקובע את מבנה החשיבה המעגלי המייחד את מה״ח, ומתבנית החקירה המיסטית הבינארית בס״י, א, ד/§4, ״הבן בחכמה וחכם בבינה״; ומתוך הצבתו של ניסוח זה בידי ריס״נ במבנה לשוני מקביל בפירושו לס״י א, ה/§7:[64] ״יחֹיד שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו״. ר׳ יצחק מרחיב את ניסוחו של ס״י, השייך לתחום המעגל ההיקפי בעשר ספירות בלימה, לציון ההכללה והיחסים המורכבים-המאוחדים שבין הנשגב לנאצלים. ניסוחו של ריס״נ אינו מופיע בתוך הסבר תיאורטי, ואפשר להציע שיישומה של תבנית מחשבה לשונית לאורך מה״ח בא מתוך סמיכותם של שני החבורים ולא מתוך עיון בקונטרס פירושו מתוך מרחק. כפי שנבקש להראות, פירוש ס״י לריס״נ מהווה מנוף רעיוני עבור מה״ח, השואב ומעבד את תוכנו בתוך תורתו הקבלית השונה והנפרדת.

השיתוף המושגי ושלוש המקבילות שבשני החבורים כפי שיפורטו מיד נובע, לדעתי, מהשפעה ומעיבוד. אפשר להניח כי הקרבה הטקסטואלית נובעת מאפשרויות אחרות: הקדמתו של מה״ח ביחס לפירוש ריס״נ אינה מתאשרת מתוך אופיו המרוכז והתמציתי במה״ח לעומת דיוניו המורחבים של ריס״נ, המשקפים גם מהלך עקבי ביחס לפירושי משניות ס״י, חלוקה סדורה וערוכה לנושאי פירושו ואת שייכותם של המושגים למערכות פרשניות אורגניות (בדוגמת שיעור קומה) לעומת יישומן במערכות לשוניות כלליות במה״ח. בכך נדחית אפשרות נטילתו של ר׳ יצחק ממה״ח או השפעה בכיוון זה. הצעה אחרת תאפשר את נטילתו הספרותית של מה״ח מקונטרס פירושו של ר׳ יצחק מבלי שתוכנה הכללי של הוראתו יוביל להשפעה.

הצעתי נמשכת אחר שני עקרונות מנחים, המיושמים בעבודה זו גם לקביעת הקשרים בין חבורים אחרים: א. שיתוף טקסטואלי ורעיוני עשוי להופיע בחבורים שונים בהוראה שווה ובמערכות שונות או בהוראה שונה המיושמת לעתים בדרגה שווה, מתוך שהשוני והניגוד נובע מתפישות שונות ולא מתוך פולמוס; ב. חתירה מיסטית שונה במערכת הליניארית המוכרת בקבלה לבין המערכת המעגלית שבמה״ח

---

63 חשיבותו של הענין מובהרת מתוך החסר, בתיאורים המתעלמים ממימד זה ומייחסים ערך שווה למונחים מוקדמים ומאוחרים אצל לניר, תפישת האין סוף: השוואה בין מקובלי חוג העיון לבין ר' עזריאל מגירונה. בעיקר נוגעים הדברים להשענות על הפירוש לספר העיון 'סטנדרט' (§1ב*), הנדפס גם בידי בוסי, שנתחבר בשלהי המאה הי"ג או בתחילת המאה הי"ד, ואין להסיק מתוכו על תוכנם המקורי של המושגים שנתחברו והועלו על הכתב במפנה השליש האמצעי של המאה הי"ג.

64 פס"י לריס"נ, מהד' סנדור, עמ' 56.

ובקבוצת העיון מכתיבה את היישום השונה של מושגים משותפים הנובעים ממקורות משותפים, ובעיקר פרשנות ס״י, הנמצאים בכתבי המקובלים שלפנינו.

ספר מעין החכמה מיועד ליחידים ואינו ״מצוי לכל״ דורש (§16). שיטתו מציגה מהלכים מיסטיים עמוקים המקבעים מחדש את כינונו של היסודי והראשוני בכל שלבי ההתהוות ורצפִיה השונים. מהלכים אלה אין בהם קוד אחיד וכולל למערכות האצילות וההויה כפי שיפותח בזרם המרכזי של הקבלה בעקבות שיטותיהם של ראשוני המקובלים הידועים בשמותיהם, והפרוגרס העיוני נקבע במה״ח כמיוסד-מחדש תוך השיתוף הדו-פני העשוי בתבנית הכפולה פנים ואחור שבשיא ההשגה המיסטית. היעדרה של המערכת התיאוסופית המוכרת של עשר ספירות בלימה, הנקבעת באופן שיטתי בחבורו של ריס״נ, בקבוצת העיון ובמה״ח כאחד מספריה המכוננים אינה נובעת מדחייתה ומהתנגדות לשיטתה, אלא מתוך אִימוץ וחִיזוק לרעיון התיאוסופי תוך ייסודו על פרשנות הדוקה יותר למושג הספירות שבס״י ולמהלכי ההאצלה הנרמזים בו. מערכת ה׳ראשיות׳ והיסודות הקוסמוגוניים והלשוניים שבמה״ח גבול דיונה בעקרון הראשוני כמנחה את יתר ההאצלות, ומשום כך אינה אנטי-נומית אלא לכל היותר א-נומית. הצבתן של השלהביות כ״נפרדות״ (§6, להלן) אינו נובע מהתנגדות לניסוח קשירתן בגחלת בספר יצירה ובפירושיו, אלא מתוך תודעה מיסטית גבוהה ומוגברת הכוללת את האחדות מראש, ובהיותה מונעת ומתנהלת על-פי ״העיקר הראשון / שהוא קדמון בתנועתו״ מכוננת את הצפיה המבחינה, המבררת ובתוך כך מחזקת את ריבוי הנאצלים ואת גווני המראות.

רצף הדיון הבא בכתבי הקבוצה מציע התפתחות במחשבה היוצרת מן המגובש אל המפוזר ומן ההסבר העקרוני אל יישומו בשיטות מחשבה נוספות, בשמות האלהיים ובמערכות התיאוסופיות והקוסמולוגיות. מעבר לממצאים שבכתב שיפורטו מיד, הדיון במודוסים שונים של לימוד ורעיונות משותפים לחבורים המשתמשים במערכות מושגים שונות יחד עם יתרונה של כל שיטה לעצמה, פוטר לדעתי מן המאמץ המחקרי המושקע בהסבר הפולמוסי. הנטיה הבאה לדחיקת מעמדם של ספרי העיון כמרכזיים וכראשוניים בהיותם אוספים אקלקטיים אינה נובעת משיקולי תחרות. המאמצים המיסטיים השונים של מה״ח ו׳סוד ידיעת המציאות׳ בקוסמוגוניה ושל ספרי העיון בקוסמולוגיה מסמנים שני ערוצי עיון שהיו יכולים לעלות על הכתב באותה עת, למעט ציטוטו של מה״ח §2 בעיון ׳סטנדרט׳ ולמעט פתיחתם האחידה של ספרי העיון הנובעת, לדעתי, מלשון פתיחתו של ׳סוד ידיעת המציאות׳ (להלן). השקפותיו של הניגש אל לימוד כתבי קבוצת העיון מונחות מקדימותם של הכתבים הנגישים לעומת המקטעים העצמאיים והיחידניים, ומן הפראדיגמות האורבות לפתחו; בהתאם, לא אטען לקדימותו ההיסטורית של מה״ח על יתר החבורים חבריו לשכבתה הראשונה של קבוצת העיון.

כבר הראה מרק ורמן שמושג האויר הקדמון, המרכזי במה״ח ומציב את הנשגב כתשתית קדומה להאצלות בתוך ההצבות הלשוניות-הספרותיות החוזרות לאורכו המאחדות בין שני התחומים, אינו מופיע בנוסחי ספרי העיון, ובמקומו מופיעה החכמה הקדומה. בעוד שקדמותו של האויר במה״ח מסמנת קדימות אונטולוגית, שייכת קדמותה של החכמה בספרי העיון למימד המיתי של היפוסטאזת החכמה כאמונה נאצלת. במה״ח מופיעה החכמה בשמותיה כיו״ד, כמעין וכ״בריאה״ בתחום הקוסמוגוני, מינוחים הנמצאים במקביל בפירושו של ריס״נ לס״י. ׳מדרש שמעון הצדיק׳ כולל הן את הדיונים היוצרים לענין האויר הקדמון

הן את הסבר מעמדה של החכמה הקדומה כהתחלה, והוא מהווה שלב ביניים בין מה״ח לנוסחי ספר העיון.

התואר ׳קדמון׳ במה״ח לאויר, לאור ולחושך הקדמוניים, המופיעים כג׳ ראשונות מעל לעשיריית האורות, משרת לא רק את הדירוג ההיראכי אלא גם את התשתית הרעיונית בדבר החזקתו של המקור כמצוי באופן דו-פני או כפול בכל נאצל. גלגוליו של האויר הקדמון אל הרוח ואל האויר הנתפש מחזיקים בכל דרגה את השיתוף של המקורי והכללי במסוים ובפרטי. תשתית זו מתבטאת גם במאמץ הספרותי ובמעשה הלשוני (speech act) במה״ח, המרוכז בייצוגי השיתוף של הקדמוני בכל הגה ומעשה. אופן ההתנהלות של הראשוני מסביר במה״ח את כל שלבי הגילוי, ולתיאור זה מוקדש עיקר הדיון במה״ח.

קדמותה של החכמה בספרי העיון מסמנת את ייחודיותה בין עשר הספירות. שיטתם התיאוסופית של ספרי העיון אינה משותפת עם שמות הספירות בזרם המרכזי של הקבלה, אך אינן רחוקות מן הרעיון המשותף, המציב את המוחלט מחוץ למערכת או בראשה, באופן שאינו שב ומשקף אותו במהלכי האצילות הבאים. מערכת זו, שנכנה ׳ליניארית׳ לעומת המעגלית הנובעת ומאפשרת את הנכחתו של המקורי בכל נאצל ובכל נברא, מאפיינת גם את סוג החשיבה של ר׳ עזריאל.

את צדי השיתוף הלשוניים שבין ספרות העיון לכתבי ר׳ עזריאל אין לתאר כהשתלשלות ישירה בין שני סוגי מערכות חשיבה קבליות ולא לאתרם בשרידי תורות מיסטיות בדתות זרות, אלא באותם כתבים שלפנינו, המגלים שיתוף מסורות פרשניות הנמצאות בלשון שווה בספרות העיון ואצל ר׳ עזריאל, כמו גם מושגים משותפים, המתפרשים לעניינים שונים בהתאם לאופני החשיבה השונים. כך נוכל להראות את מסורת הפירוש הזהה ליש׳ כה, א, בפתיחה הנוספת ל׳סוד ידיעת המציאות׳ ובאגרתו של ר׳ עזריאל לבורגוש; חבורי העיון נתפתחו לא מתוך קריאה באגרתו וסילוק מערכת החשיבה התיאוסופית, והאגרת מודיעה על מוצאהּ יותר מאשר על נמעניה. אם נניח כי המסורות המשותפות מוצאן בלימוד משותף, נוכל לאתר את שלב הפיצול שלאחריו הועלו על הכתב שיטות העיון ושיטותיו של ר׳ עזריאל במקביל, באותו הדור של תלמידי ריס״נ ושלא מתוך פולמוס.

סקירה פרטנית לקשרי ספר מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו

ספר מעין החכמה ופירוש ר׳ יצחק סגי נהור לספר יצירה

את אפשרות השפעתו של פירוש ספר יצירה לר׳ יצחק סגי נהור על ספר מעין החכמה קבע ג׳ שלום תוך שציין את תורתו השונה והעצמאית של מה״ח בענין הצבעים והאורות.[65] מרק ורמן ומנחם קלוש, שהקדישו דיונים חשובים לספר האחרון, הצביעו אף הם על מקבילות בין שני החבורים, אך לא הסיקו מכך את השפעת האחד על השני.[66] מסקנתו של שלום בדבר השפעתו של פירוש ספר היצירה לריס״נ על מה״ח מתאשרת מתוך שלוש לשונות מקבילות (ראו בדיוננו בסע׳ 32, 44, 56) ומושגים משותפים שבשני החבורים המשמשים באופן קרוב, וניכרת גם מתוך השוואה רעיונית ביניהם.

לִימוד מערכת המושגים הקבלית הפרושה בפירושו של ר׳ יצחק סגי נהור לס״י מהווה תנאי ללִימודו של

---

[65] *Origins*, עמ' 333-335.

[66] ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 199, 204 / *The Books of Contemplation*, עמ' 152, 193; קלוש, *Two Texts*, עמ' 15, 21-23, 27, 31, 50-51. תמיכה בדעה בדבר כיוון השפעה הפוך, ממה"ח על פס"י לריס"נ, או את השימוש במקורות משותפים, ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 176, 243, בציון מקבילות, שם, 647, 649; בכיוון דומה נקטה פדיה, השם והמקדש, עמ' 99. דעותיהן נובעות ממסקנה גורפת אודות כתבי קבוצת העיון, ללא הבחנת שכבותיה.

מה"ח; מושגים נפוצים בספרות העברית של ימי הביניים, כגון 'מידה' ו'תנועה' או ה'פרטים' בדרגת הכלל, יחד עם מושגי ס"י, ביניהם הגחלת ושלהבותיה, האל"ף (ובאופן אחר היו"ד), התמורה והצירוף, הקול והרוח, הצפיה ואף החשך והאויר, המצויים במה"ח, משותפים, מתאימים ומתבארים בפירושו של ר' יצחק בעודם נזכרים בדחיסות האופיינית למה"ח. מונחים ייחודיים לשני הספרים הם "המפליאות" כדרגת יתרון על גבי פליאות הנתיבות בס"י וציורי החוטים. המושגים המשותפים נוצקים לתבניות שונות במה"ח, המיוסד ומכוון לעקרון שונה, מחולל. יחד אִתם באים במה"ח מושגים ממקורות מיסטיים ופילוסופיים אחרים, ומושגים חדשים וראשוניים בתחום האורות, הגוונים והמעיינות, דרגות הקדמוּת והראשיות, בתחום גלגולי המבע הלשוני ובתחום ההתהוות הקוסמוגוני. הסינתיזה החדשה שבספר מעין החכמה מתגלגלת ונמסרת בציטוטים חוזרים בספרות העיון, ובאותה עת "נפרדת ומשתנה מדמיון" החבורים החברים להיקף ספרות זו, בחִדושהּ היוצר, בסגנונה המתומצת והמדויק, ובשילוב המתמיד שבין ידע ('גנוסטי') של האלהות המורכבת התיאוסופית ובין אופני הלִמוד וההבעה שבפעולות המשותפות למְעַיֵּן ולעליונים.

את הרצף בפירושו של ר' יצחק, העובר מענין האותות והאותיות, השייך לפירושו למשנה השניה בספר יצירה, לפירוש הביטוי "ברית יחיד", ס"י א, ג, הנסוב על החכמה, מיישם מה"ח (§ 44) באופן חלקי שאינו מעיד על הרצף שמקורו בס"י, לציון השינוי המופיע בחכמה עצמה, הכוללת את שני גווני המראות בתוכה.[67] האפשרות שתוכנו של מה"ח עמד לפני ר' יצחק ואותו יישם, חילק והפריד בפירושו לס"י, אינה מסתברת.[68] ציור כפילותה של היו"ד "שהיתה זקופה ונכפפה" (שם) שייך בפירושו של ר' יצחק לענין המוח והראש, ובמה"ח ניטל ממנו ההקשר האורגני בעת יישומו על החכמה, שלא בהקשר האנתרופומורפי.[69] האם נטל ר' יצחק את ציור ה"פקעת שיש בה חוטין הרבה" ואת קישורה לשלהביות ולגחלת (מה"ח § 56), עשאה יסוד לשיטתו האפיסטמולוגית ורשמהּ או הִכתיבהּ בראש פירושו לס"י? האם נטל את הבחנתו של מה"ח בין דרך, נתיב ושביל (§ 32) אך השמיט בדיונו את השבילים כתולדותיהן של הנתיבות והדרכים?[70] האם התעלם ממושגי האויר והחשך הקדמונים ופירוטי מיסטיקת האורות שבמה"ח, אך התנגד לרעיון ההמצאה הפנימית של האל?[71]

ניתן לצייר את המקבילות הטקסטואליות שבין שני החבורים כמפגש שבין המערכת התיאוסופית הליניארית, המבקשת להציב רצף אונטולוגי מראש האצילות ומדרגתה הנסתרת ועד הגלוי והמצוי יחד עם היפוכו בהתעלות האונטולוגית-אפיסטמולוגית ובהתקבלות ממדה למדה, ובין מערכת החשיבה המעגלית, המציבה את הרצף הליניארי כעמוד התווך האמצעי שאינו מתגלה אך נוכח כהנחה יסודית ומוקדמת, בתוך רצף המעגלים, העשוי חוליות חוליות.

---

67 ראו להלן, פ"א, ליד הע' 323.

68 כך קובע גם ג' שלום, *Origins*, עמ' 335.

69 שלום, שם, עמ' 334 הע' 277.

70 פירושיהם המקבילים של ריס"נ, מה"ח והרמב"ן למושגים אלה בס"י ערוכים בפ"ג ח"ב, הע' 71.

71 על רעיון האוטוגנזיס במעין החכמה ובספר העיון ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 139-141, ושם לרעיון שתורה זו נדחתה בשלב מאוחר, עמ' 145; ובעקבותיו קלוש, *Two Texts*. הע' 11 עמ' 18-28, הע' 74 עמ' 46-51, והדעה בדבר דחיית רעיון האוטוגנזיס בידי ריס"נ, עמ' 50-51; גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 156 הע' 60, שם נזכרת גם הדעה המנוגדת במורה נבוכים לרמב"ם. לדעה דומה בדבר אפשרות דחייתו של ריס"נ את העמדת הכל על יסוד הרוח ועל שם אהו"י, רעיון אנטינומי כביכול, כפי שניתן לכאורה להעלות מתוך חבורי העיון, ודיוני אשר מראה את שינוי הדעות באורח אחר, להלן, פ"א, הע' 220 ולידה.

שרטוט מעין זה עשוי להסתבר מן הניסוח המנוגד שבשני החבורים:[72] לפי ר׳ יצחק יוצאת האות כסימן ״מבלי שינוי הצורה והבריאה, שאין שם צורה נפרדת ומשתנית מחברותיה אלא דבר אחד שהוא מתהפך לכמה ענינים״, ולפי מה״ח אותו ״ענין אחד הבא מן החושך הקדמון״, המורכב, המאוחד והמיוחד ״משני עניינים של שני מקורות״, ״...מורה על צורה ובריאה, ושנוי הצורה, והבריאה שהיא נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה״. פרטי ההסברים הקבליים והשוני שבתכנם יידונו במקום המיועד לפירוט זה. שני החבורים הקבליים מדברים בדרגת החכמה: לפי ר׳ יצחק, יש לתארה ברצף אחד ביחס ל״חברותיה״, יתר הספירות, ואת השינוי המתחולל בתוכה כתנאי וכמקור לשינויים המתקבלים בהתגלויות הבאות; רצף זה מיועד להסביר את שינויי המראות, הסימנים והמופתים, כנובעים מבלי הפרד ממקורם הכולל כל; לפי מה״ח, חכמה המזוהה כבריאה מוצבת כנפרדת, לכאורה בלבד, שבהמשך הריהי ״נמנית עם כלן״ ומהווה מקור ל״חברותיה״. השינוי שבחכמה, לפי מה״ח, לעומת הדרגה הקודמת לה, הוא בעיבויו של היסוד השניוני, הכלתן של צורה ובריאה יחד עם הצבתו הראשונית של המעגל המחולל המורכב בכפילותו, ברצף אחד עם ה״ענין״ האחד הבנוי מ״שני מקורות״. מן המרכז ולפנים, או מחכמה ולמטה בדרך האצילות, הרי ששני המראות היסודיים שבחכמה, ״מראה הלובן והאודם״ נמשכים ממנה ויוצרים רצפים שונים של מופעים המורכבים באותה תבנית בינארית.

ההצדקה בדבר הפרדתה של החכמה מרצפי המראות הנמשכים ממנה, יחד עם השינוי ואי-הפירוד שבין החכמה לענין הכפול הבינארי שהוא מקורה, תוכל לבוא מן הצורך בהכרת הענין השניוני כמיוחד וכנבדל לעצמו, ומן הצורך בחזוק מצבם היסודי, הטהור, של שני היסודות במעגל המחולל, שמכח תנועתו מתאפשרת ההתחוללות הכפולה, הבינארית, בכל שלב אחר של האצילות וההתגלות. בדרך זו נוצר גם מפגש סינתטי מחדש בכל שלב, המונע מכחה של התנועה היסודית המקופלת במקור.

התאריך המוקדם להופעתו של מה״ח כתורה קבלית מקבילה לפירושו של ריס״נ

תאריך כתיבתו או הכתבתו של פירוש ספר יצירה לר׳ יצחק סגי נהור מהווה, איפוא, לדעתי, את התאריך המוקדם (*Terminus post quem*) להופעתו של מה״ח. אם נניח את תבנית העבודה התיאולוגית של מה״ח באשר ליחסים שבין ספר מעין החכמה לפירושו של ר׳ יצחק סגי נהור לספר יצירה, לפנינו ״שני ענינים של שני מקורות״ (§35, 38). אלו הן שתי שיטות קבליות שונות המחזיקות במקבילות טקסטואליות שאינן מקריות, הנסמכות על שתי תפיסות שונות באופי תפקודה של מערכת האצילות ונובעות משני ענפי מסירה של תורת הסוד ושל תורות נוספות. לצד המקבילות והשיתוף שבין שני החבורים הנזכרים, מופיעה מקבילה מובהקת בין פירוש ר׳ יצחק לס״י א, יג ובין פירושה ב׳סוד ידיעת המציאות׳, כפי שתדון בראש נספח ג׳, על דרך זהה של הקַבלה.

לצד מסורת הקבלה שלמד ולימד ר׳ יצחק יחד עם המסורת המיסטית שהתפתחה באותו ז׳אנר של פירושי ספר יצירה, השואבת מספר יצירה, מספרות החכמה, מספרות ההיכלות והמרכבה, מספרות הפיוט והמדקדקים העברית, מן הספרות הפילוסופית שבין דמויותיה המשפיעות ר׳ סעדיה גאון ור׳ אברהם אבן עזרא, יחד עם הספרות המיסטית שנתפתחה בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, המהווים גם

---

[72] פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 2; מה"ח, §44. ראו ההקבלה המפורטת להלן, פ"א, ליד הע' 323.

את מקורותיו של מה״ח, שייכת מקוריותו של מה״ח למערכת המגוונת המעוניינת לכלול ולשלב את מערכות האורות והגוונים, שמות האל ואת המערכות ההיראַרכיות של פעולות החקירה והלִמוד המיסטיים. מקוריות זו באה גם מתוך עיון מקביל במקורות אלה המשותפים למה״ח ולריס״נ, תוך עיבודם בשתי מערכות חשיבה שונות.

שיתוף עניני הבא מתוך רצף מקורות מוגדר נמצא במודוס העיוני הנמצא בשני החבורים בספקולציות אודות החכמה כהיפוסטאזה, כישות מקיפה וחובקת-כל, מחוץ להקשרה הספירתי. מעמדה זה של ה׳חכמה׳ עשוי להעיד על חומרים קדומים שמוצאם בספרות החכמה המקראית, בספרות החיצונית ובמסורת החזיונית, בס׳ יצירה ובס׳ הבהיר, ועל ענף מסורות קבלי המובחן אצל ר׳ יצחק סגי-נהור, בקבוצת העיון ובס׳ ברית המנוחה, כפי שעמדה על כך פדיה.[73] כדבריה, ענף זה עניינו בצורת ארגון תיאוסופית שבמרכזה החכמה כיש המוחלט, יחד עם מרכזיותם של ל״ב הנתיבות המוכלים בחכמה או הנאצלים ומשתלשלים ממנה, צורת ארגון שאולי נדחקה עם התפתחות התיאוסופיה הקבלית, המדגישה את ארגונה של מערכת האלהות על פי מבנה עשר הספירות. כאן עומדות שתי שאלות זו לצד זו, ואינן סותרות זו את זו: א. מרכזיותם של חומרים קדומים המשולבים במערכות הקבליות; ב. השתלשלות הידע הקבלי בענפי מסירה מקבילים.

שיתופם המושגי של ספר מעין החכמה ופירושו של ריס״נ לספר יצירה מורים על תבנית בינארית סינטתית: הטמעתה האפשרית של מסורת קבלית מר׳ יצחק לצד מסורת מיסטית עצמאית במה״ח. תיאורן של שתי מערכות תיאוסופיות, שהתקיימו כנראה במקביל, אינו ממצה את התיאור ההיסטורי של מעבר הידע הקבלי מפרובאנס לגירונה מכאן ולקבוצת העיון מכאן, אלא מעיד על התקבלותם של שני אופני ארגון שונים ופיתוחם במקביל. בהתאם לכך נבקש לבחון במהלך העבודה את מקומם של פרטי הדיונים הקבליים בתוך מכלולים ספרותיים שונים, ביניהם גם מקורות קדומים בפילוסופיה היהודית, המוסלמית והניאו-אפלטונית.[74] עם שיכולנו להציע לכאורה לימוד משותף בעל-פה היוצא לאחדות רעיונית המנוסחת באופנים שונים בחבורים מן השכבה הראשונה של קבוצת העיון,[75] לא נוכל להכריע עד כמה נתקבלה הוראתו של ריס״נ באופן ישיר במה״ח ובקבוצתו, ועדיין אנו תלויים בהסבר יוצר מתוך לימודם של מקורות ספרותיים. שאלה זו שייכת גם לספרות הקבלה המפוזרת במסורות משמו של ריס״נ ובכינויו ׳החסיד׳ הנמצאות אצל תלמידיו הידועים בשמותיהם ונעדרת מספרות העיון, למעט רמז יחיד.[76]

מעין החכמה ו׳סוד ידיעת המציאות׳ כתיאור אופייני לקשרי החבורים המקוריים בקבוצת העיון

הסדרות המגובשות של פעולות החקירה והיצירה המיסטיים במה״ח תוך פירוש ופיתוח משניות ס״י מאפיינים חלקים נרחבים בספר זה, וכמותן נמצאות סדרות אחדות בחבורי השכבה הראשונה של קבוצת העיון. ביניהן מופיעה עשיריית הוראות ה״שיעור״ לקראת סוף ׳סוד ידיעת המציאות׳ כמערכת עקרונות ותהליכים מיסטיים, המדורגים בהתאם להתפתחות האצילות. ״ג׳ ראשונות״ שבסדרה זו עניינן במעיין,

73 וראו לעיל, הע' 5; להלן, נספח ה, הע' 4.
74 את מקומם של מקורות אלה הדגיש, בין השאר, מרק סנדור בעבודתו על פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי-נהור.
75 להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 103.
76 להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 65.

בשיבתו ובהשרשתו, כענייניו של מה״ח ועקרונות שיטתו, והקבלתן למה״ח § 20 ניכרת בדרגה העשירית המקיפה, המחזיקה באִחודם של המדות כשיעורים ושל הכללים והפרטים.[77] יחד עם מה״ח יש למנות את ׳סוד ידיעת המציאות׳ כחבורים בעלי ההוראה,[78] המחזיקים בהוראות מיסטיות ובדירוגן ההיראכי של אופני חקירה ועיון, ומציעים שיטות מחשבה וכלי חקירה המיושמים בחבורים מאוחרים בבניינים שונים. ׳סוד ידיעת המציאות׳ מרמז בשמו שוב על העקרון המרכזי במה״ח והמשותף עם דברי ריס״נ הנזכרים בדבר אפשרות החזקתו של הנשגב כיחיד וכמצוי בבלעדיותו וכחתום מהשגה לצד הכרת הנאצלים: תואר ׳המציאות׳ במה״ח § 32, 37 ו-59 לקב״ה כ״מחויב המציאות״ במקורותיו הפילוסופיים והאחרים אינו נותר בבלעדיותו אלא נקבע כעקרון ׳ידיעה׳ ראשוני[79] מתחייב ומחייב את המשכת מורכבותו הקדמונית.

ענינו של החבור בפירוש מרכבת יחזקאל, א, פס׳ א-ט, עד כינונה החוזר של התבנית המרובעת במרכבה, מתוכה הוא עובר לפירוש משניות ס״י א, ט-יג, שעניינן בהאצלת ד׳ הספירות הראשונות ובהחזקתן של שש הקצוות. פתיחה נוספת של החבור מפרשת שוב את הפסוק הראשון ביחזקאל בתוך דיון מדרשי ומיתי, בצירוף דיון במושג האויר הקדמון ובפרישת מערכת של עשרה אורות, ועל אף עניינה השונה מגוף החבור אין היא נפרדת ממנו ולא מצאתי לדון בקדימותה או באיחורה ביחס אליו. שיתוף העניינים עם מה״ח ניכר בפירושי המרכבה וס״י, ועם זאת ניכרות מערכות אונטולוגיות שונות בתשתיתם של שני החבורים. בדרכים דומות יש למנות את יחסי הכתבים בשכבתה הראשונה של קבוצת העיון.[80]

׳סוד ידיעת המציאות׳ וג׳ נוסחי ׳ספר העיון׳

פתיחת שלושת נוסחי ספר העיון מקבילה בשינויים לפתיחתו של ׳סוד ידיעת המציאות׳, המבארת את שמו של החבור האחרון ואת תוכנו. השוואת הנוסחים עשויה להצביע על שִמוש במושגים מקוריים ב׳סוד ידיעת המציאות׳ לעומת מושגים מעורבים בספרי העיון, הנוטלים גם מ׳מדרש שמעון הצדיק׳.[81] המשך הפתיחה

---

77 להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 66; שם, ליד הע' 98; פ"ג ח"ג, הע' 195; נספח ו, ליד הע' 69.

78 השוו שלום, *Origins*, עמ' 324-325 הע' 260, הקובע את איחורו של 'סוד ידיעת המציאות' בין חבורי הקבוצה, לפי ציטוטו שלכאורה מ'מדרש שמעון הצדיק', אך זו אינה מובאת בחבור האחרון בשם זה שבידינו, אלא מתוך מסורות משותפות למה"ח שעניינן בקוסמוגוניה ובפירוש בר' א, ב. וראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 72. השיתוף הלשוני בשם החבור ובבטוי "ידיעת מציאות הקדושה" שב'מאמר הייחוד' האנונימי המיוחס לרמב"ם כפי שנדפס בידי שטיינשניידר, שני המאורות, עמ' 16, עליו מצביע שלום שם, אינו מצביע על קרבה בין החבור הפילוסופי-קוסמולוגי ל'סוד' המיסטי-קוסמוגוני, ואינו חוזר אלא למקור המשותף למושג "המציאות" במורה הנבוכים לרמב"ם, שיבואר להלן לאור מרכזיותו במה"ח §32.

79 להצבת הידיעה כא-פריורית ראו להלן, בראש דיוננו בסע' 12 (פ"ב ח"א). למושג 'המציאות' במה"ח ומקורותיו ראו להלן, פ"א, ליד הע' 588.

80 מלכתחילה נתבקשה עבודה זו לעקוב אחר תוכנו של מה"ח. אין כאן מקום להאריך בדיון מלא ומפורט בקשריהם המורכבים של כ"ו (במחילה, לא ממניעים דתיים) חבורי העיון.

81 כוונתי לשמוש ב"עיקר" בספרי העיון המשמש ברגיל בספרות העיון כתשתית הנסתרת (לעומת שימושיו אצל ריס"נ ותלמידיו בגירונה) ומופיע בפתיחתם הקבועה של ספרי העיון באופן בלתי עקבי, שכן העיקר נסתר ואין אפשרות לגלות בו:

> "זה ספר העיון שחיבר רב חמאי ראש המדברים על ענין הפנימיות וגילה בו עיקר כל מציאות הכבוד הנסתר מן העין אשר אין כל בריה יכולה לעמוד על עיקר מציאותו ומהותו על דרך האמתית כמות שהוא באחדות השוה שבהשלמתו מתאחדים עליונים ותחתונים והוא יסוד כל נעלם וגלוי וממנו יוצאים כל הנאצלים מפליאת האחדות."

נוסח זה משותף לספר העיון ה'רגיל' (מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 90) ולספר העיון הקצר (מהד' ורמן, שם, עמ' 34). נוסח ספר העיון 'הארוך' (שם, עמ' 65) זהה למעט חילוף "שבהשלמתו" לניסוח "שבשלימותו", ובסיום המקביל (חסר העקביות?): "...ממנו יוצאים כל הנבראים בדרך האצילות". [נוסח מקביל ומורחב לפתיחת ספרי העיון נמצא בפתיחת §14, 'פירוש שם בן ד' אותיות'. את הנוסח שהביא ורמן, שם, עמ' 113, יש לתקן מכ"י אחרים, כגון פרמא פלטינה 3532, 13ב, הקורא בין השאר: "הכריחני רב חמאי הגדול שאי אפשר לומ' עקר כל מציאות הכבוד [ואולי: הדבור] הנסתר מן העין", והוא נוסח מיושב יותר.] השוו פתיחת 'סוד ידיעת המציאות' במקורות המופיעים בהערה הבאה:

> "ידיעת המציאות הכבוד הנסתר מן העין אשר אין כיוון בבריה לעמוד על מציאותו על הדרך האמתי אלא על קצת הכח הנפעל המתלבש בענין ׀ המציאות".

בנוסחים ׳עיון סטנדרט׳ ובהמשך ׳עיון הארוך׳ מסגירה עוד את מקורה ב׳סוד ידיעת המציאות׳, משום שביאור ״כל אלו העניינים על דרך מעשה מרכבה ופי׳ נבואת יחזקאל ע״ה״ הנאמרים בשם רב חמאי בספרי העיון הם תוכנו של ׳סוד ידיעת המציאות׳, המשלב בפירושו למרכבת יחזקאל גם את פירושו לס״י. המשכם של נוסחי ס׳ העיון המצביעים על ״תחלת הספר״ מצביעים על תחלת דבורו של ׳סוד ידיעת המציאות׳: ״יתברך ויתרומם שם הנאדר בגבורה״, היגד משותף לספרי העיון ול׳סוד ידיעת המציאות׳. המשכו של הבטוי ב׳סוד׳ מתבאר יותר ושומר על עקביותו דווקא בחבור שנחשב עד עתה מאוחר לספר העיון. בעוד ספרי העיון האקלקטיים, כפי שהוכרו באופיים, מצרפים להיגד זה נוסחה אחרת משותפת בדבר התאחדות הגוונים בלהב האש שאינה שייכת ל״שם הנאדר בגבורה״, ממשיך ׳סוד ידיעת המציאות׳ ומבאר את אותה גבורה:[82] ״אשר נתן כח בבני אדם לחקור ולידע ענין מציאות גבורתו ותפארתו הנגלה על ידי יחזקאל הנביא ע״ה״.

נוסף לטענה זו בדבר השפעתו של ענינו הכללי של ׳סוד ידיעת המציאות׳ ופתיחתו על פתיחתם הקבועה של ספרי העיון, נמצא גם פירוש ע׳ בשם ערפל בניסוח מקורי ומלא ב׳סוד ידיעת המציאות׳ וב׳פירוש שם ע״ב׳ המצטט ממנו, לעומת הניסוח המקביל בספר העיון ה׳רגיל׳ והניסוח המקביל החסר בתורף הענין בספר העיון ׳הקצר׳. יש בכך בכדי להפוך את תיאורו של ורמן אודות ראשוניותו של ס׳ העיון הקצר ליתר נוסחי ספר העיון וליתר כתבי הקבוצה, יחד עם בירור מקורותיו שבעל-פה של עיון הקצר בענין זה, כפי עדותו-שלו. לעומת המקורות המרוחקים והבלתי-ידועים ששיער ורמן, מסתבר יותר שדווקא חבורים אלה בקבוצת העיון שימשו לפניו.[83]

העקביות בניסוחים והביאור הצמוד ללשונות המקוריים ישמשו להלן כקריטריונים המשמעותיים בקביעת יחסי מוקדם ומאוחר בתוך חבורי העיון, יחד עם שהתבנית המעגלית נוטה לתיאור הופעתם הבו-זמנית בשכבה מסוימת. הפנית המאמץ המחקרי מן השאלה ״מי נטל ממי״[84] לטובת השאלה כיצד נתפתחו חִבורים מגוונים במקביל מתוך מסורות משותפות מאפשרת לדון בדעות השונות בהתאם ליישומן במערכות חשיבה שונות ולא כתוצאת תחרות ווִיכוח. נקודת מוצא זו מתאימה גם לאופיה הבלתי-קונפליקטואלי ביסודה של התבנית המעגלית.[85]

לשם ההשוואה בין פתיחת נוסחי ספר העיון ובין 'מדרש שמעון הצדיק' ראו דיונו העקבי של האחרון, כ"י מינכן 215, 205ב; המבורג, אוסף לוי 78, 241ב; פריס 770, 30א; פרמא 3481, [68]א; אוכספורד 1816, 69ב-70א; ספרי קבלת הגאונים, עמ' יט-כ: "כֹּח רבוֹי הוא דבר מתרבה «עד אין סוף» בהשלמת האחדות ובו ׀ מתאחדים עליונים ותחתוני[ם] וממנו יוצאים כל הנאצלים מפליאת האחדות כריח מריח «וכנר» מנר שזה מתאצל מזה וזה מזה וכח «המאציל» בנאצל ואין «המאציל» חסר כלום ומאצילות ׀ זה הכח מתרבים כל נגידי מעלה וכל יסודי מטה עד שנמשכים מהם תבנית כל היצורים ויצירת כל המאורות «יתב׳ וישתבח שם יוצר המאורות» ומעמידם לעולם ועד··"

[82] §5, 'סוד ידיעת המציאות', פריס 843, 19ב; מינכן 83, 165א; ירושלים, שוקן 15744, 15א. השוו ספר העיון בנוסחו ה'ארוך', שם, עמ' 65, שו' 14-16; עיון 'סטנדרט', שם, עמ' 90, שו' 5-7. הפתיחה המשותפת לשני הספרים חוזרת לחבור 'מעשה מרכבה', שלום, *Jewish Gnosticism*, עמ' 107: "האל הגדול יוצר הכל / אדיר בגדולה אהוב בגבורה... אדיר בחדרי גדולה", וראו גם הנ"ל, *Origins*, עמ' 317 הע' 243.

[83] לכל הענין ראו להלן, נספח ו, אחרי הע' 80.

[84] דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 13, בשאלת יחסי קבוצת העיון והמונחים המשותפים אצל ר' עזריאל; שאלה זו מנחה את דיונו של ורמן במסורות הפנימיות של ספרות העיון, ושייכת לסוג ההסברים הליניאריים שנציע לבקרם להלן, ליד הע' 96-98.

[85] להלן, לפני הע' 152.

ורמן קובע כנוסח נוסף של ספר העיון פרגמנט המכונה על ידו "עיון י"ג כחות",[86] אף שאינו שותף לחלקים העיקריים הייחודיים לספר העיון עצמו. לבד ממשפט הפתיחה מחזיק הפרגמנט מקבילה הנמצאת במלואה ב'מדרש שמעון הצדיק'. לדבריו, אי אפשר לראות במדרש שמעון הצדיק מקור לנוסחי הרשימות המקבילות בספרי העיון משום שה'מדרש' מחזיק באויר הקדמון ככח ראשון לי"ג, דעה שאינה מצויה - ולפי ורמן נדחית - בספרי העיון.[87] אי אפשר לקבוע דבר מתוך הופעתו כפרגמנט נפרד בכ"י מאוחר,[88] משום שהעתקת מקטעים רגילה בין המקובלים המעתיקים. עצמאיותו ניכרת גם בפרגמנט הפותח בפירוש 'שלש עשרה מדות על דרך קצרה' וממשיך בפרגמנט זה שעניינו בי"ג כחות לאחר הפרדתו המוצהרת של המעתיק במלה "מצאתי".[89] פתיחתו של הפרגמנט המכונה 'עיון י"ג כחות" מצביעה על חומר המוכן לפניו, שבו "פירש המפרש וביאר" את המשכו של הקטע, הנמצא באופן מפורש יותר במדרש שמעון הצדיק, שם גם ניכרת הלכידות בין מנין הי"ג כ"אחד" ובין השמות היחידניים של כל אחד מי"ג הכחות. סופו של הפרגמנט מפרש "פירוש אחר" בשם חשמל, שאינו מבואר כל צרכו, אך מקבילתו במדרש שמעון הצדיק ברורה ורחבה.

הקשרים הפנימיים שבין ג' נוסחי ספר העיון כמו גם טענות קדימותם ליתר חבורי הקבוצה נדונו באריכות אצל ורמן, וסקירתם ובקורתם היא ענין לעצמו. נציע כי ייתכן שעיון הקצר מאוחר לשניהם, משום נטילתו ממקורות הנמצאים לפנינו בספרות העיון (ולא במקורות מרוחקים ועלומים כדעת ורמן) וחיסוריו במקבילה אחת, עם שהוא מרחיב בדיונים מקוריים, כגון בפירושי ציור החבוש שבאיוב כח, יא, ובפירוש תה' קד, א. את שמו של עיון 'הסטנדרטי' כנוסח המוכר מדפוסי ספר העיון נציע, בעקבות י' דן, להשיב לתואר 'רגיל' להלן, והוא עסוק בהרחבות כעין ספרות ההיכלות והמרכבה וספרות המדרש המיסטית. הניסוח השווה שבנוסח זה ובמה"ח § 2 מצביע על ציטוטו של הניסוח המבואר והעקבי בתוכנו שבמה"ח. עיון הארוך נוטה לדיונים תיאורטיים בדרגת האחד ובמושג החדש 'אין'. (ייתכן שנטייתם זו נובעת ממגמת ייצוא הדיונים היחודיים לספרות העיון, כשם שנוטות לכך התשובות המתיחשות על שמו של רב האי גאון. זאת נוסף לנטייתם הרעיונית השונה.) עם זאת, כל מקבילותיהם הפנימיות ודיונים נוספים, המפוזרים והמקוטעים בספרי העיון, חוזרים לדיונים העקביים והמפורטים בדיונים מרוכזים בד' כחות ב'מדרש שמעון הצדיק': כח יחוד, כח קיום וכח רבוי (כסדרם ב'מדרש') וכן כח מורגש וכח חדוש, האחרון מסביר את הופעתו של מושג החכמה הקדומה ואת מערכת י"ג הכחות הנאצלים, ולאחריו הפרגמנט המסביר עוד את "ענין החכמה הקדומה" בעודו נוטל מלשון רמב"ם, מו"נ ג, ז, בתרגום אלחריזי.

את מעמדו של 'מדרש שמעון הצדיק' כחבור אמצעי בין מה"ח לספרי העיון הצענו בדיון רעיוני מורחב בסוף העבודה ובתמציתו המובאת כאן למעלה. מעמדו הראשוני ביחס לקבוצה מסתבר גם מן המובאות הנקשרות בשמו ואינן מתוכנו בחבורים אחרים, כדרך המובאות הנזכרות משמו של מה"ח. ייתכן שיש בכך בכדי להצביע על פעילות לימודית המכנסת בשמות קבועים מסורות ועיונים קצרים עם העלאתם על הכתב

86 הנדפס בידי ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 80-81.

87 ראו בנוסח המוקדם של עבודתו, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 151-152.

88 כפי הטענה בספרו, *The Books of Contemplation*, עמ' 79.

89 הנדפס שם, עמ' 217 שו' 20.

בטרם השלב שבו נוצרים חבורים ערוכים ומגובשים. ביחסי ה׳מדרש׳ לספרי העיון, לעומת האפשרות שה׳מדרש׳ נטל מן הנסוח הלקוני שבספרי העיון ה׳רגיל׳ וה׳ארוך׳, נסתפק כאן בשתי דוגמאות.[90]

ד. ספר מעין החכמה וקבוצת העיון בין ראשוני המקובלים: "'התחלות' בינאריות"

לשונו של ספר מעין החכמה מהווה ספרות מקורית, והבנת מושגיו מתוכו ובו, על פי השוואה פנימית, משמשת כלי יסודי בחקירת תוכנו. הבנת חידושו נערכת ביחס לפירוש ספר יצירה לר׳ יצחק סגי נהור, ושיתוף המושגים שביניהם מצביע לעתים קרובות על מושגים זהים שנתפשו באופנים שונים ומתוך חתירה מיסטית שונה; ניתוח המקבילות שבין שני החבורים מצביע על קדימותו של פירוש ריס״נ לספר שלפנינו, ואם כך עלינו לאתר את מה״ח והחבורים הקרובים אליו בסביבת התלמידים האנונימיים של ריס״נ, או לפחות אצל המקובלים האנונימיים שבקרבם נקלטה הוראתו של ריס״נ. הלשון המקורית וחקירתה הפנימית מצויה הרבה בחבורים הנכללים לדעתי ב׳קבוצת העיון׳, והבנתם המשמעותית תיעשה בעיקר מתוכם. שיתופי המושגים שביניהם ובין החבורים שיצאו מידי ר׳ עזריאל מורה אף היא על שיתופי לשון וענין מיסטי שונה, שיתוף שאיננו בא דווקא מתוך השפעה הדדית או מתוך פולמוס.

השפה הבינארית מתחוללת מכחו של מפגש מתמיד בין שני קצוות או נגודים יסודיים, שאינם נותרים במצבם המופשט, הקמאי והיחידאי, אלא הולכים ויוצרים את רצפיה של השפה בכל דרגה של גלגולה בתהליך סינתטי; המפגש התדיר יוצר דבר חדש, רצף סימנים המורכב מאותם שני יסודות, בתוך שינוי שני המרכיבים של הסינתיזה. הנחה זו אִפשרה מתן הסבר לשאלת הופעת הקבלה, כתנועה מיסטית המפגישה בין שתי תנועות מיסטיות זרות, הניאופלטוניות והגנוסטיות, כפי שהציגה מ׳ אידל, תוך שימוש במושג ״׳התחלות״ בינאריות׳ בבקורת המחקר.[91] ניתן לדעתי לראות גם את יחסי פירוש ס״י לריס״נ ואת מה״ח כשתי ׳התחלות׳ בינאריות, כשני חבורים המופיעים בסמיכות ובהקְבלה ומצביעים על שתי מסורות קבלה היוצרים שני ערוצי התפתחות בקבלה. במבנה זה אפשר להציב כשני מרכיבי היסוד של השפה המיסטית הקבלית את המחשבה היהודית-המיסטית, עם שרשיה בנבואה ובספרות החכמה המקראית, יחד עם

---

[90] 'מדרש שמעון הצדיק', כח חדוש, מינכן 215, 206א-ב; פריס 770, 31א; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 213: "והוא ית׳ קודם שברא שום דבר היה יחיד ומיוחד באין חקר ובלי גבול איפשר לעמוד בעצמו בכח קיום לכך נקרא שמו אֿל ר״ל חזוק חזק ולא היה כחו ׀ ניכר ועלה בדעתו להמציא כל פעליו וברא כח אחד ראשון וקראו חכמה הקדומה ממנה תוצאות תעלומה ותוצאות האמונה נקראת קדומה שממנה נאצלו שנים עשר כחות הנזכרים ושקולה היא כנגד [ה]עשרה בהשואת האחדות הם עשר ספירות בלימה".

עיון 'הרגיל', מהד' ורמן, עמ' 92: "והוא ית׳ קודם שברא שום דבר נק׳ אל ר״ל חיזוק חזק שלא היה כחו ניכר וכשהתחיל להמציא פעליו המציא שתי תוצאות תעלומה ותוצאות האמונה בהשואת האחדות".

הקטע הבא ב'עיון הארוך' מולחם משני דיונים ב'מדרש שמעון הצדיק'. הראשון בהמשך 'כח חדוש', מינכן 215, 206ב; פריס 770, שם; ורמן, שם, 213-214; ספרי קבלת הגאונים, עמ' כא-כב. המשפט הראשון מובא בשינויים בג' ספרי העיון: "החכמה הקדומה הוא אור חיים זך ומזוקק כתם טוב «נכתב» [אולי צ״ל נכתם] ונחתם בזיו שפריר העליון הנקר׳ אַיִּן הנשלל בכל מושג וזהו ׀ סוד [איוב כח, יב] וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא· זה הצד העליון הוא רצון באין גבול ולמה נקרא רצון מפני ׀ שבאמרו נמצא היש מאיִּן"; ובהמשך פירוט כח 'מעלה' כאחד מו' קצוות, מינכן 215, שם, וכ"י אחרים: "מעֲלה כח הנקרא כתר עליון [...] ועוד מורה לשון כתר שכל המשיג שום דבר בידיעה זו ׀ מתוך חקירתו ומ«ע»לים ומכסה סוד· מעלין עליו כאילו עטרו להב״ה ועליו נאמ׳ [תה׳ צא, יד–טו] אֲשַׂגְּבֵהוּ כִּי יָדַע שְׁמִי יִקְרָאֵנִי והאמת כי לא ישיג שום נברא ידיעת דבר זה על אמתת ידיעה·· אבל ישליל ממנה כל הגלוי וכל המושג·· ועל זה נקרא המוצא הראשון ר״ל החכמה הקדומ[ה] תעלומה שהיא נעלמת מלהשיגה על אמתתה ועל השואת אחדותה·"

עיון 'הארוך', מהד' ורמן, עמ' 66: "והם עשרה כחות הנסתרים שהם הנאצלים מצד העליון הנעלם עד מאד ואינו גלוי ולכך נאמר אי״ן שזה האחדות אינו נמצא ואינו גלוי כי מֵאַיִן תִּמָּצֵא [איוב כח, יב] ר״ל מפליאת האחדות הדבוק בצד העליון שאם תרצה להשיגו לא תשיגנו אם כן תשלול ממנו כל המושג וכל הגלוי שאם ישאלך אדם כיצד הוא דבר זה שתאמר לו כן מאחדות אם כן יש לנו לומר שזו החכמה הנמצאת מן האחדות הנסתר והנמנע מהשגה ולא בדרך המציאות המושג".

[91] אידל, "On Binary 'Beginnings'", עמ' 318, ולאורך מאמרו.

המחשבה היהודית-הפילוסופית, ולענייננו של ספר מעין החכמה את הסינתיזה בין פירושים פילוסופיים לספר יצירה ובין תוכנו ופירושיו המיסטיים, כמו גם מקומם של מקורות מר׳ סעדיה גאון (בפירושו לס״י ותרגומו), פתרון ספר האמונות, גבירול, פילוסופיה ניאופלטונית יהודית מר׳ יצחק הישראלי, ר׳ אברהם בר חייא, ראב״ע ועד רמב״ם כענף מסורות מרכזי לעומת מקורותיהם של ריס״נ ותלמידיו;[92] ואת המפגש בין גישות תיאוסופיות ותיאורגיות, המכונן במה״ח את המיזוג בין מערכות השמות האלהיים ובין אופני החקירה הלשונית, היוצרת את הכוונה המיסטית ואת עבודת האחזקה של ראשיוֹת המבע הלשוני.

גישתי מציעה את פעילותם הסמוכה או המקבילה של מעגלים אחדים שונים ואת פעילותם העצמאית של מקובלים יחידים בפרובאנס ובגירונה. קבלות ומסורות שונות מופיעות אצל ר׳ יעקב הנזיר, ר׳ אברהם בן דוד, ר׳ יצחק סגי נהור ותלמידיו: ר׳ עזרא, ר׳ עזריאל, ר׳ יעקב בר ששת, ר׳ ברזילי ותלמידים-מקובלים נוספים בגירונה, ר׳ אשר בן דוד בפרובאנס ומסורות מיסטיות מפוזרות בין תלמידים ורבנים נוספים בדרום צרפת;[93] קבלתו של הרמב״ן מצביעה על פעילותם המקבילה של שני מרכזי קבלה בעיירה גירונה,[94] וקרובה פחות לנושאה של עבודה זו. מובאות מן הכתבים השייכים לקבוצת ספרי העיון ומה״ח מופיעות בכתבי ר׳ יעקב בן יעקב הכהן ותלמידו ר׳ משה מבורגוש, ועדות על מקורות הקרובים אליהם אך שונים מהם מופיעה אצל ר׳ יצחק בן יעקב הכהן. פעילותו של כל אחד מן המקובלים הנזכרים אינה שותפה לאופי הספרותי, לז׳אנר ואף למערכת הסמלים והמיתוסים הקבלית של כתבי חברו או אחיו, ומלבד שיתופם של כמה עמודים בודדים בראשית פירוש האגדות לר׳ עזרא ולר׳ עזריאל, אין כתבי ראשוני המקובלים מצביעים על פעילות משותפת, אלא על קבלתם של יחידים ראשונים. בסמוך לתופעה זו, עדויות חולפות על מספר קטן של מקובלים חסידים אנונימיים הנודדים ברחבי פרובאנס מסייעות לאיתור הסביבה הספרותית שבה פעלו מספר יוצרים, השותפים בסגנון, בלשון וברעיון. לפי תיאור בלתי ממצה זה, איננו יודעים הרבה על פעילותם של ״חוגים״ בדורות הראשונים של המקובלים,[95] אך יש בידינו תוצר ספרותי של היקף פעילותה של קבוצת מקובלים אחת.

שימושם המקביל של לשונות קבוצת העיון לכתביו של ר׳ עזריאל יש בו בכדי להורות על פעילות מקבילה בדורם של תלמידי ריס״נ, ולציין את היכרותם של שני המרכזים, הפרובנסאלי והגירונזי, עם מקורות משותפים ומערכות מושגים מקבילות, המיושמות במערכות תיאוסופיות שונות ובשתי מסגרות רעיוניות שונות. ג׳ שלום, המקדים את ספרי העיון לעזריאל ומ׳ ורמן, הסובר שההיפך הוא הנכון, תלויים בניתוח הליניארי, ואין הוא נצרך לשיטה המעגלית המפורטת בעבודה זו. המקבילות שבין ספרות זו לדברי עזריאל, ובמיוחד הלשון המקבילה בפתיחה הנוספת ל׳סוד ידיעת המציאות׳[96] ובאגרתו של ר׳ עזריאל לבורגוש, כמו גם מונחים זהים המשמשים במערכות שונות ובמשמעויות נפרדות ובתוך תפישות מיסטיות

---

[92] את המקורות האחרונים רושם ג' שלום, *Origins*, עמ' 319 ביחס לספרות העיון. למקורות קבלתו של ריס"נ וסיוגים מתודולוגיים ראו פדיה, משבר באלהות, עמ' 21-22.

[93] על תלמידי ריס"נ הידועים בשמותיהם ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 66-69, ועוד שם במבוא לענין הסביבה הרוחנית בפרובאנס.

[94] ראו אידל, 'ר' משה בן נחמן', ובמחקרים נוספים; פדיה, הרמב"ן.

[95] כבר קדמנו אברמס בהסתייגותו מתיאור ה"חוגים" בין ראשוני המקובלים, וראו לעיל, הע' 43.

[96] ראו להלן, פ"א, ליד הע' 188-192. השוו דיונו של ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 188, 194-199.

שונות בחבורי העיון,[97] יש להסבירם על רקע ריבוי התלמידים המקובלים מיד לאחר פעילותו של ריס״נ, על דרך ההקבלה והשניוניות, באופן של לימוד משותף היוצא לפנים רבים. איננו יודעים מיהם מכותביו של ר׳ עזריאל באגרתו, אך חבורי העיון לא נטלו ממנה את המושגים המשותפים להם ולעזריאל והשליכו את עיקר שיטתו התיאוסופית ואת דרכו המיתית. אגרת זו, המכילה מקבילות ומסורות קרובות לשימוש שנעשה בהן בספרים הקרובים למה״ח, אינה נטמעת בכתבים אלה על שיטתיותה ועל מסגרתה הרעיונית, לא משום התנגדותם של המקבלים לדברי ר׳ עזריאל, אלא משום שאינם מכותביה,[98] והם מן המקורות העושים שימוש מקביל במקורות קבלתו של ר׳ עזריאל.

אוצר המונחים המשותף לשתי הקַבָּלות אפשר, אמנם, שנתהווה מתוך סינתיזה של קבלת ריס״נ ותלמידיו הידועים בשמותיהם עם ענף המקורות של ספרות העיון (ספרות החכמה, ניאופלטוניות ומיסטיקת האור), אך לדעתי הוא מצוי בשתי תורות מפורטות, שהתפתחותן אינה תלויה זו בזו. דעה זו, בדבר פיתוחן העצמאי של שתי התורות[99] ממוצא משותף, קרובה לדעתו של ע׳ גולדרייך, המציע מקורות משותפים לר׳ עזריאל ולחוג העיון.[100] עד כמה היו מקורות אבודים לפני המקובלים ומה טיבם לא נוכל להעיד, והצעה זו עלולה לשקוע בחקירה ללא מוצא. עלייתם המשותפת והבו-זמנית של קבלת ר׳ עזריאל וקבלת קבוצת העיון, המתרחשת לדעתי בדור אחד ובמקום אחר, בלשון אחת ובמשמעות אחרת, יש להבינה מתוך שרידי הקבלה שבידינו.

ד.2. ״כרב המשים דברים בפי התלמיד״: על התפתחותם של שני מרכזי הקבלה בלנגדוק-פרובאנס באותה-עת ועל היצירה המרובה המוכנה בתחילה

ספר מעין החכמה בנוי, כשמו, על תשתית התבנית הבינארית, שבה העקרון הראשוני של ״המעין בשלהבת והשלהבת במעין״ הולך ונפרשׂ ב״מדות שהן תמורות״ עד שהוא מגיע אל תכליתו ב״רוח הקדש״, העשויה בסימן הכרעת האויר או ״הדבר״ שבין קול ורוח, שבין שני ״דברים״, ובין התפשטות וקדושה. התבנית הבינארית מעמידה בחילופן, בהשתנותן ובהִשנוּתן של התמורות זו בזו את הפנימי כיוצא וכמצוי, עד שהוא שרוי ונוכח כזולתו של כל נמצא. תבנית זו מציבה את הנשגב לא כהיעדר, לא כאפשרות אלא כמחויבות של פניה מתמדת כלפיו, ומתוך כך עשויה לעמוד תכלית חקירתו ״בבירור הדברים״.

העמדת הדברים בתשתית הראשונית של ל״ב הדברים הכלולים בחכמה והיוצאים ממנה, עשרת המספרים הראשוניים וכ״ב אותיות לשון הקדש, מזמנת אל נקודת ההתחלה גם את תכלית החקירה. לא מליצה לבד יש בפתיחת החבור ״סוד ויסוד הקדמוני״ המציב, כפירוש עשר ספירות, תכלית וראשית, סוד

---

97 לשם הדוגמא, כח 'מורגש' מציין אצל ר' עזריאל כח רגשי-נפשי וב'מדרש שמעון הצדיק' מציין המונח הזהה את הניתן להרגשה ולחוש, דווקא בתוך דיון באויר הקדמון. ב"כח מוטבע" אפשר להבחין ביחס הפואטי למונח ב'מדרש' לעומת יחס היארארכי-שיטתי אצל ר' עזריאל, המפרש אותו על עולם הטבע לעומת 'מוטבע' כחתום וחותם ב'מדרש'. להלן, עמ' 346-344.

98 כדרכן של אגרות בימי הביניים, המעידות על חבור מקורי מצד המוען ולא על נמעניה. כך באגרות הרמב"ם, באגרת התלמיד האנונימי השלוחה לרמב"ן משוליה של קבוצת העיון, וכדברי תרגומו העברי של ר' משה בן יוסף הדיין לפירוש ספר יצירה המיוחס לדונש אבן תמים, מהד' וידה ופנטון, עמ' 226-227: "ובכתוב כל זה באלה [כ"ב] האותיות [ס"י ב, א] זכר האדם במו מה ששכח ומה שלא שכח. ושולחים במו אגרות ומודיעות מה בסרעפי לבותם. וחקקו במו כל חכמת הקב"ה לפי שבמו יובן ויודע כל מה שבמעלה ושבמטה."

99 ואולי אף הוא "מגזרת שְׂתֵּי תוֹדֹת [נחמ' יב, לא]" כדברי הראב"ע ביחס לכפילותה או לאי-שניותה של החכמה, ראו להלן, פ"א, ליד הע' 314.

100 גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', לאורך המאמר.

ויסוד, באחדות האלהית השלמה: "נתתי אל לבי לפרש סוד ויסוד הקדמוני שהוא הב"ה על ישראל". בפירושו לספירת חכמה, מוצבים בה "הדברים", כבר המצע השלם שהוא תוצאת החקירה וראשיתה בספר מעין החכמה, "כרב המשים דברים בפי התלמיד, וזהו כח הבינה". את התבנית הבינארית של רב ותלמיד אפשר להציב ביחסי כתר וחכמה, המכילה את ספירת בינה בכח ובפוטנציה; או ביחסים שבין חכמה ובינה,[101] לתיאור תהליך הנחת הדברים היוצאים אל הפה בפועל הבינה; אך הביטוי כולו מזוהה עם החכמה. נציע לבחון אפשרות שלישית, לפיה ההשמה, המתקיימת בחכמה, מציבה בדבר אחד את הנחת הדברים ואת קבלתם, את זהותם (הלשונית השרשית) של ה"דבר" וה"דברים", את היחידות ואת היציאה המרובה היוצאת ממנה:[102]

כי החכמה היא נטועה בענפי האילן מתאחזת בכתֿר והיא נשרשת בעצמה להגדיל פרחי האותיות המסורות לנו ללמוד וללמד. וזהֿו [תה' יט, ט] מִצְוַת י"י בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם לפי שבחכֿמה היו כל החקיקות והרשימות שהיה הב"ה חוקק ורושם בהם פעליו, וזהו שבחכֿמה מתרבים ל"ב נתיבות פלאות חכֿמה שאמ' בעל ספר יצירה [א, א] בשלשים ושתים נתיבות פלאות חכֿמה חקק יֿה כו', הרֿי לֿך ראיה שהחכֿמה כביכול שהיתה כמו הרב המשים דברים בפי התלמיד, וזהו כח הבינֿה, והב"ה היה חופף על הכל בכחו, וזהו דכתי' [משלי ג, יט] י"' בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ גו'.

נטיעתה של החכמה בענפים מציבה במקום אחד את השרש השב ומשריש בהרכבתו על ענפי האילן, היוצא כבר לידי פריחה, את המסירה, הלִמוד וההוראה בשלב אחד,[103] את הצִוּוי האלהי האחד ואת העינים כגוונים ומאורות המוארות ממנו או המוכלות כבר בבהירותה של המצוה, את התבנית המרובה של ל"ב הנתיבות המיושמת בחכמה ומתרבה בתוכה באותה עת, את הפעולה באמצעות החכמה כמכשיר וככלי, בהתאם למסורות היהודיות המיסטיות, ואת האל כמכריע בין חכמה וארץ, כמקור, כחופף בין שני הדברים וכַפּוֹעֵל חסר הכינוי ובעל השם.

אם ניישם מסקנות אלה באשר להתהוותן הבו-זמנית של השמת הדברים בפי התלמיד ויציאתם מפיו כמחודשים או כחדשים גם על תפיסתם העצמית של המחברים האנונימיים, אפשר שיהיה בכך בכדי להציע את ראיית חידושיהם הקבליים כיוצאים במקביל ללימודם ולהתקבלות מסורתיהם של ראשוני המקובלים בלנגדוק.

---

101 כך הוא במקבילה לדברים אלה ב-§13, 'ספר היחוד', פירנצה II 53, 31ב, מתוקן לפי פירנצה 44 14, 127א, המפרש את הביטוי על ספירת בינה, אמנם לא לענין יציאתם של ה'דברים' מבינה, כפי דעתי: "[הספירֿה השלישית נק' בינה] ויש לה בית קבול לכח הנאצל והנפרד מהם הנקרא בינֿה. והיא בממשותה מתחלקת לב' צדדים יוצא מצד האחד אל הצד השיני. מאחריה ומלפניה היא פתוחה כדי לקבל הנכנס בתוכה. ומשים לה תוספת רוח הקדש כמו הרב המשים דברים בפי התלמיד. הרי חמשה צדדים צדדין בין א' ובין ב'."

102 §12, 'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה, לורנציאנה, II 41, 204ב (פ), מתוקן על פי כ"י פריס 806, 207א (פ1), לונדון, דוד סופר 33, 14א (ל), ציריך 102, 14א (צ), פרמא 3532, 17ב (פר): (היא) פ1 / האילן: אילן פ1 / מתאחזת בכתֿר: לפי צ פ1 ל מתאחזות פ / בעצמה: בעצמו צ / (מאירת עינים) פ1 / היו כל: היא כלל כל פ1 היו כלל כל צ היה כולל כל ל / החקיקות: חקיקות פ1 החקירות צ ל / והרשימות: ~~ורשמות~~ ורשמות (שהיה הב"ה) פ1 והרשומות ל / (פלאות חכֿמה) פ1 / שאמ'...ספר: כמו שנ' בספר / בשלשים...כו': חקק פ1 (פלאות) צ / יֿה כו': ליתא ל וכו' צ / (לך) פ1 / כמו הרב: כרב פ1 / המשים: משים פ1 שמשים ל / דברים: דבריו צ / בפי: ~~לפני~~ [בשולים: בפי] פ1 לפני צ / התלמיד: תלמיד פ1 התלמוד פר / והב"ה: והאל צ / היה חופף: מחופף פ1 היה מחופף צ ל / (בכחו) צ / גו': ליתא פ1 כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה צ ל. כל הענין חוזר שוב ב'סוד ויסוד הקדמוני' בפירוש אות ב', פירנצה, לורנציאנה II 41, 208א. ראו להלן, פ"ב ח"ב, הע' 72.

103 ובנגוד לדרך הלמוד ההדרגתי, כפי שמורה רס"ג, כתאב אלמבאדי, מהד' ותרג' קאפח, עמ' עא / בתרג' ר' משה בן יוסף הדיין, פרמא 3018, [81] ט"ד-[82] ט"א ≈מינכן 221, 64ב.

משל הרב המשים דברים בפי התלמיד מופיע במקור שסביר להניח כי היה מצוי בתרגומו העברי לפני ראשוני המקובלים, הוא ספר ערוגת הבושם לר׳ משה אבן עזרא, שנִתרגם לעברית בידי יהודה אלחריזי במאה הי״ב עבור חכמי לוניל. ספרו של משה אבן עזרא מכיל לקוטים ממסורות פילוסופיות יהודיות ושאינן יהודיות, וביניהן הפסקה הבאה, המתארת את מתן הצורות בחומר המשני (אלהיולי א(ל)ת׳אניה) - הנפש האוניברסאלית, או השכל הנפעל - העומד תחת השכל הפועל, כאן החומר הראשון הקדמון (אלהיולי אלאולא׳), ובין התכונה הנושאת את הצורות, החומר האוניברסלי:[104]

...ונאצל מן השכל הפועל כח שניה למטה ממנו ונקרא שמו השכל הנפעל והוא הנפש הכללית והוא עצם פניניה רוחנית פשוטה מקבלת הצורות החמודות מאת השכל הפועל על סדר כאשר יקבל התלמיד החכמה מפי רבו. ונאצל עוד מן הנפש כח שלישית למטה מן הנפש ושמו היולי בלשון יון. והיא תכונה נושאת הצורות והיא גם היא פניניה פשוטה רוחנית מקבלת מן הנפש הצורות והתבנית בסמנים זה אחר הזה כפי המשך הזמן. והצורה הראשונה אשר נראתה בהיולי היא צורת הארך והרחב והעמק והיתה בו גשם [בכ״י: שם] מוחלט והיא התכונה השנית ועד שמה הגיעו הכחות הנולדות מכח הראשונה ותעמוד מלדת כשנמצא הגוף ולא נאצל ממנו עצם פניני אחר.

פסקה זו אינה אלא תרגום עברי, מלה במלה, לפסקה המצויה באגרות אח׳ואן אלצפאא׳,[105] כפי שציין כבר פנטון. ההבחנה בין השכל הפועל, השכל הנפעל (הנפש הכללית) המקבל הצורות ובין החומר הקדמון והחומר המשני שבו נראית צורת הגוף המוחלט, הכולל את ההבחנה המימדית של רוחב, אורך ועומק,[106] שייכת לפילוסופיה הניאופלטונית שבאגרות האח׳ואן, וסכימות דומות מצויות אצל הפילוסופים היהודיים שפעלו בתוך היכרות עם מבני המחשבה הניאו-אפלטוניים, ר׳ יצחק הישראלי ור׳ שלמה אבן גבירול. לשון המקור הערבי אינה שייכת לתיאור קבלת הדברים ויציאתם כאחד בפי התלמיד, כפי שנראה סביר לפרש את המובאה הקבלית, והמשל במקורו מבטא רק את הענקת הידע והלימוד (השייכים שניהם ל׳תעלים׳ שבמקור הערבי) מידי המורה. אם אמנם מקורו של הציור הקבלי בלשון פילוסופית זו, עדיין אין לראות במקור הפילוסופי (הצופי) המוסלמי,[107] במקורות הפילוסופיה היהודית או בחומר המתורגם, שאינו מצביע על מקורותיו (ואולי לא הכירום, במקרה זה, ראשוני המקובלים), מקור יחיד אלא מיזוג וסינתיזה של תבנית חשיבה ניאופלטונית, המעובדת לתוך הסכימה המעמידה באחד ממוקדי עיוניה המרכזיים את דרגת החכמה (כאן כספירה), ומציבה גם את החידוש בדבר פעילותה הכפולה של החכמה, כמתווכת, בעקבות המקור הפילוסופי, בין השכל הפועל ובין החומר מקבל הצורות. זאת בתוך העברת המינוח הפילוסופי אודות ה׳צורות׳ ל׳דברים׳ ולדבורים, ובשמירת ריבוין של הצורות או הדברים המוענקים ונתינתם על סדר. מנגנון זה, השומר על רבוי שבתוך האחדות הראשונית (בטרם הופעתן של הצורות הנפרדות בחומר) ונתינתן על סדר, יופיע בדיונינו במושג ״תקון״.

---

104 משה אבן עזרא, ערוגת הבושם, מובא אצל פנטון, 'Traces of Moseh ibn Ezra's', עמ' 51. המתרגם לזיהויו של המתרגם כיהודה אלחריזי ראו אברמסון, 'מתרגם "ערוגות הבושם"', (הערה למאמרו של מ' אידל שם), עמ' 712, ופנטון, שם. למובאות מספר העיון ומן התשובה המיוחסת לרב האי גאון, הנוטלים מספר ערוגת הבושם למשה אבן עזרא, ראו פנטון, שם, עמ' 52-53. כפי שציין פנטון, מצויות ב'ערוגת הבושם' לאבן עזרא חלוקות שונות של השכלים ושוני בתפקידיהם. במקום אחר הוא מתאר את השכל הפועל כנברא הראשון הנאצל מן החפץ, הנושא את כל צורות הנמצאים, תפקיד המיועד במובאה להלן לשכל הנפעל. ראו דוקס, 'לקוטים מספר ערוגת הבושם לר' משה אבן עזרא', עמ' 159.

105 מהד' בוסטאני, בירות 1957, III, עמ' 196-197.

106 על השפעת ציור הנקודה כאורך, רוחב ועומק, הנוטל בכתבי העיון גם מר' אברהם אבן עזרא, ראו להלן, פ"א, הע' 519.

107 על אופיין הפילוסופי של האגרות, לעומת החשבתן כחומר צופי, ראו בעבודתו של מיכאל אבשטיין.

הסביבה הלמדנית בלנגדוק ובפרובאנס, מקומותיהם של המקובלים, נטייתם החסידית והתואר "גאון"

הסביבה הלמדנית של פרובאנס בשלהי המאה הי"ב ובעשורים הראשונים של המאה הי"ג תרמה, כידוע, לגיבושן ולהופעתן של התעודות ההיסטוריות הראשונות של המקובלים, וכפי שנציע, גם לגיבושן והופעתן של המקורות מסוג ספרי העיון ומה"ח. מקורותיהם הפילוסופיים של ראשוני המקובלים, מר' יצחק הישראלי, ר' שלמה אבן גבירול, ר' אברהם בר חייא, ר' אברהם אבן עזרא, ר' משה בן מימון והמקורות הפילוסופיים שבפירושים לספר יצירה, הנם יסוד לחקירות רבות בכתבים אלה, כפי שהראו רבים. לפי הדוגמא שלמעלה, וכמוה אחרות, ההסבר המאחד-הסינתטי, שבו מתגבשת ספרות הקבלה על רקע לימודו של חומר פילוסופי בבתי המדרש שבדרום צרפת, אם כתגובה לדחיקתם של תחומי ידע מיסטיים כעמדתו של הרמב"ם,[108] אם כהמשך לנטיות מיסטיות חסידיות שהתפשטו באותה תקופה באיזור זה של צרפת, מסביר את התגבשות החומר הקבלי העיוני כשילוב וכצירוף של מסורות ניאופלטוניות (אודות האחד, מערכת האידיאות או השכלים, קישורן של דרגות המציאות ומערכות או סדרי האצלה ניאופלטוניים), אריסטוטליות (בדבר קדימותו האונטולוגית של המופשט) ומיסטיות יהודיות (מסוג ספר יצירה, פרשנותו, בתלמוד ובמדרשים, בספרות המרכבה ושיעור קומה ובפיוט). סינתיזה אחרת של ג' שלום, הרואה בהופעת הקבלה מיזוג של תורות גנוסטיות וניאופלטוניות, זכתה לבקורתו של מ' אידל במחקרים שונים.[109]

בבואנו לדון בסביבה התרבותית שבה צמחו ספר מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו נאתר את התרומה הרוחנית של הפעילות האינטלקטואלית בדרום צרפת, ונצביע על ריבויו וגיוונו של החומר, העולה בהתאם על הכתב בצורה מגוונת בתוך קבוצה זו. מטבעו, יהיה דיון זה חלקי, ולא ישקף את השאלות הכרוכות בדיון בהופעת התעודות והמסורות בדור ראשוני המקובלים, ר' יעקב הנזיר, הראב"ד (ואחרים) ובנו ריס"נ, ובשאלות של רצף ותמורה בתוך המסורת המיסטית היהודית.[110] מטרתנו בדיון הבא להציג את קישורו המיידי של המפעל התרבותי בפרובאנס לכתבי קבוצת העיון, בצד הגיוון והריבוי של פעילות מיסטית באיזור זה, יחד עם הבנת מעמדה של המסירה וההעלאה של מסורות מיסטיות, בכתב או בעל פה,[111] בשלב השני לגיבושם של החומרים הקבליים. לא אחזור על דיונים באישים המקובלים הראשונים ששמותיהם ידועים לחוקרים, אך אשתדל לעבות את הבנת רסיסי המידע המפוזר אודות פעילות מיסטית, קבלית בפרט, אנונימית, שמוצאה באזור זה, בתקופה שאינה קודמת לפעילותו של ריס"נ וטרם פעילותם של ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן ותלמידם ר' משה מבורגוש, שהיו הראשונים לצטט חומר מקבוצת חבורי העיון.[112]

בסביבה הלמדנית של פרובאנס ובמערכת הכספית שאפשרה מספר רב של תרגומים, והידועים שבהם מתחום הפילוסופיה היהודית, ניתרגם גם פירושו של ר' סעדיה גאון לספר יצירה בידי ר' משה בן יוסף

---

108 אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 264-261; פדיה, השם והמקדש, מבוא.

109 ראו למשל, הנ"ל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 50-47; הנ"ל, "On Binary 'Beginnings'".

110 ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 1-2 והע' 2, ועוד שם במבוא.

111 ראו אידל, קבלה – היבטים חדשים, עמ' 38-40; פדיה, השם והמקדש, מבוא.

112 אי הכללתם של שני ענפי הסוד החשובים השייכים אף הם לתקופה זו ולאיזור זה, חסידות אשכנז וספר הבהיר, נקבעה משום ריחוקם הטקסטואלי מן המסורות המצויות בחבורים הקרובים לספר מעין החכמה ובספר זה עצמו. אין אנו פטורים מהתיחסות לשני ענפים אלה בעבודתנו פנימה, ואף שם תהיה זו התיחסות חלקית. לסוגיית הקשרים שבין חסידות אשכנז לספרות חוג ספר העיון התיחסה בכמה מקומות א' פרבר, תפיסת המרכבה; לסוגית הקשרים שבין ספר הבהיר לבין ריס"נ ותלמידיו, תוך הצבעה על ריחוקן של מסורות הבהיר מפירוש ספר יצירה לריס"נ, ראו פדיה, 'שכבת העריכה'; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 10 והע' 43, עמ' 80-81 הע' 38, ולהלן בדיוננו בסימן האל"ף.

הדיין מאליסנו, בהוראתו ובעידודו של ר׳ אהרן ובתמיכתו, הכספית כנראה, של ר׳ יצחק, כפי חתימתו של המתרגם בסוף תרגומו זה, המצוי בכ״י פרמא 3018 לפני תרגומו הנוסף לפירוש ספר יצירה המיוחס לדונש אבן תמים, הנדפס בידי וידה ופנטון.[113] פירוש זה, המגבש את תורת האוירים ואת דרך רישומן של צורות הקולות באויר, תרם הרבה לגיבושם של הרעיונות השייכים ליצירה הלשונית, בעקבות ספר יצירה עצמו, בספר מעין החכמה ובחבורים הקרובים אליו. והנה, סימן אל״ף הכפולה, המצויה בכח באל״ף הפתוחה או הקמוצה הממוקמת בראשית תהליך הריבוי וההתפשטות במה״ח, ובפועל בשני אל״פין שבשלב הראשון לריבויה של האל״ף, סימן א◌ֿא, מצוי בכתב היד הנזכר של התרגום, שבו הנוסח הטוב של התרגום לעומת שני כתבי יד אחרים.

איננו יודעים עד כמה ידעו המקובלים לקרוא את פירוש רס״ג במקורו הערבי,[114] אך נראה, לדעתי, שיש לקבוע את זמן תרגומו סמוך מאד לתחילת המאה הי״ג. פנטון, שפרסם את תרגומו הנוסף של ר׳ משה בן יוסף הדיין, קובע את זמנו סביב שנת 1200, ונסמך בעיקר על דברי שטיינשניידר, הקובע שאין מוצאו של המתרגם מאוליסנו קובע באשר למקום פעילותו, שיהודי אליסנו גורשו משם סביב שנת 1160, ואת פעילותו של המתרגם יש לקבוע לשנים שלאחר מכן.[115] ר׳ יצחק, ״פרנס הפרנסים״ כפי תוארו בידי המתרגם, ייתכן שהוא ר״י הזקן מדמפיירא, שבית מדרשו פרנס תלמידים רבים, אך לא מצאתי בדורו ובין תלמידיו ר׳ אהרן. סביר שאדם המבקש את הוצאתו לפועל של מפעל תרגום, שמו יוזכר בין רושמי דברי העתים. לפיכך אני סבור שיש לזהות את האחרון עם ר׳ אהרן בנו של ר׳ משולם בן יעקב, ראש הישיבה הגדולה בלוניל.[116] ייתכן שר׳ יצחק יש לזהותו עם ר׳ יצחק בן אבא מארי ממרסי, שכתב את ספרו ׳העיטור׳ ב-1179, וזמנו מתאים לזמנו של ר׳ אהרן בן משולם.

תרגום זה, שמתוכנו נטלו מה״ח והחבורים הקרובים אליו, מצטרף יחד עם תרגומיו של ר׳ משה אבן עזרא לשורת תרגומים שעיצבה את הפריחה התרבותית, התורנית והלמדנית בדרום-צרפת, נוסף על השפעותיהן של התפתחות הפילוסופיה, המדע והדקדוק, הפיוט ופירושיו, תוך מגע הדוק עם המסורת היהודית-אנדלוסית והצפון-אפריקאית ועם המסורות המזרחיות בתיווכה של איטליה ובמקביל להתפתחות מרכז היהודים באשכנז,[117] כמו גם התפתחות רעיונית סמוכה בנצרות.[118] התחדשות רוחנית זו לא באה בלא

---

113 פרמא 3018, [90] ט"ב: "שלם[!] פירוש ספר יצירה בעזר שמים על ידי אני משה בן יוסף נ"נ בן רבנו משה הדיין בן רבינו נתן הדיין בן רבינו משה הרב זכרם לברכ' ממדינת אוליסָנו אשר בספרד והעתקתיו מלשון ישמעאל ללשון הקודש כפי עניות דעתי ומיעוט בינתי לכבודת גדולת קדושת מרנו ורבנו אהרן בחיר אלהינו יקי"י וחפץ בידו יצלח כן כבוד גדו' קדוש' מר' ור' יצחק ראש הראשים ואבי רשים[!] פרנס הפרנסים ומנוס לכל נסים יהא חלקו עם שבע כיתות שלצדיקים בעדן גן אלהים. לכן כל המעיין בו וימצא שום שגג וטעות ויתקנהו ישא ברכה."

114 לשאלת ההיכרות עם הערבית ראו גם בדיוננו ביחס לספר 'מקור חיים', שלא תורגם לעברית בימי המקובלים הראשונים. תודתי לפרופ' ליבס על שיחתנו בענין זה.

115 מהדורת פנטון מביאה מחדש את מהדורתו של ואידה, *Le commentaire sur le livre de la Création de Dunas ben Tamim de Kairouan*. לתרגומו של ר' משה בן יוסף ולתרגומים האחרים לפירושו של רס"ג לס"י ראו מאלטר, *Saadya Ga'on*, עמ' 357-356, המקבץ את מקומות הדפסת הלקוטים מתוכו.

116 בדברי על זיהוי זה ועל האישים להלן נועצתי בידידי פנחס רוט, מומחה לחכמי פרובאנס, וההפניות הבאות משלו. על ר' אהרן בן משולם ראו בנדיקט, מרכז התורה, עמ' 92-104. עוד אפשרי זיהויו של ר' אהרן הנזכר בידי ר' משה בן יוסף עם ר' אהרן החדרי, שפעל במאה הי"ג, אודותיו ראו שצמילר, 'הצעות ותוספות', עמ' 609. לזיהויו של ר' יצחק אפשר לחשוב גם על ר' יצחק בר יהודה, מחכמי נרבונה שמוזכר יחד עם ר' משה בר יוסף בן מרון לוי, עליו כתב ר' יצחק קמחי ש"הוא אחד משרשי הקבלה בארצות האל"[ה]". ר' משה בר יוסף זה חתום על מעשה בית דין של גט משנת 1134. ראו אצל ר' מנחם המאירי, סדר הקבלה, מהד' ש"ז הבלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 137. ר' יצחק הנשיא 'חבר חבורים ומדרש בחמשה חומשי תורה', אבל מההקשר שבו הוא מוזכר משמע שהוא חי בסוף המאה השלוש-עשרה. ראו שם, עמ' 178.

117 עיינו בדברי זוסמן שאליהם הפנינו למטה, פ"א, הע' 569.

118 ראו סנדור, *The Emergence*, המביא גם מדעות קודמיו.

התנגדות עזה לרמב״ם ותרמה, כידוע, להופעתו של השלב השיטתי בתולדות המיסטיקה היהודית עם שעמדה בפני ביקורת חריפה מצד ר׳ מאיר בן שמעון המעילי ור׳ משולם בן משה, במקביל לפעילותם של המקובלים בדור השני. זאת בתוך שלטונם של רוזני טולוז עד למחצית המאה הי״ג ולסיפוחה של לנגדוק לחלק מממלכת צרפת בשנות ה-20׳ של המאה הי״ג, יחד עם מסעי הצלב למן 1208 והקמת האינקויזיציה בדרום צרפת ב-1233. פחות תקיף היה השלטון הנוצרי בחבל פרובאנס.[119]

לצד מקומם של ראשוני המקובלים בישיבה הגדולה בלוניל, מרכז הפעילות התורנית, התלמודית והרבנית, פעילות התרגומים וההתחדשות המיסטית, המופיעה גם בקרב מלומדים שאינם מקובלים המקורבים לראשוני המקובלים (ביניהם, למשל, ר׳ אשר בן שאול אחיו הצעיר של ר׳ יעקב [בן שאול] הנזיר ור׳ אברהם בן נתן הירחי), ניכרת התפתחות מיסטית גם בנקודות נוספות בחבל לנגדוק, ביניהן נרבונה, שמחכמיה נותר שריד לפירוש אחת ממשניות ספר יצירה; בזיה היא בדרש, אחד ממקומותיו של ר׳ אשר בן דוד; אנדוזא - מקומו של ר׳ יקותיאל בעל האגרת הפרוטו-קבלית שדעתו היא שנרשמה, כהצעתי, ב׳סוד ידיעת המציאות׳ (נספח ג׳), והוא כנראה גם ר׳ יקותיאל הכהן שהיה מכותבו של ר׳ שמואל בן מרדכי הפרובנסאלי במסגרת פולמוס הרמב״ם השני בשנות השלושים המוקדמות של המאה הי״ג בלנגדוק-פרובאנס;[120] וכן קרקשונה, מונפליה וטולוז (מקומו של ר׳ ידידיה מכותבו של ר׳ יקותיאל).

לשיוכה של קבוצת העיון ללנגדוק מתאימה הסמיכות הניכרת בין מה״ח ובין פירוש ס״י לריס״נ, כמו גם עדותו של ר׳ יצחק הכהן על המצאותם של ״ספרי דרב חמאי״, ספרים ׳מסוג ספר העיון׳, אצל שלושה חסידים: אחד בנרבונה ושנים בארלי (או ארל, בגבול לנגדוק ופרובאנס).[121] חומר רחב מספרות העיון נקלט אצל אחיו ר׳ יעקב הכהן (׳סוד ע״ב שמות׳ הנטמע תוך עיבוד בהקדמת ספר האורה השייכת לדעתי לר׳ יעקב עצמו וכן מונחים רבים המעובדים בפירוש המרכבה משלו), שעשה את עיקר השתלמותו בפרובאנס יותר משהיה מקובל קסטיליאני, ואצל תלמידם ר׳ משה מבורגוש המשמר חומר מספרות זו,[122] כנראה דרך מוריו אלה שנדדו ושהו בלנגדוק-פרובאנס.

לשם מתאימה גם ההקבלה בין ספרות העיון למושגים המשותפים הנמצאים אצל ר׳ עזריאל אך משמשים ומתפרשים בשתי תורות ומערכות קבליות שונות. הנחה זו משערת את מוצאם המשותף של פירושי פסוקים אחדים, מסורות מיסטיות קצרות ומושגים זהים שנמסרו בדרום צרפת ואת התפתחותם המקבילה בשני מקומות נפרדים במפנה השליש האמצעי של המאה הי״ג.

לנגדוק וארל שבפרובאנס מתאימים לסביבת התפתחותם של כתבי קבוצת העיון משני היבטים עיקריים נוספים: על נטייתם החסידית של בעלי מסורות מיסטיות הן בתוך המרכז התורני בלוניל הן במרכזים

---

119 סקירה מקיפה ופרטנית של קורות הזמן והיהודים בדרום צרפת עד לגירושם ב-1306 פרש פנחס רוט, חכמי פרובאנס המאוחרים, מבוא. שם גם להבחנה בין חבלי לנגדוק ופרובאנס וחבלים נוספים בדרום-צרפת, באיזור המכונה בדרך כלל 'פרובאנס'. לבקורתו של ר' מאיר בן שמעון ב'מלחמת מצווה' ראו כעת שם, עמ' 79-80 והע' 69.

120 ראו שלום, *Origins*, עמ' 224-227. את הידיעות על ר' שמואל בן מרדכי, חכם הלכה שחבר פירושים נרחבים למסכתות התלמוד ולא נרשם בדיוני החוקרים, הביא רוט, חכמי פרובנס המאוחרים, עמ' 81-93, שם הוסיף גם לדיון באגרת השלוחה לר' יקותיאל הכהן.

121 לעיל, הע' 19.

122 לשנות פעילותו של ר' משה צינפא כרב בבורגוש משנות הששים והשבעים המוקדמות של המאה הי"ג ואילך ראו שלום, 'ר' משה מבורגוש', תרביץ ג (ג), עמ' 259-266. לשנים אלה יש לתארך גם את פעילותם של ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, ראו שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 168-171; אברמס, ספר האורה, עמ' 22-31.

נוספים בדרום צרפת הצביעו שלום, טברסקי ופדיה.[123] לא נותר אלא לְאחד ממצאים אלה עם שיטתם התיאולוגית של כתבי הקבוצה לחתור להנכחת הנשגב הקדום בכל מהלכי ההתהוות, כמו גם אופים של העיונים התיאיסטיים-הפננתאיסטים במושגי האויר והרוח, ההשוואה, ההגיה והלשון, המתאימה להלכי רוח חסידיים באופיים. ניתן גם להציע שאופיים המגוון של חבורי העיון נבע מפעילות מיסטית היוצאת מבתי המדרש של לוניל ונרבונה[124] ונערכת בתוך נדודי החסידים המקובלים בחבלים אלה.

לנטיות אלה יש להוסיף את כינויים של הבעלים האנונימיים של כתבים מקבוצת העיון בתואר ׳גאון׳ כבר בשלב התקבלותם אצל ר׳ משה מבורגוש תלמידם של האחים ר׳ יעקב ור׳ יצחק בני ר׳ יעקב הכהן, לאחר פעילותם הלימודית ונדודיהם ברחבי לנגדוק-פרובאנס. לצד שימוש פסידואפיגרפי בתואר זה, במקרה היחיד של התשובות המתייחשות לשמו של רב האיי גאון, מציין התואר ׳גאון׳ ברגיל אישים רבני צרפת בני התקופה הנדונה, כמו גם תואר כללי,[125] ואולי הוא תואר הפלגה לרבנים גדולים בכלל[126] ואינו מציין נטיות פסידו-אפיגרפיות של חבורי העיון האנונימיים להתיחשות על זמנם, מקומם ותורתם של גאוני בבל. תואר זה, שעל שמו נתייחסה ספרות העיון בין המקובלים כ״ספרות הגאונים״, עשוי איפוא להעיד על מקום מוצאה וזמנה ופחות על נטיותיה לְבְדיה ספרותית.

״חוג העיון״

במונח ״חוג העיון״ יש בכדי להצביע על הספרות ההיקפית, המצויה במעגל המשיק שבין שכבות החבורים המקוריים של הקבוצה ובין פעילויות מיסטיות הרחוקות מפעילותה. היקפו של ״חוג העיון״, שיש עוד להיטיב את דיוקו, מסומן בחוג המעגל, משום שאינו כולל פעילות מיסטית על ציר אחד: מן הפעילות בפרובאנס בסוף המאה הי״ב ויותר בשלושת העשורים הראשונים של המאה הי״ג, הפעילות בצפון צרפת (ב׳חוג הכרוב המיוחד׳, שלא מצאתי קשר בינו ובין כתביה המקוריים של קבוצת העיון, בתחילת המאה הי״ג,[127] ובעשורים המאוחרים יותר שלה בקליטת הרעיונות הקבליים בין תלמידי הרשב״א, המהר״ם מרוטנבורג ור׳ פרץ בן אליהו מקורביל),[128] בחסידות אשכנז ואולי אצל מי שביקר וקלט במפוזר מסורות שנשתמרו בחוגיה,[129] הפעילות הספרדית המקבילה בין תלמידי ריס״נ, קבלת רמב״ן ומאוחר יותר בהשפעת

[123] שלום, *Origins*, עמ' 233-227; טברסקי, *Rabad*, עמ' 29-26; פדיה, השם והמקדש, מבוא.

[124] לדיון מקיף במאפייניו של בית המדרש והתפיסה הדתית הקשורה במוסד זה בפרובאנס עיינו פדיה, שם. להצעותיהם של שלום וקלוש באשר לאפיוני ספרות העיון כתאיסטית ופננתאיסטית ראו להלן, הע' 133, 137; להלן, פ"א, ליד הע' 600.

[125] בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, עמ' 2-3, 33; טברסקי, שם, עמ' 11 והע' 58 (גם בלשונו של ר' יצחק הכהן); קנרפוגל, 'Rabbinic Figures', עמ' 86 הע' 36; רוט, חכמי פרובנס המאוחרים, עמ' 171 הע' 652 לכינוי "גאוני נרבונה ולוניל" בידי ר' יצחק בן מרדכי; בכינוי זהה משתמש ר' יצחק קמחי, שם, עמ' 307.

[126] כך מכנה למשל ר' יצחק בן מרדכי את הרי"ף ואת הרמב"ם, רוט, חכמי פרובנס המאוחרים, עמ' 170 הע' 650; ועוד שם, עמ' 194.

[127] להלן, פ"א, הע' 118 ולידה.

[128] קנרפוגל, 'Rabbinic Figures', עמ' 100-102, ברצף מסורות בכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1884, 20ב (ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 207) הנושא גם את שמו של ר' משולם הצדוקי ומזכיר מסורת לא ידועה מן הרמב"ן "זצ"ל", היינו משלהי המאה הי"ג. לקטע שבמילנו sup. 13 (לשעבר ברנהיימר 62), 109ב-110א (ורמן, שם, עמ' 202) ראו גם פרבר, 'למקורות תורתו הקבלית', עמ' 94-95 הע' 61. קטע זה מכיל מקבילה ל'מדרש שמעון הצדיק', מינכן 215, 207א, מפירוש תיבת חשמל ועד הכינוי "גוף השכינה", ואכמ"ל. לר' פרץ מקורביל יש לייחס אמרה קצרה לשם "מחשבה" ככולל י' ספירות, בדרך הנגזרת מראשי תיבותיה הנפוצה בספרות העיון ובתוספת נוסחת האצילות הקבועה כפי שהדפיסה אידל, ר' מנחם רקנאטי, עמ' 46, מכ"י פרמא פלטינה 2784 (לשעבר די רוסי 1390), 14ב. האמרה, המהווה פירוש עשר ספירות בפני עצמו, נמצאת ללא חתימת "פרץ" בסופה בכתבי יד אחרים, למשל פירנצה, לורנציאנה 44 14, 125א.

[129] ראו בדיונו של קנרפוגל בטקסט המכונה 'אגרת גרמיישא' נוסף לסקירת פעילותו של ר' יצחק הכהן, 'Rabbinic Figures'.

ספרות הזוהר, כפי שניכרת ב״קבלת רב רחמאי גאון״ השייכת ל״חוג״.[130] מבין החבורים המשמעותיים של ״חוג העיון״ יש לכלול את החבור ׳עשרה מראות אלהים׳ עם תוספותיו (לשעבר § 21 ברשימת ג׳ שלום) ואת ה׳קונטרס׳ (מס׳ 23 ברשימת ג׳ שלום), לחבוריו השונים,[131] את הציטוטים משם ס׳ רב חמאי, מס׳ 31 שם, את שלושת הפירושים לספר העיון, למדרש שמעון הצדיק ולתפלת ר׳ נחוניא, וכמה מן הנספחים לספרי העיון המופיעים במחקרו של ורמן, ביניהם קבלת ר׳ משולם הצדוקי, יחד עם רשימה מצומצמת של פירושים לעשר ספירות.

ה. מהלך העבודה והנחות יסוד: אחזקה שוטפת של "ראשי פרקים"

חקירת תכנו של ספר מעין החכמה מטפלת, לעתים קרובות, בביטויים מקוריים, המוצאים את פתרונם בתוך החבור, ופעמים היקף הדיון ומעגלו מסתכם בספר עצמו; במעגל השני של הדיון נמצאים הספרים האנונימיים המפוזרים השייכים לראשוני המקובלים. במקרים רבים מונחה הדיון בהם על פי רשימת החבורים שקבע גרשם שלום, המעודכנת על פי תוצאות המחקרים שנערכו אחריו; אך דומני שהם מקיפים רבים מן הכתבים העומדים לעצמם, בין מאות הסודות והמסורות הנמצאים בכתבי יד, השייכים לתקופה זו של התפתחות הקבלה.[132] נוסף על שני מעגלי הדיון הסינכרוניים הנזכרים, יבוא נסיון להקיף את מירב הספרות שהיתה עשויה להיות נגישה לראשוני המקובלים במחצית הראשונה של המאה הי״ג בלנגדוק-פרובאנס ולפני כן, בתוך דיון הנוקט בגישה סינכרונית יחד עם דיוני המקובלים בני הדורות הראשונים עצמם. עם הצירים הסינכרוניים יבוא הדיון המשתדל להתארגן על פי ציר דיאכרוני, המעונין להצביע על שרידי חלקה של הסביבה הספרותית, שבה עשויה היתה לצמוח ספרות מקורית כגון זו שבמה״ח. היקף מקוריותו של ספר זה, בהתאמה לגודלו, אינו רחוק מהיקף מקוריותם של ספרי הזוהר וברית המנוחה, שמוצאם משלהי המאה הי״ג.

שלושת פרקי העבודה ערוכים על פי דיונים מפורטים בסעיפי הספר, ונחלקים בהתאם לשני מושגים חיצוניים לכאורה לתוכנו, ה׳השוואה׳ וה׳דת׳. מובנו של רעיון ההשוואה במה״ח, בספרי קבוצת העיון ובעקבותיהם בעבודה זו הוא הצבתו של סימן הזהות והשויון[133] וקביעתו או נעיצתו בין שווים ובין שאינם

---

[130] להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 147 ואילך.

[131] פירוטם בנספח ב. 'עשרה מראות אלהים' נזכר למשל להלן, פ"א, ליד הע' 379, 387, 628. חלק מתוך ה'קונטרס', 'סוד הנשמות הפנימיות והרוחות והנפשות' נזכר להלן, למשל בנספח ג', הע' 41.

[132] ג' שלום מונה 134 פירושים לעשר הספירות המפוזרים בכתבי יד, ומתוכם כארבעה שייכים לקבוצה הספרותית של חבורים שניתן לכנות "קבוצת העיון". הגדרתה של הקבוצה כז'אנר ספרותי אינה מספיקה, משום שהיא ריבוי הסוגים הספרותיים שבתוכה, מביניהם היא שותפה לז'אנרים רבים המפוזרים בקבלה העשויה להיות שייכת לתקופתה, כגון הפירושים לעשר ספירות, לשם הוי"ה, הפירושים הבנויים על תשתית שמות מ"ב וע"ב, והפירושים שעל תשתית פרקי מרכבת יחזקאל, והוא מגוון עצום של חבורים בקבלה, שניתן לייחס להתפתחותה של הקבלה במאה הי"ג. מחקר הקבלה עדיין רחוק מרחק רב מן היכולת לסקור את אלפי שרידיה של הקבלה הקדומה, המכונסים תחת 'לקוטים בקבלה', למשל; עם זאת, דומני שרבים מתוכם אינם כוללים "עלילה", ויש קושי רב באיתורו של נראטיב בתוכם. כך, למשל, במקרים הרבים של פירושי עשר הספירות, המכנסים רשימות סמלים ממקורות מגוונים ובעלי ענין שונה זה מזה. באשר לספרי העיון, התשתית הרעיונית המשותפת למה"ח, לנוסחים השונים של ספר העיון ולחבורים הקרובים אליהם, יוצרת סימבוליקה מהודקת, אם מתוך סוג פרשנות השייך לפרשנויות התמונה והקול, ובדרך כלל אינם מכילים את סוג הפרשנות המיתית, המצוי בכל הענף המרכזי של ספרות הקבלה באותה מאה. על מאמרו של ג' שלום הנזכר בראש ההערה ועל פיזור החומר שבכתבי יד קבליים ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, פרק ב; הנ"ל, "On Binary 'Beginnings'", עמ' 333-332; למיתוס התמונה ראו פדיה, 'שבת, שבתאי ומיעוט הירח'; למיתוס ולסמלים האנתרופומורפיים ראו באותו קובץ ליבס, 'מיתוס לעומת סמל'.

[133] לשויון יש, לשמחתנו, שני מימדים: באינסוף ב"השוואה הגמורה", למשל בראש ספר עץ חיים לרח"ו, להלן, פ"א, הע' 205, ומימד סוציאלי בקוסמוס ובחברה האנושית בחסידות אשכנז, (ראו י' בער, 'השויון הטבעי הקדמון') ובחסידויות אירופה

שווים לכאורה. ההשוואה עורכת את ייחודיותו המדויקת של כל אחד מצדי המשוואה המדעית בכדי לקבוע את האחדות ככלל או כקבוע הבלתי-משתנה בתוך המשוואה עצמה.

בעוד מושגי ההשוואה והשויון נמצאים בספרות העיון, מושג ה׳דת׳ בשמות הפרקים בא להחליף את מושג ה׳כלל׳, המתפתח במה״ח בעקבות מובנו בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים לכדי המובן המחזיק בכללי, באחד או באוניברסאלי כמצוי באופן מתמיד בהתהוות ובכל נאצל ונוצר, מתוך שהוא מזוהה כ״עיקר״, היינו שורש ותשתית לצימוח המתמשך והמקיף: ״והכלל הוא עיקר הכל״ (§30). מושג ה׳דת׳ משרת את חקירת מה״ח כספר דתי-מיסטי יהודי ועברי, והוא חוזר למובנו הראשוני כחוק וכנומוס, בעודו מאתגר את המובן הישיר של ה׳כלל׳ כמופשט בתוך נוחיותו של הדיון הפילוסופי. ה״דתי״ מופיע כאן ביחס לספרות א-נומית[134] בעיקרה. אמנם, אין דרך להבין את מונחי העמידה והישיבה בפירוש ס״י שבמה״ח ובחבורים המקבילים אליו ללא ההזדקקות לקביעתם כפרקטיקות בתפילה בספרות הרבנית, החוזרת ונמנית בקבוצת העיון בתוך לימוד עלים במסכת ברכות, פרק או משנה. ועם זאת מוקדש רוב הדיון במה״ח לעקרון הראשוני, בסוג החקירה השייך לאוניברסאלי. מעמד זה ניתן כאן גם לשפה - בהיותה מובחנת מן הלשון - בתחום שמות האלוהות, הסימנים וההגאים הכלליים. במושג ה׳דת׳ נבחן את מושג העיגול כצורה המייחדת את המוחלט בהיותו שווה מן המרכז אל כל צדדיו, את היחסים בין היחיד והאחד כ״מיוחד״ בהרכבתו הפנימית לבין המגוונים, כמו גם את מושג ׳המציאות׳, המבדיל את הנשגב כ׳אחר הקדוש׳ תוך שהוא מחייב גם את היציאה ממנו אל הנאצלים.

הקשרו הישיר והמדויק של מושג ה׳דת׳ בעבודה המוצעת לפניכם שייך ללשון ולא להלכות ולמנהגים שבעשיה הדתית וחוזר לשמושו של וולטר בנימין במושג 'Kanon' כ״אוסף כללים מחייב״. הקשר זה נועד לברר את מקומו של אוסף הכללים או ה׳ראשיות׳ כמישור הסימנים של השפה בתוך פעילותם המחייבת-היוצאת של הכללים בתוך הפעילות הלשונית. שמוש זה מקביל למושג ״תכונה פנימית״ שקבע ג׳ שלום במסתו היסודית על שם האל, שמותיו של האל ותפיסת הלשון של המיסטיקה היהודית.[135]

העבודה מיועדת לברר את תוכנו של מה״ח, ומציעה באופן רציף את לשונו ומושגיו לפי הדיונים בהם בו עצמו, בספרות קבוצת העיון ובמקורות הקודמים לשניהם. במקרים הנדרשים חזרנו על הוראתו של מושג או בטוי המופיעים במקומות אחרים או בהקשרים שונים בכדי לסמן את התוכן הזהה ואת הנוסף. שני הפרקים הראשונים מבארים את המערכות העצמאיות הנמצאות בסעיפים שונים, והפרק השלישי מבאר חתכים נושאיים בהגיה וביסודי המים והאויר. מהלך העבודה המוצע משותף בקוים אחדים למבנה הספר שלפנינו. הפרק הראשון מיועד לפרוש ולתאר סוגים שונים של מערכות וכלי השוואה. כאלה הם חמשה הכלים או המנגנונים הלשוניים במה״ח §2, המייצגים אופנים שונים של העמדת הכללי בתוך המאמר היוצר, בהחזקתם של שמות האלהות השונים מתוך הכרת מקורם המסודר והקבוע שבפסוקי התורה.

המאוחרות יותר, כפי שהעירתני פרופ' חביבה פדיה. לא בכדי שבים מבני ההכללה בקבלת ספרות העיון ובחסידות המאוחרת, עם התפיסות התיאיסטיות והפננתאיסטיות בשתי הספרויות.

134 מושג שטבע מ' אידל, הנדון בספרים מרובים. ראו למשל הנ"ל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 92-93.

135 ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 7-9. התנהלותה של החקירה הלשונית בעבודה זו אינו דומה לאופן החשיבה הדה-קונסטרוקטיבי. "אוסף הכללים המחייבים" מניח יסוד א-פריורי כנתון מראש וכבלתי-מושג, כמקור התוקף של ההתהוות הלשונית כאשר אינה באה עוד לייצג ולשקף את המקורי, אלא להנכיח אותו כצדה ה'אחר'. הדה-קונסטרוקציה, המגיעה עד ההבחנה, הפירוק והריסוק של הלשון למרכיביה הנפרדים, אינה מציינת כאן את נקודת הסיום של החקירה, אלא את האחדתו של המרוסק ביותר עם השלם ביותר של הלשון (במימד השפה).

מהלכים רבים בפרק זה מתארים אופנים שונים של אחדות, של חִבור בין המגוונים תוך שמירה על ייחודיותם, והוא מהלך שנתאר בסמוך במבוא כאקסטרוברטי, היינו יוצא ומתקדם. כך הוא ה״צירוף״, המופיע בספר בהקשריו של צירוף האותיות מבלי לנקוט בטכניקה הלשונית אלא בהקשרים המילונאיים של חִבור, התכה וזיקוק המסייעים להגברה ולחזוק האור הבא מתוך בירור, כלומר הבחנה-מְאחדת.

הפרק השני מעמיד את הכלל או ה״דת״ לפני ההשוואה, ופורש את הכללי שבעיגול לצד מערכות המדידה המדעיות בשיעור קומה ובבנין האלהות על גיוון צורתן (§17), ואת מעמדו של האל כאדון יחיד וכיוצר על מכונו, בהתאם ללשונות ס״י ובתוך פירושן כמערכות החקירה והלימוד כהתבוננות פעילה (§12).

שאלה החוֹצה מבני מחשבה פילוסופיים ומיסטיים, דתיים או לשוניים, היא השאלה האפיסטמולוגית הבוחנת את אפשרות החלתה של דרך החקירה בגלוי על הנסתר. הפרק השלישי אינו עוסק באפיסטמולוגיה, אבל מעונין בסוג דומה של שאלה. הוא מבקש לתאר את ההנחה היסודית במה״ח, המייסדת אופנים שונים של חקירה, של התהוות קוסמוגונית ושל יצירה לשונית, לפיה העקרון הכללי-הדתי נקבע כמכונן בתשתיתו של כל ערוץ התפתחות, היוצאת ומתנהלת על פיו. הנחה זו מאפשרת להציב ׳התחלות׳ רבות או ׳ראשיות׳ ויסודות שונים, ולבחון ולתאר את אופני התפשטותם המגוונים.

הנחה זו שביסוד הפרק השלישי מחלקת את תכנו ומתארת התפתחות בשלושה תחומים: הפונטי, בהתהוותו של כל הגה לשוני, המיוצג בסימן הכללי של אל״ף קמוצה הנוכחת בכל הברה ונקרא ״דבר״, כהתהוות רציפה מורכבת במבנה הכפול של הקול והרוח, העיצור-הקולי ותנועתו, כדרך שהם נמצאים באחדות-השנַיִם שבמקורם וכדרך שהתנהלותם מסבירה גם אופנים נוספים של התהוות מחוץ למימד הקולי. את השאלה העתיקה בדבר היציאה וההתפשטות מן ה׳אחד׳ מסביר מה״ח בנוסחה מתמטית מדעית המשתמשת בסימן אֿא. זהו סימונו של כל הגה במבנהו הכפול, הנמצא כלול עדיין בהגה אָ׳ הראשוני היחיד ועם זאת יוצא אל שני הגאי אָ׳ על דרך החלוקה המחזיקה בכפילות המקור ובכפילות הנאצלים באופן פוזיטיביסטי. סימן זה נמצא במקור הערבי של פירוש ס״י לרס״ג, כמו גם בתרגומו העברי הקדום בידי ר׳ משה בן יוסף הדיין, שנערך כנראה בתחילת המאה הי״ג בפרובאנס/לנגדוק. ספר זה השפיע השפעה רעיונית על מה״ח הן באיזון וב״שיווי האמתי״ בפירוש למשנת ס״י, ״חמש כנגד חמש״,[136] הן בתוספות מר׳ משה לענין המיצוע והקפת הספירות. העיונים בפתיחת הפה לאמירת אָ׳ מבטאים אף הם את הלכי הרוח בתקופה הנדונה במרכזים השונים של המיסטיקה היהודית: אצל ר׳ אלעזר מוורמס, בספר הבהיר יחד עם מעמדה של האל״ף בפירוש ס״י לריס״נ ובעקבותיו גם אצל תלמידו ר׳ אשר בן דוד. ההיכרות עם המרכזים השונים אינה מרמזת על שייכותו של מה״ח, אלא על מקוריותו ועצמאיותו ביצירת סדרת ה׳אחדים׳ בתוך תפיסת-ביניים של התיאוסופיה, בין האחדות החדה של ס״י ובין אחדות הכחות השונים בקבלה.

חלקו השני של הפרק, בזיהויה של יו״ד כמעין, מעונין לבחון את עקרונות הכפילות-המְניעה שביו״ד כמקיף וכאמצעי באותה עת, בתוך מודוס המחשבה השייך לנביעה ולהתגברות המתמדת שביסוד המים.

חלקו השלישי בוחן את המסורות השונות של מושג האויר, למן המחשבה המילטית, ספר יצירה

---

136 ולא, למשל, במשנת ס"י אחרת, "י' ולא י"א". מכאן מקומה של ה"השוואה" באיזון שבין הנאצלים לבין עצמם ובינם לבין המאציל באופן פוזיטיביסטי, ולא במאציל עצמו כמבטא את ההשוואה המוחלטת או אחדות הנגודים האינדיפרנטית. ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 179; פ"א, ליד הע' 245.

ופירושו של רס״ג לס״י בתרגומו העברי הקדום כמכוננים את הצבתו של האויר במה״ח כתשתית כללית הנוכחת בכל נמצא, בתוך מחשבה תאיסטית המפותחת גם כפננתאיסטית.[137] הדיון בצורת ״נבקע האויר״ ובהופעת הקול שבעקבותיה מיועד להציב את ההתפתחות הלשונית הפנימית במחשבה היהודית למן המקרא דרך גבירול עד להופעתו במה״ח כמייצג את הפריצה מן התשתית הקדמונית (המקבילה לתחום האין-סוף) באופן בלתי-משברי, בשונה מהבנתו של מושג הבקיעה כפי שנתקבל בפתיחת ספר הזוהר ובחקירותיה, בין המקובלים והחוקרים, שהצביעו על הכרחיותו של המשבר ביציאה מן המוחלט עם בקיעת האור מן האויר, השייכת גם לחסרונו המתמיד של האור כנמצא הראשון. במקום הקטסטרופה המיתית והתיאולוגיה השלילית מציעה העבודה את מושג התיאולוגיה החיובית כדרך לייצובו של המהלך הקונסטרוקטיבי כהסבר מקיף ופרטני כאחד.

מהלך זה בשלושת הפרקים משתקף גם במקורות הספרותיים המתוארים במהלכם: הפרק הראשון עניינו בפרישה של מקורות רבים ובבירור לשונותיהם מתוך חתירה לאתר את המקורות החוזרים ונשנים בהם נמצאים ההתייחסויות הקרובות יותר לדרכו של מה״ח בין שלל המקורות העבריים המחזיקים במושגים ובמונחים נפוצים. התוויתם של המקורות העיקריים למה״ח ולספרות העיון מתבצעת תוך הכרת ייחודם של כתבי הקבוצה עצמם ותוך השוואתם לכתבי ראשוני המקובלים בלנגדוק-פרובאנס ובגירונה, ולעומת המקורות הקודמים לתקופת הופעתה של הקבלה. הפרק השני מתרכז בעיקר בבירורים העולים מתוך מה״ח עצמו, בהתאם לאופיו של המרכז בשיטה שלפנינו, תוך דיון במקורות מסוג ספרות שיעור קומה השייכים לענינו. הפרק השלישי פורש מחדש ויוצא מתוך העיונים המפורטים במה״ח אל החבורים הקרובים אליו בשכבתה הראשונה של קבוצת כתבי העיון.

מושג ההשוואה הדתית מכוון כאן, איפוא, להציג מודוסים שונים של הכלת הכללי בנאצלים ושל החלתו באופני החקירה וההתהוות. הצבתו של היסודי כמייסד ושל הראשוני כמכיל את העקרון המערכתי או התכניתי והתכליתי בטרם ההתהוות מתאפשר בתוך מחשבת הסדר והסדרים הדתיים של ימי-הביניים. תקון המעגל כחקירה קונסטרוקטיבית מציבה את הסדר במוחלט כתנאי לרצף ההאצלות המעגליות ואת התקון ככינון המאמר הלשוני היוצר מראש ובהתחלתו באופן מתמשך ומתקדם. זו באה לאחר הצבתו של הטרנסצנדנטי כמחייב המסורתי בתוך היהדות הפילוסופית. אין זו אותה רה-קונסטרוקציה המחודשת של אופן פיתוחו של המיתוס ביהדות למן העת העתיקה ועד לקבלה, ולא תורה חדשה שאין לה מקורותיה. עם מקוריותה, היא מחדשת את התפיסה הדתית האמונית בתוך מהלכי החקירה המדעיים ובתור שיטה (תופעה) מיסטית חדשה. היא מתכוונת להציב מערכות שונות כשוות בערכן לאחד או לעקרון הייחודי, ולהשוות בין הנגודים, במישור האופקי כמו גם בציר האנכי, שלא בתירוץ הפרדוכסלי, אלא הפארא-דוכסלי[138] כמאוחד עם הלוגי, המציב את האמונה כתנאי להתפתחות הרעיונית, הנגלמת מצד ראשה בתבניות התיאוסופיות ויוצאת אל הסדרים מתוך כינונם בכל שלב.

---

137 באפיון המערכת הדתית של ספרות העיון כתאיסטית דיוני עוקב, כאן ולהלן, אחרי קביעתו של ג' שלום, *Origins*, עמ' 347. את האפיון הפננתאיסטי הציע מ' קלוש, *Two Texts*, עמ' 25 בהע' 11. וראו גם פ"א, ליד הע' 600.

138 להלן, הע' 197.

שאלת מקוריותם של ספר מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו מַבחינה בתורה סדורה, בכתיבה המשתמשת במושגים מדויקים וקבועים, ויוצרת סכימות קבועות, שיטתיוֹת ומרובות, גם אם שונות זו מזו. שאלה זו שייכת גם לסוג השאלות של הופעתה ההיסטורית של תנועת הקבלה; ככל שניתן לדבר אודות כתבים אלה בהקשרה של הופעת הקבלה, הרי שהמערכות המגוונות מופיעות בשלמותן ובגִבושן המלא, כלומר כמערכות אונטולוגיות ומערכות מושגיות השומרות על עקביות ועל התאמה פנימית כל אחת לעצמה, כבר בשלב הראשוני של הופעתן. לא היסוס יש בריבוי המערכות שבספר זה ובחבורים הקרובים אליו,[139] ולא שלבי התפתחות רעיוניים ונסיונות קולמוס נמצאים, לדעתי, לפני מה״ח, שהוא מן החבורים הראשונים בספרות העיון. שיטתו של מה״ח כוללת מושגים המתאימים לתהליכים בשלבים שונים של האצילות, המתוארים כמערכות שלמות בפני עצמן. לא נקלטו כאן מושגים שאינם מצויים ברצף אחד של תהליכי אצילות ויצירה לשונית, על ריבויו וגיוונו, בכדי להתאים תורה חיצונית לזו של הספר, או בכדי לתלות את אנונימיותו במקור סמכות. ספר זה החתום כקרבן, מוקדש לתיאור הדרגות הפנימיות והקדמוניות באלהות ובו נקדש.

הדיון בספרים ובמסורות שעמדו לפני מה״ח מאתר בדרך כלל את עיבודם של מונחים מסוימים, חלקם מצויים במגוון רחב של סוגי ספרות עברית ומתורגמת, בדרך המעניקה להם משמעות חדשה ואחרת באופן ניכר, בתוך הסביבה הרוחנית של הפעילות המיסטית הנודדת שבפרובאנס, שנוצרה מתוך סביבת הלימוד בבתי המדרש באיזור זה, שעיונם התלמודי, המדרשי-מיסטי והפילוסופי, עם התמיכה במפעלי התרגומים, הובילו ליצירתה של תורה קבלית חדשה.

תורה זו נוצרה מתוך השפעות מגוונות, ובהן נדון להלן. נעיר כאן רק על אופיה של ההשפעה אותה אנו מבקשים: עיקרה יבוא על דרך תיאור התפתחותו הלשונית של מושג מסוים, שרש עברי, מלה או ביטוי, בשני צירי החקירה הראויים לכך, הדיאכרוני והסינכרוני, ובצד זה יבוא התיאור הרעיוני בעיקר מתוך הספר עצמו והחבורים הקרובים אליו.

פעמים רבות נקטתי בדרך הפרשנות, אף שאינה מצויה הרבה בספרי המחקר. דומני שהיא הדרך הראויה להבנת תוכנו של הספר, שהיא עיקרו וגבולו של הדיון המוצע להלן. המערכת של ספר מעין החכמה נותנת עצמה להתפרש, במובן שהיא מהווה סדר קבוע ומוכן מראש, המזמין את דרך העיון בו. מבניהם השלמים של הסעיפים והתאמותיהם למערכות סעיפים שונות מנחים את דרך הפירוש שאינו אלא פירוט ופרישה. בדיונים הרעיוניים והכלליים לא אכחיש שמצאתי סמך פעמים אחדות בהגותו של וולטר בנימין, שעבודתו המחקרית ב׳מוצאו [*Ursprung*] של מחזה התוגה הגרמני׳ מקבילה לעבודתו ההיסטורית של חברו גרשם שלום, *Ursprung und Anfaenge der Kabbala*,[140] המהווה בסיס לדיוננו כאן ב׳ראשיות׳, ההתחלות

---

[139] בנגוד לטענתו של ג' שלום, *Origins*, עמ' 326, בענין חוסר השיטתיות או ההססנות של "חוג העיון", טענה שעקבותיה נרשמו בעבודתה של מ' לניר, תפישת האין סוף. ולעומתם ראו מסקנתו של גרוצינגר, 'Handling of Holy Traditions'.

[140] וראו על האחרון אידל, ''On Binary 'Beginnings', עמ' 319-321. ראו להלן, למשל פ"ב ח"ב, הע' 73; פ"ג ח"ב, הע' 6. להנחות יסוד של בנימין המשמשות כאן ראו גם פ"ב ח"ב, הע' 136; פ"ג ח"א, הע' 5. ספרו של שלום מציג את מרכזי הקבלה השונים המהווים נקודות התחלה לרצפים שונים בתולדות הקבלה. ספרות העיון מתוארת כעצמאית ומקורית, ופחות נדונה בתורת מקורותיה. תרגום הולם לשם ספרו, בעקבות דיונו של אידל, יהיה כאן 'ראשיות הקבלה', משום שהוא מחזיק הן את ההיבט השרשי-המתווה של הראשית כ'archai', הן משום שהוא מהווה הרחבה לספרו הקודם של שלום, 'ראשית הקבלה'. נקודת הראשית או המוצא של מה"ח מהווה נקודת התחלה רק עבור ספרות העיון עצמה ועבור החבורים הבודדים

והמוצאות, כמודוסים של היסודי, כמו גם נטייתו של בנימין להציע את אפשרות ההנכחה של המקורי בלשון, באמנות וביצירה המגוונת. השניים שותפים בהנחות יסוד ביחס ללשון, על 'תכונתה הפנימית' ועל 'אוסף הכללים המחייב' שהיא ערוכה לפיו.[141]

במונח "השפעה" אנו חוזרים לתיאורו של גרשם שלום, שביקש את "השפעתו" של גבירול על הספרים מסוג ספרי העיון לא בשאילת מונח בודד או בהבאת חרוז, אלא בעיבוד דברי גבירול לתוך "תמונה פיוטית וציורית" המשקפת את תפיסתם שלהם.[142] לא כל רשימת מושגים הכוללת את השם "אויר קדמון" ונערכת בפירושי עשר ספירות מפוזרים שייכת לקבוצתנו.

אזכור חולף הוא יסוד לתיאורו של מ' ורמן את השפעתו של החכם ר' משולם הצדוקי על ספרי העיון ומה"ח בכללם, בהיותו מחזיק במושג "אויר הקדמון" המצוי בלבו של החדוש הקבלי של מה"ח והספרים הקרובים אליו.[143] דיון מפורט בשתי המסורות בתוכן נזכר שמו אין מקומו כאן,[144] ונעיר רק על אפשרות השפעתו: האם חכם מקובל זה, שאיננו יודעים אודותיו דבר מלבד ריחוקו מכל מרכזי הלימוד הידועים לנו בפזורות היהדות מאשכנז ועד ספרד בתקופה זו, שהמסורת הקצרה משמו מצויה בתוך רצף מסורות שיש לתארכו לשלהי המאה הי"ג, בסמוך לדברי המהר"ם מרוטנבורג, ר' פרץ מקורביל בן זמנו והרמב"ן "זצ"ל", הוא מקורה של התורה המפותחת במה"ח ובספרי העיון אודות הדרגות הקדמוניות?

במסורת אחרת משמו, דבריו מחזיקים מקבילה חשובה ל'מדרש שמעון הצדיק', ואמנם אפשר לחשוב על היותם מקור שעמד לפני בעלי המדרש ההוא, שהסמכתם של תיאורי הכחות לפסוקי המקרא נראית כעריכה מוקדמת ביחס להיעדרם בנוסח החבור כפי שלפנינו. מכאן יש לצמצם את השפעתה של המסורת המובאת משמו לדיון בקטע יחיד זה, שהשפעתו ניכרת גם בחבורים אחרים של ספרות העיון. חקירת כיווני ההשפעה שבתוך ספרות זו עצמה יוצאת אף היא, פעמים רבות, אל האין-מוצא, ולא מצאתי דרך לקבוע את קדימותו של חבור אחד למשנהו (מלבד במובאות ובציטוטים), והקבלתם הרעיונית של החבורים בקבוצה זו מאפשרים את הופעתם הבו-זמנית של מערכות תיאוסופיות מרובות ושיטות רעיוניות מקבילות, שאינן סותרות. על דרך זו יש לשקול גם את החבור הקצר המובא בליקוטיו המאוחרים (כנראה מסוף המאה הי"ג) של ר' משולם הצדוקי, המקביל לקטע ממדרש שמעון הצדיק ואולי הוא כעין נוסח אחר שלו.

בדיונים הבאים בספר מעין החכמה ובחבורים הקרובים אליו, ספרות המציבה שאלות רבות, חתרתי לבירור תוכני בסוגים שונים של התהוות יוצרת ודיון פרשני בתעודת הספר, בתוך שאלות ספרותיות והיסטוריות השייכות לרצפים של 'מעיינות חכמה' ופחות בזהותם של המעיינים ובשאלות מוען ונמען. הדיונים התוכניים נפרשים בתחומים שונים שבהם מוצבים ה'מעיינות' כמושאי מחקרם של היוצרים, בטבעם השיטתי המיוחד של היסודות (כל עוד מציין בטוי זה את איחוז הקצוות), בהיבטים

שהושפעו ממנה באופן ישיר בעיסוק המרכזי בסודות השמות האלהיים והאותיות, למן המחצית השניה של המאה הי"ג ואילך.

141 להלן, פ"ג ח"א, הע' 9. לדברי ג' שלום ראו הנ"ל, 'The Name of God', עמ' 60-61. ליחסי המקור וההתחלה ראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 6.

142 שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 41.

143 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 44 הע' 33, 36, עמ' 47 הע' 52, עמ' 142, 154, 163, 178, ובעיקר עמ' 202-210. מ' אידל הציע שאולי כינויו היה 'ר' משולם צרפתי' ונשתבש כפי שמביא ורמן, שם, עמ' 205 הע' 40.

144 ראו לעיל, הע' 128.

הגיאומטריים כמו גם ביחסי שפה ולשון, כל עוד הם מסמנים את ההפרש שבין מקור ומעין.

כאשר משייך המדרש ׳זרועי תורה׳ המשולים לאותן מעיינות לר׳ עקיבא, כבפתיחת המבוא, ייתכן שחוזרת הלשון לזרעים ונקודות באותיות או זרועים השתולים* כנבטים וכסדקים.

תחום הסוד השייך לתמונה שאצל ר׳ עקיבא הוא אחד מארבעה ראשים בתחומי היסוד של ד׳ חבריו הנכנסים לפרדס והיוצאים לשאלות נוספות ואחרות, במיתוס ובריטואל של בן עזאי, במרכבה ובמורכבות של הריבוי שאצל אלישע ובצפיה בקוסמוגוניה אצל בן זומא.**

בסוג העיוני האקסטרוברטי* אני מבקש לברר את הלשון בה מתבטאת זהות המיסטיקן כשהיא מוחצנת או מושלכת ממנו והלאה. במסגרת זו אני מוצא כי פעולת הריקוע את ההידוק המתבצע במישור או בחומר חיצוני לכאורה לזהותו העצמית של המיסטיקן, ומרחק זה מאפשר התנהלות עצמאית של המצע לעומת התודעה העצמית המוגברת, המותנית בביטול עצמי בתוך שהיא נעשית מפעילה של הכחות או היסודות השונים. טבעה של החויה האקסטרוברטית עסוק פחות בבדיקות הנסיון של ערוצי התקשורת** ויותר בשדה התכנים, כלומר בפונקציות של הצופן והשדר.

בדיוני עולה פונקציה מכוננת ראשונית נוספת, הקובעת את יחסי התקשורת בערוצים פתוחים באופן מתמשך. ״הפונקציה של הריקוע״ מציבה ומכוננת את הקשר הרצוף בין הנקודתי, האות או התיבה, בתוך התמונה או השם ולתוך הסדר היסודי, התשתיתי, ביצירת השיכוב והכפילות ואיתה גם הראשוניות. התבנית הדיאלוגית מיושמת בהצבה של כל מושג במארג התבניתי של כל סעיף. ההרכבה הבינארית מתבצעת בשלב הראשון של המפגש, ומטעינה את המאורע של הכתוב ביחסים שניתן לכנות אי-שניוניים, באופן שאינו מצריך יצירת קשר מחודשת. התבנית המהודקת מאפשרת לְדבר בתכונות היסודיות של הדבר כנקודות מוצא. ייתכן לומר שלפי התבנית הבינארית נכנס ויצא ר׳ עקיבא בפעם אחת או בצעד אחד, בשם ׳שלום׳.

* ראו רד"ק ליש' סא, יא, המוסיף להגדרות אלה גם את תכונת ההתחדשות המתמדת. וראו להלן, לבטוי "שנברא מעצמו".

** ראו י' ליבס, חטאו של אלישע.

* דברי עוקבים אחר דיונה של פדיה, המראה והדיבור, עמ' 42-43.

** "הפונקציה הפאטית", לפי יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה', עמ' 143, כמו גם הפונקציות של מוען ונמען. עיינו גם בדיונה של פדיה, משבר באלהות, עמ' 5, בשאלת ישום התאוריה הבלשנית של יאקובסון לחקר המיסטיקה היהודית.

ו. מבוא רעיוני–חוויתי–תיאולוגי

פתיחה - המעגל: שאלות ראשוניות

ספר מעין החכמה ניתן לקריאה בשני אופנים, מראשו ועד סופו בתור תיאור קומת האלהות, באופן קוי, וממרכזו כלפי שני הפנים: מראשו אל המרכז וממנו לקראת סופו, באופן מעגלי. את תכונת המעגל נתאר כנביעה והתפשטות מן המרכז הכפול ופחות בצד היקפו. התקדמות האורך, מראש ועד סוף, קובעת את גבולותיו. קריאת הרוחב, אל המרכז וממנו, קובעת את סגירותו כמערכת מחזורית. בידול זה אינו אלא מפתח לפתיחות וליציאה, כתכונתה המהותית הפנימית של היצירה.

מן המרכז ולחוץ: המהלך הקוי והמהלך המעגלי במבנה הספר

הניסוח החוזר בסעיפים 35 ו-38[145] מסמן את אמצעיתו של הספר, וכפילותו של הניסוח בשני המקומות מצביע על אפשרות קיפולו של הספר, המתחלק מאמצעיתו כלפי ראשו, לענין החקירה היוצאת מן המוחש והנתפש אל המושכל ואל הכלל, ומאמצעיתו כלפי סופו, לענין החקירה היוצאת מן ההשגה האחדותית כלפי הופעותיה כפי שנתפשת ונפרשת במערכות שונות; ביניהן מיוצגת עמידתו של משה על חקירה כפסגת ההשגה.[146] אפשר שמרכזיות זו נובעת גם בעקבות הצבתה בפתיחת ספר המדע בידי הרמב״ם, הלכות יסודי התורה א, י.[147] בניסוח הכפול, מיוצגים שני המקורות, המעיינות הנובעים מן ״האויר שאמרנו״, ה״מְחוּשָּׁךְ משני עניינים של שני מקורות / הא׳ היה נובע אורה״ והשני הנובע חשכה (§ 35, § 38).

לפי השקפת הספר, משה מֵראה את התבנית היסודית המאפשרת תיאולוגיה חיובית, שבה מתגבר כל צד יחד עם רעהו, בינאריות-מאחדת אי-שניונית יסודית המקיימת כל אחד משני הפנים בשיאו, ובכך מאפשרת נביעה והבעה מתמידים. שאלתו של משה ותשובת האל מצויים במוקד הענין התֹכני של הספר, והבירור כיצד מתאפשרת שאלתו, באיזה אופן היא עולה וכיצד היא מתקיימת ועומדת, מאפשרים את הצבת החקירה, כאופן פעולה מיסטי השייך לתחום אופן הפעולה של השאלה, כעיקר ענינו של הספר. סעיפים 36-37 שבהם השאלה והתשובה מצויים אף במחצית הכמותית של הספר.

נפתח, לאחר האזהרה שלא לחוש ולמהר ״לחקור עליו ולעיין בחקירתו״ (§ 36, כלומר: להציב את קו הגבול של החקירה ולהעמיד עליו תצפית מתבוננת)[148] במרכזו, המצביע על הדירוג הכפול של ה׳עניינים׳ וה׳מקורות׳ ועל תבניתם הכפולה בניבעת האור ובנביעת החושך. כל אחד משני ההפכים שלכאורה מתגבר

---

[145] החלוקה לסעיפי הספר משלי, על פי נוסח הפנים שנקבע במהדורתי, וראו להלן.

[146] לענין סעיפים אלה והקיפול ראו גם להלן. חלוקה ראשונית של הספר לשני חלקים הציעו ג' שלום ומ' וורמן; שלום ייחס את החלק הראשון לפירושים על השם המפורש ואת החלק השני לעיונים בקוסמולוגיה, *Origins of the Kabbalah*, עמ' 332-331, אך עיונים בשם המפורש ובקוסמוגוניה מצויים בשני חלקיו. ורמן חזר על קריטריון זה כבסיס להבחנה בין שני חלקיו של הספר, והוסיף את קשריהם הפנימיים של שני החלקים בהפניות הפנימיות שבספר, והציב תבנית מתמטית זהה שעל גביה נבנים שני החלקים, מן ה'עיקר' או האפס כתשתית ועד עשרים וששה, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 197; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 147; המספר כ"ו מופיע רק במחציתו השניה של הספר, כפיזורו של שם הוי"ה לכ"ו מקורות, מה גם שתבנית מתמטית זו, הבנויה על פי רצף ליניארי, היא רק ייצוג מקרי של התבנית המעגלית שהיא תשתיתו של הספר, ועל כל פנים אינה מייצגת את התבנית היסודית על פיה נעים שני חלקיו.

[147] להלן, הע' 182 ולידה.

[148] השוו דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 48, 56.

כפי יסודו ותכונתו: האור מתגבר באויר, ההולך ונעשה דק באוירו, החשך מתגבר בצד האחור, ההולך ומתעבה בחשכתו; במונחי ספר יצירה, 'אויר שאינו נתפש' וחושך שיש בו ממש. קיומם הבו-זמני של שני היסודות מתקיים בדרגת האחד, בשאלת יחידותו של האל וקדושתו, ומוצא בו את ייחודו בבלעדיותו החורגת מהשגה ואת ייחודו הפנימי המורכב משני האברים המנוגדים בהתגברם.

משום המקבילה הפנימית המתקיימת בניסוח השווה שבסע' 35 ו-38, ניתן להעמיד אותם זה על זה, להבדיל את הענין שבסע' 36-37 מיתר חלקיו של הספר, לסמן את הכפל שבגבולותיו, המעיד גם על תכנו, ולסמן את אחד השינויים המשמעותיים שבין שני החלקים הנוצרים מקיפולו זה של הספר: סעיף 35 מגיע לניסוח הזהה בענין קיומם הבינארי-מאחד הבו-זמני של שתי הנביעות מתוך מניית הנמצאים וההשגה וההבנה מהו אותו יסוד המוכרח להתייצב בראשם, מתוך מניית "אלו הדברים שזכרנו למעלה" המורים על קדימותו של האויר לבריאת כל המנויים במערכת הקוסמולוגית המפורטת משמים העליונים ועד שקצים. סעיף 38 מגיע לניסוח הזהה בענין שתי הנביעות מתוך תחילת התבוננותו של משה באור [נ"א באויר] הקדמון.

קיפול זה שהצענו מאפשר את העמדת הכפל כתכונה היסודית של עיקר המאמצים העיוניים המתועדים בספר. אין הכוונה להפיכת סדר קריאתם של הסעיפים מאמצעיתם לתחילתם, ולא להקבלה בסדרם של שני החלקים, אלא להעמיד שני אופנים מקבילים של חקירה ושני עיונים מראש הספר עד אמצעיתו, ומאמצעיתו לסופו. המישור הראשון מעונין לדעת ולהשכיל בענין האחד המורכב מאחדות בינארית; מרכזו של הספר מציב אחדות של אור המתגבר כלפי ראשו, לצד הפנים, ושל חשך המתגבר כלפי מטה, אל הנבראים; מישור העיון השני מעונין בבריאה, בחלוקה, בפיזור ובשונותו של כל מצוי.

"כדי לכלול שני דברים באחד" — השיטה הבינארית הרציפה בהוצאתה ובהֲשָבתהּ-היוצאת של המערכת הלשונית

השפה הבינארית מאפשרת את נוכחותם הבו-זמנית של שני הקצוות, המתפקדים בה כשני האיברים היחידים. צירופם מאפשר את כל גלגולה של הלשון, הטמונה בהכרת הכרח העמדתם השניונית-המאחדת המתמדת. באופן זה מתאפשרת בו-זמניותם של ההשבה וההוצאה: שני התהליכים, שהם גם גבולות פעולתו של המיסטיקן, זהים באופן התרחשותם ויוצאים ל"דבר" אחד.

העקרון המנחה את החתירה המיסטית ומתגלם באופנים ובהקשרים שונים מעונין "לכלול שני דברים באחד" (21§). עקרון זה מתקיים בצד ההשבה, ההפשטה והכינון של היסוד המאחד המצוי בתווך בין נפרדים-לכאורה, ובצד החילוץ וההוצאה של העקרון המאגד כנוכח בתוך הריבוי. בדרך זו מתאפשר הרצף המהותי למן המופשט והכללי ועד המסועף והפרטי. המרכז מתגלם בפיתוח משנת ספר יצירה, (ו, א), "א' חק מכריע בינתיים", הברת אל"ף פתוחה או קמוצה, המהווה תשתית קבועה ובלתי משתנה לכל תנועות הלשון. אל"ף זו אין ביסודה אלא "שני דברים", ואלו מאפשרים את ריבויה וגלגולה, ואת השבתם לאותה אל"ף, "כדי לכלול שני דברים באחד".

סעיף 21 מתאר את אופן ריבויה של אל"ף בקמץ בטרם הגייתה, בפתיחת הפה לאמירתה, מאחת לשתים, לארבע ולחמש אותיות אל"ף קמוצות, בדרך של הוצאת כל אל"ף יחידה לשתי אותיות אל"ף, המהוות מערכת שלמה של קול ורוח בתוספת ה"דבר", הוא א', שביניהן. ההוצאה, והמציאה שבסופה, כרוכות

בהכרת ה״דבר״ המצוי בתווך שבמורכבות השניונית המאוחדת, אם בכפילות שבאל״ף עצמה ואם באיחודן של קול ורוח. הכרה זו בנוכחותה של האל״ף הסמויה, או ״האויר״, היא המאפשרת את ההוצאה לכדי ריבוי.

ההוראה ״והשב אותם לשנים כדי לכלול שני דברים באחד״ (שם) מתקיימת בדרגה הרביעית, שבה מסודר מרובע האל״פים כבנין שלם, ומאמצעיתו, כמובן, מתרחשת ההוצאה לאויר. הוצאה זו היא באחת גם השבתם של דברים כפולים לאחד.

אל״ף זו חורגת מגבולה של הלשון, ממערכת ע׳ או ע״ב השמות, ויוצאת מתוך רצף ריבוים כע״ב ומצויה על גביהם כעקרון-על המאגד את התשתית הכוללת-כל, כיסוד החסוי שבמערכת (אף שהיא שייכת גם למבני המונאדות כ׳אחדים׳) הנמצא בתחום השפה האוניברסאלי. במידה שווה היא מצויה מחוץ לרצף המעגלים המרכיב את תמונת האלהות, בהיותה העקרון החתום הנעוץ בתשתיתן של הנקודה והמעגל, אות יו״ד ומעין, שבה כבר מתגלה הכפל כענין מובחן. בדרך זו מצטרפים ציורי היחסים בין אותיות אל״ף ויו״ד לציורי מרכז המעגל והיקפו. תהליך זהה מכוון להוצאתם של עשרה דברים, בתוך חילוץ כפילותם של שני דברים מדבר אחד, ולהשבתם של שני היסודות הכפולים שבתשתיתו של המעין אל מקורן, הזהה למורכבות הפנימית והמיוחדת המאפשרת את תנועתו המתמדת של המעין ועם זאת אחר ממנה וחורג מסדרת ההאצלות דרכה היא מתגברת. השיבה וההוצאה, כעקרונות המנחים את תיאור המערכות הלשוניות, האונטולוגיות, האפיסטמולוגיות והקוסמוגוניות, מאוחדים, בהשאלה, במערכת פעולת הנשימה (המיסטית), שבה השאיפה והנשיפה מנכיחות את שני החללים שביניהן, ומונעות מכחם.

היציאה מן האחד אל הריבוי כגבול המספר עשרה והשיבה אל האחד מתגלים במבנים אונטולוגיים שונים, שבהם נרשם, למשל, יחס זהה בין האחד והי״ג, בין כ״ו המקורות לשם בן ד׳ אותיות ובתוך מערכות של חמשה אברים, שמונה, תשעה או ששה. בכך חורג העקרון הבינארי מתשתית הפרשנות לספר יצירה וממערכות המונאדה והדקאדה שהוא מציב, או מאפשרות הריבוי האינסופי בכפולות העשר כפי שמציבים פרשניו הפילוסופים. מאידך, מופנמת ומפותחת כאן תורתו של ספר יצירה הבונה ומתעד את השיטה המדעית כבנין, ואחר שב ומשיב את הבנין לאחדותו העקרונית בכדי להעיד על אחדות האל ולהנכיחה.[149] בספר ׳מעין החכמה׳ ניצב האחד כראש ותכלית לידיעה ולעיון האיחודי שבמחציתו הראשונה, וזכירתו המתמדת באופן איחודו כבלימה בכפילות המאחדת עם ההתגברות קובעים את הכח המחולל, יוצר ומוליד, הגנרטיבי,[150] שבריבוי ובעיון המאחד שבמחציתו השניה.

החתירה אחר העקרון היסודי השניוני כהסבר כולל ומְאחד ליצירתיות הלשונית והתיאוסופית במה״ח ובהתאמה לדיון ההיסטורי

חלק זה שבמבוא מבקש להתחקות אחר העקרון הראשוני והתבנית היסודית המאפשרת את יצירתיותו של ספר מעין החכמה, ובתוך כך מבקש אחר הסבר מְאחד, הכולל את התבנית התיאולוגית שביסודו של ספר קבלי אנונימי זה, את התבנית הספרותית שעל פיה בנוי הספר כיחידה אחת חצויה וכיחידות סעיפים

---

149 ראו ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה. הכיוון והכוונה הפותחים בריבוי העשרה ומסיימים באחד ניכרים למשל בס"י פרק א, ליבס, שם, עמ' 35.

150 ליבס, שם, עמ' 31-32.

נפרדות-לכאורה, ואת התבנית הלשונית היוצרת המתגלה בנוסחאות הלשון ובנוסחאות שלבי העיון המיסטי. הצבתו של עקרון זה כראשוני שייכת למגמה ייחודית בספרות החבורים האנונימיים הקרובים לספר מעין החכמה החותרת לעיון מורחב בשאלות התשתית, יסודות ההאצלה והבריאה המטאפיסיים והלשוניים, ולכך מכוונת כותרת המשנה של עבודה זו.

הסבר מְאחד מסוג זה לא יוכל להסתפק בקביעת התיאוריה שלפיה עשוי להתנהג המצב הראשוני המיסטי ללא משיכתו לארכם של מבני חשיבה, רצפים של התפתחות רעיונית היסטורית ומבני עשייה דתית, בתור מבנה הכולל את התבנית המעגלית (החורגת לכאורה מן הרצפים הליניאריים) בראשו, המכוונת כבר לתכליתו אשר ב״תקון המעשה״ (§ 59); עליו לכלול הסברים שונים השייכים לתבנית הבינארית כתבנית מארגנת, על צורותיה השונות ועל הדרגות הראשוניות ומחוצה להן שבהן היא מופיעה, הקובעת ביסודה את פעילותם המקבילה, הבו-זמנית, של שני יסודות ראשוניים, כפולים, מנוגדים או בני אותו הסוג אך בעלי שונות היראכית, באופן שבו כל איבר, צד או קצה נגודי מתקיים בשיאו, מבלי לבטל את רעהו אלא בתוך התגברות הדדית.

התבנית היסודית המונחת בתשתית העיון של עבודה זו חורגת, איפוא, מכל מבנה מערכת מסוים; העשיריה, המעגל, הי״ג או התשיעיות, הרבוע ואפילו האחד, אינם תכלית העיון, אלא במידה שהם משקפים את התבנית הדו-פנית, הבינארית-המאחדת.[151] לעת עתה נחתור אל מיצויו של העקרון השניוני העשוי לבוא לידי ביטוי בהסברים היוצאים מתוך תיאור שיטתו התיאולוגית של ספר ׳מעין החכמה׳ וחורגים ממנו.

ובכן, מהו ה״דבר״ העומד ביסוד עבודה זו, החורג אף מסימונו של ה״דבר״ שבתשתית החקר של הספר שלפנינו? ראשית הגדרתו על דרך השלילה: הוא בלתי-קונפליקטואלי בעליל ומעבר לדיכוטומיה ולדיאלקטיקה. הוא דבר אחד המורכב משניים, שאין ביניהם מאבק, אף שלעתים רבות מדובר בשני נגודים, הפכים או קצוות מנוגדים. אין בו מקום לכאוטי, למשבר או לנתק: התשתית הדו-פנית מאפשרת ואף מחייבת את קיומם הבו-זמני של מלאות היש המוחלט המצוי מחוץ להשגה (פני האל) לצד היש המפורט והמתרבה; ״התחלה מוחלטת, כלומר נוטה לשחזר את הרגע הראשוני, את השפע של הווה שאין בו כל שמץ של ״היסטוריה״.״[152]

הגדרתו הראשונית של המבנה המעגלי: כפל הפנים במרכזו כמניע-כל

צמדי היסודות המצויים במרכז המעגל עשויים להיות זהים זה לזה בכפילות, כמו גם כחות מנוגדים הפועלים בהסכמה או צמד של דבר ויתרונו, כעין היראכיה ראשונית המתקיימת בגבולות הדיאדה. אפיון

---

151 שאלת ריבוי המערכות בספר מעין החכמה עצמו חוזרת לשאלת ריבוי המערכות בספרות חוג ספרי העיון ומה"ח. ראו גרוצינגר, 'Handling of Holy Traditions', עמ' 251-252, ושם עמ' 254 אודות תפיסת ריבוי המסורות בחוג זה כדרך להבעת הרעיון, הניאופלטוני ביסודו, אודות ריבוי דרכי ייצוגה של המהות האלהית, הנותרת מאוחדת בתשתיתה.

152 אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית, עמ' 72. בהקשר המעגלי ראו מוזס, ולטר בנימין ורוח המודרניות, עמ' 91-112, בפרט עמ' 98 לאפיונו של מהלך המחשבה המעגלי כ"חזרה עצמית ללא הרף" לעומת התקדמות על ציר ליניארי. בהקשר ההרמנויטי היהודי ראו וולפסון, *Alef, Mem, Tav*, עמ' 64, בעקבות פסיקתא דרב כהנא, פסקא יב, ה, כא, לחזרה המבורכת של לימוד התורה בכל עת כרגע נתינתה בסיני; שם, עמ' 72-73, אודות התפיסה הקבלית והמחקרית בדבר האלוהות וההאצלה כמצויים כזמן שאינו-זמני, intemporale tempus, כנצחיים בהכלת כל הזמנים. וראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 6.

ראשוני של המשותף לכל הצמדים ענינו בהיקף המעגל: הבנת המחזוריות ושרטוטה, ראשית כסימון גבולות הדינאמיקה הפנימית של שני היסודות הפועלים בתוך מחזוריות, ולאחר מכן סימון גבולה ביחס למצוי מחוצה לה: הרצף הליניארי, ההיסטורי, כמו גם הדיאלקטיקה, הדיכוטומיה, או כל כח זר המצוי מחוץ למערכת שבתוך המעגל. מערכת זו פועלת כאורגניזם: כל תנועה או איכות באחד מצדי הצמד משפיע באופן קוטבי על רעהו, גם כאשר מדובר בצמד שבין שני זהים.[153] סימון היקפו של המעגל מצביע, קודם כל, על הדינאמיקה הפנימית האורגנית המתרחשת בתוכו, המונעת מכח התגברותם וצמצומם של השניים, ומשום כך אינה זקוקה לכח אחר שיניעהּ; רק לאחר מכן, מסמן ההיקף את חריגתו של המעגל ממחזוריות הזמן והחברה. העגלת מעגלו של חוני אינה מסמנת בתחילה את בידולו מן החכמים, או ממחזוריות הדורות;[154] סימון המעגל המאגי מתפקד כאמצעי הגנה, כסימון השטח הפרטי, שבתוכו אין יכולים לחדור כחות חיצוניים, שדים או כל כח שאין מקורו בקדושה;[155] אך זה האחרון אפשר לציירו גם במרובע, למשל. קו ההגנה של המעגל אינו מותנה בצורת היקף מסוימת, אלא בצורת המרכז וממנו.[156] סימון המעגל מגדיר את גבולות השיח הפנימי המתקיים בתוכו, בין אדם יחיד[157] לאלוהיו (בקשר אורגני, כבן אצל אביו), או בין שני כחות כפולים או מנוגדים בפנימיות המחשבה האלוהית.

סימון תחומו המעגל אינו מופיע בהצבה הראשונית של צמד היסודות, ורק בסיומו, בחתימתו ובהטבעתו של המעשה הוא מופיע כטבעת, כהיקף. אך הוא חיוני לכינונו של השיח הפנימי, הדינאמיקה הבינארית, כמערכת המתקיימת לעצמה ומונעת מתוכה, בגבולות ההויה הדו-פנית, וככזו גם בלבדית ובלעדית, ועל כן חורגת מן הנראה והמוחש והמושכל; ככזו, היא מצויה במימד על-זמני, המקפל ומכיל בתוכו את הזמן כפוטנציה, יותר מאשר מימד א-זמני (הוצאתו של מימד הזמן מן התיאור שלהלן מותנה גם בגבול הדיון המצוי בספר, שבטרם הופעת המאורות כסדר זמנים);[158] ככזו, גבולה (המסומן או הבלתי מסומן) מציין את האחר, הנבדל, שרק מציאותו בנמצא, השלם הפשוט.

המעגל כמחזוריות פרוגרסיבית לאור 'השיבה הנצחית' - הצעה

ההיבט העל-זמני של המעגל מתואר לאורך מחקרו של אליאדה, 'השיבה הנצחית'. פירוטו והשוואתו של מנגנון הארכיטיפים-המיתוסים-הריטואלים לתבנית המעגל שלפנינו מצויים מעבר לשיח הנפרש בחבור

---

153 זהו העקרון היסודי של ה-wuji, המעגל המוכר כהיקף הצמד yin-yang, אחדות הניגודים המשלימים המאוזנת. כסימון המחזור, מציין המעגל, למשל, את הזמן השלם של היממה, שבו ככל שמתגבר יסוד היום כך מתמעט הלילה, ולהיפך. בהתאם, המעגל מוגדר על דרך השלילה, כלא-קוטבי המכיל את הקטבים, ועם זאת מוגדר כ'קוטביות העליונה' (taiji). הצמדים שלפנינו כוללים גם כפילות פשוטה וכפילות היררכית, והטיפול בהם מתוך הפילוסופיה הסינית אינו מספק מענה כולל.

154 הדברים שיאמרו להלן בענינו של חוני ובענינה של תופעת עיגולו מוצאם מלימוד שנערך בידי ח' פדיה; עניני המעגל, הפרטים והכלל באים גם בעקבות ספרה, בעין החתול. לחוני המעגל ראו למשל י' בן פזי, '"אבן טועים" ומעשה חוני המעגל', והמחקרים הרשומים שם; גרינולד, 'הכתב, המכתב והשם המפורש', עמ' 89-90.

155 טרכטנברג, *Jewish Magic*, עמ' 121.

156 על האמצע כמקיף ופנימי בעת ובעונה אחת בדברי ריס"נ אודות ציור הכפילות הפנימית שבחכמה ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 91-92. ציור זה משמש בסיס להתייחסותנו למה"ח §44, להלן, בפרק א, אודות העיגול הראשוני כמקיף-כל וכמכיל-כל בהיותו "מסובב לסובב". על היבטים אחרים של העיגול המיסטי כמנדלה, כתבנית מיקרו-קוסמית ומאקרו-קוסמית, ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 81, 124.

157 יחידותו של חוני עומדת בהתאמה עם יחידותו של משה, פ' גוטליב, 'חוני ומשה'; וייתכן שגם בהתאמה עם יחידותו של רשב"י, עיינו ליבס, 'מרעיש הארץ'.

158 ראו גם שפיגל, במבואו לאנאדות לפלוטינוס, עמ' 75 וניסוחו של ר' עזריאל בפתיחת אגרתו לבורגוש המובאים אצל לניר, תפישת האין סוף, עמ' 21; גברין, 'תפיסת הזמן', עמ' 309-310, 312.

זה. המחזוריות של השיבה הנצחית רואה בריטואל חזרה על האירוע הקדמון, חזרה שאינה נמצאת על הרצף הליניארי של תולדות העולם והחברה, ומשום קרבתה והתאמתה לתבנית הראשונית, באפשרותה לשחזרה ללא מניעת עיכוב הדורות או דרדורם. באופן אחר תיאר אוטו את שפע החיות הנצחי הנובע מן האלהות, בתפיסת אקהרט, ללא הפסק, ומבלי ששפע זה יותיר שינוי במנוחה הנצחית הקבועה של האל. הזהות הקוטבית בין תנועה ומנוחה מתקיימת באלהות עצמה, ומאפשרת את הנביעה המתמדת מעצמה אל עצמה ואת הגלגול המתמיד של הגלגל המתגלגל מעצמו; זהות קוטבית זו מאפשרת לכונן את נקודת הראשית מתוך הקצה האחרון של התנועה, כדלת על צירה.[159] במובן זה עשויה לסייע גרסתם של כמה כתבי יד של מה״ח, הקוראים ״וסובב לנצח״, ומיישמים בכך את הסיבוב על המידה החורגת מגבולות הזמן, ולכן חורגת משאלת רצף או משבר ביחס לסיבוב המתמיד. שני כתבי היד, שנוסחם הוא המאפשר את לימוד הספר, כתוכן הרציף והעקיב של מערכות שונות הניתנות להתאמה לכל אורך פירוטן, גורסים כאן: ״וסובב לנצב״, ומייסדים בכך את ההכרה של תרבות דו-צירית (לפחות כתיאוריה):[160] תרבות המתכוננת באופן מתמיד על גבי הציר האופקי, ציר פני השטח של פלס המים, המונע מאיזונם של שני הכחות שבקצותיו, שבו היקף המעגל מציין את הזמן, ועל גבי הציר האנכי, המאפשר את השתלשלותו של המעגל, אם כסדרה של מעגלים קונצנטריים, אם כרצף האצלות.

האחדות הדו-פנית שבמרכז המעגל לעומת תבניות אחרות

התודעה המיסטית אינה חייבת להיות מוגדרת ראשית מתוך הסתרותה[161] בערפל וחריגתה מן המוכר והבהיר; אפשר להתחיל את תיאורה גם מתוך אחד העומקים שבו היא מצויה, בהסכמה הסימולטנית בין

---

[159] אוטו, *Mysticism East and West*, עמ' 169-176.

[160] את הדיון בתרבות הציר או בציוויליזציות עידן הציר כמעמידה את הכפילות בין הנשגב לחברתי העמיד ש"נ אייזנשטדט; ראו בקורתה של פדיה, מרחב ומקום, לאורך דיונה ופיתוח תפיסת המרחבים שבספרה. לא אתיימר לפתח דיון בעקבות מחקרי אליאדה והחוקרים הנזכרים כאן. כוונתי להציע את ההתיחסות המשולבת בשני צירים בתפיסה המעגלית: הציר האנכי המחזיק בכפילות שבין הרוחי והממשי, האלוהי והחברתי, יחד עם ציר הרוחב המספק רק בתוך הצעה זו את מימד הזמן המחזורי של השיבה הנצחית. הצעה זו אינה מפתחת עדיין את המבנים הספיראליים של ההתקדמות המחזורית. בהחזקת שני הצירים היא מתכוונת להציע או לאתר את הציר האנכי כמשען ליחסים הקבועים בין שני המישורים ואת הציר האופקי כתנועה המתקדמת והמאפשרת להציבם מחדש במחזורים שונים. לתפיסת הזמן המחזורית הפרוגרסיבית ראו לעיל, הע' 37. לדיון בנוסח "וסובב לנצב" ראו בדיוננו במה"ח §18, פ"א, ליד הע' 512 ואילך.

[161] את האנונימיות של ספר מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו אפשר להסביר על רקע הסתתרות המחברים והטמנת דעותיהם לעומת המקובלים המזדהים בשמותיהם, ואין אני נוטה לכך. אציע שאנונימיות זו יש לראותה כתופעה של הקדשה, שבה היצירה הקבלית אינה מעוניינת בבעלות פרטית על הכתוב, ומשום שהמערכות הקבליות השייכות לקבוצה זו אינן עומדות בקונפליקט עם המערכת העשרונית השגורה בזרם המרכזי של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית, אף על פי שאינן מופיעות בדור הראשון למקובלים. דרך ההכללה וההאחדה אינה שגורה במחקר לציון מעמדן של הפעילות והכתיבה המיסטיות לצד פעילות דתית רבנית ומדרשית, וחדוות הניתוח וההבחנה ראוי לה שתחתם באיחוי. כתיבתו המיסטית של ר"י בן ברזילי הברצלוני בפירושו לס"י אינה חופפת לכתיבתו הרבנית, אך אינה שרויה עמה במחלוקת, וכיוצא בזה פעילותו של הראב"ד. התעודות הקבליות הראשונות אינן נתקלות בהתנגדות רבה, ודברי המחלוקת שאצל ר' מאיר בן שמעון מנרבונה אינם עולים על דפים אחדים, משום עלייתה של הקבלה מתוך החתירה להארת פנימיות המקרא. על עליית הקבלה בהסבר זה ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 261-264. עד עתה הוסבר מעמדו של "חוג העיון" ביחס ל"חוגי" המקובלים הראשונים (ריס"נ ור' עזריאל) על דרך ההתנגדות והעלאתן על הכתב של תורות הסותרות את כתיבתם של מקובלים הידועים בשמותיהם, ובאופן זה הוסברו גם הסתירות שלכאורה בתוך הנוסחים השונים של ספרי העיון וביניהם לבין ספר מעין החכמה (מתוך גישה ליניארית). ההסכמה המאפשרת להכיל תורות קבליות שונות, תפיסות ומושגים העולים באופן בו-זמני במערכות פרשניות שונות מבלי שהן מוציאות זו את זו, המצויה, לדעתי, אצל ראשוני המקובלים, מנחה דיון אחר, חלופי (מעגלי ופוזיטיביסטי) בספר שלפנינו ובספרים שלצדו. ייתכן שיש לשקול באופן אחר את הפסידואפיגרפיה הניכרת מן התשובות המתייחשות על שמו של רב האי גאון, וראו להלן, הע' 192.

בכמה מקרים להלן הנחתי את הדיון בשאלות מחקריות באותיות קטנות בתוך הערות השוליים, והותרתי את הדיון בפנים לעיון בביטויים הנמצאים בספר מעין החכמה. בכך אין משום המעטת חשיבותן של השאלות השייכות לתחום המחקר המודרני, אלא נסיון להעמיד שני רבדים ושני דיונים מקבילים, על דרך השניוניות, שבה כל תחום מוגדר לעצמו.

שני ניגודים משלימים,[162] בתודעה המאחדת הפועלת ומתבוננת בתשתית אי-שניונית בינארית. האינטואיציה המיסטית הכרוכה בתרבות המעגל, עשויה לתפוס את קיומם הבו-זמני של ההפכים-לכאורה: הנח כיציב השלם הפשוט, הקבוע, שאינו משתנה או מתדרדר, המצוי באותה עת באחדות עם שורשה של התנועה הפעילה, תשתית החִיוּת המתמדת[163] שאינה מתחוללת מכחו של אירוע ראשוני (למשל, זיווג או בריאה). אחדות דינאמית זו אפשרית רק לפני כל דיכוטומיה והפרדה, ובתשתיתה מורכבות מאוחדת, סימפתטית, בטרם הצורך לשחזרה בעקבות הבחנה. הנחת היסוד של תיאוריה זו מכירה בקודש כנבדל החורג מסדרי הטבע וההכרה וכמושלם הגמור שאין בלתו, המקיים במהותו חיות פנימית מכחה של מורכבות מאוחדת.

הבינאריות כאחדות הניגודים-המשלימים מייצגת את הרעיון, לפיו בדרגה הפנימית הראשונית של ההאצלה מתקיימת הרמוניה דו-פנית, שבה כל אחד משני איברי הדיאדה מתקיים בשיא איכותו, במהותו הבלתי מותנית או מעומעמת מכח אחר, ועם זאת מתקיים לצד ובאופן שווה לעומת הכח המצוי כניגודו או כעקרון המשלים אותו. אין המדובר באחדות-הפכים, שבה כל יסוד מכיל בתוכו את היפוכו ולמעשה מימושו השיאי מתקיים בהתגברות היסוד ההופכי או המקורי/המהותי שבו.[164] אין המדובר בתפיסת אחדותו של השוֶוה, שבה מתכנסים ההפכים לכדי אחדות חסרת דיפרנציאציה, שלמותו חסרת ההבחנות של האחד השווה מכל צדדיו, המתגבשת במקורות הקרובים לספר מעין החכמה, בספרי העיון ואצל ר' עזריאל. ראינו, שהבינאריות - הסינתיזה או הדו-קיום - עשויה להתקיים בצִמוד היירארכי של שני כחות זהים בטבעם (במקרה של שני מקורות הנובעים אורה וחשכה), בצִמוד שבו מאוזנים הניגודים (למשל, בלבלוב ובבלבול) או בצִמוד של שני זהים (במקרה של דבר ודבר). לכן, אפיונו של רעיון זה כמצב הרמוני דו-קוטבי אינו מספק; אף המושג אחדות הניגודים הפשוטה של הנח והפעיל, החיובי והשלילי כייצוגים הראשונים של מתח חשמלי כתנאי ליצירת אנרגיה, כל שכן הזכרי והנקבי (לא כל שכן האנדרוגיני), כולם ייצוגים מאוחרים של ההויה הדו-פנית הראשונית, ולא תמיד הם מורים על היקפו של המעגל, כתשתית הגבול של אחדות אורגנית-דינאמית זו.

נשוב אל המרכז. אנו מבקשים הסבר כולל לתופעה המאפשרת מגוון של מערכות תיאוסופיות, מספריות, המורכבות ברובן משלבי לימוד ועיון, המעמידים בנין שלם בכל סעיף מסעיפי הספר לכשעצמו. ספר מערכות האלהות, כספר שאינו מתחמק מן המדעי, מחייב הסבר אחד למיוחד שבתופעה הבינארית המעגלית, כתשתית יוצרת למגוון של גילומים. הסבר מעין זה עשוי לכלול גם את הכלים ואת המדות המדויקות של השיעור, את האחדות והבלימה וגם את השיעורים השונים.

---

162 כבסוף ספרו של גרש, *Kinesis, Akinetos*, עמ' 122. ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 38-39.

163 גרש, שם.

164 תורה זו מגיעה לשיאה בתיאורה של אליאור את 'תורת אחדות ההפכים' של חב"ד, וראו בעיקר עמ' 41 והע' 16; פדיה, המראה והדיבור, עמ' 43-44 והע' 35.

ייחודו של העיון המיסטי במה״ח: הכרה פקוחה ״בראיית עינינו״ וב״יישוב הדעת״ – אקסטרוברטיות והמבנה הכפול של הספר

הישגו האפיסטמולוגי של פירושו של ר׳ יצחק ׳החסיד׳ לספר יצירה מציב את ההכרה כמתפתחת מן המוחש והנתפש כלפי הבלתי-מוחש, בתוך העקרון לפיו אותן תכונות הניתנות לחקירה בנמצאים הקרובים מתקיימים בעיקרם או במהותם בדרגות העליונות של ההויה.[165] עם זאת, דומה שנשמר תחום פלאי ונשגב שאין דרך להכירו בידיעה רציונאלית, אלא בדרך יניקה, כפי שנתקבלה הבנת ניסוחו המפורסם:[166] ״אין בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו ולא דרך ידיעה.״ עושה הפעולה אינו ניכר אלא דרך פעולתו: ״חקֹק פי׳ מה שאין המחשבה משגת״. חלוקה אפיסטמולוגית זו, מורשת הפילוסופיה היהודית, בין אפשרות הכרת פעולותיו של האל ואי אפשרות השגתו בעצמותו, נמצאת גם בהבחנה זו בין תחומו הסתום והחתום לתחום שבו ניכרות פעולותיו. הגבול העקרוני נשמר גם בספר מעין החכמה, יחד עם הפיכתו לגבול חותֵם ולא חתום בלבד. ספרות קבוצת ספרי העיון ומעין החכמה אינה מוגדרת רק כז׳אנר ספרותי, המוגדר על פי שיוכו למושגי היסוד ולמינוח הקבלי המופיע בשני חבורים אלה, כמוצא לחבורים אחרים הדומים להם ושונים מיתר חבורי הקבלה בראשיתה. העיון אינו רק כלי אפיסטמולוגי, אלא גם תוכנה של הידיעה. על רקע זה יש לראות את העיון וההתבוננות כמצוי הן ב״דרך ידיעה״ הן ב״דרך יניקתו״. יניקה כאינטרוספקציה מצביעה על אופן התבוננות השייך לטיפוס המיסטי של האינטרוברטיות, קשר אורגני בין התחום החסום מראייה (השרש או מחילות האילן) ובין העומד בתחום היש הגלוי. אך עדיין מדובר ב״דרך התבוננות דרך יניקתו״. מה״ח מציע להתבונן ״בראיית עינינו״ בעינים פקוחות, ויחד עם זאת להציב את הגבול הראשוני, ה״חקר״, באופן שיוביל ל״עמידה על חקירה״, לאחר ייצובה של ההשגה הפנימית המיושבת. עמידה זו, הנעוצה בתשתית, בירורו - בחינת ריבוי אורו - של כל דבר ודבר שהוא מושא החקירה, מתכוננת ומכוננת בכל עת, בשעה שה׳אחרות׳ כלולה בה מעיקרה.

ה״עיון״ שבספר מעין החכמה מעונין להרחיב ולפתח דרכי השגה השייכים לתחום ההתבוננות, ולקיים אותם כשיטה אחידה להתבוננות בדרגות השונות של העליונים, הניתנים לצפיה ושאינם ניתנים לצפיה. חתירה זו מאפיינת את מחציתו הראשונה של הספר, המכוונת אל המרכז, אף היא תנועה אינטרוברטית (כפי שנבאר מיד). אין מדובר רק בדרך עיון (או קונטמפלציה) המסיקה מן הנמצאות את הבלתי נתפש, בהתקדמות מלמטה כלפי מעלה. לעתים מוצבת הדרישה לידיעה כהנחה מוקדמת לתהליך העיון,[167] לעתים מתחיל העיון מן הנמצא הראשון. זה האחרון אינו רק ידע תיאורטי שעליו ניתן להוסיף חקירות, אלא ידע המכוון לאופן הלימוד (״ראש לכל ראשון ותקנה לכל תקון ויורנו על דרך הנכון״, § 31). הצבה זו של העיון כאופן פעולתו של האל וכדרך ההתבוננות המיסטית מיועדת גם לכונן את הדרך המיסטית כדרך פקוחה.

---

[165] סנדור, *The Emergence*, פרק 7, עמ' 199-230, 246-261; שלום, *Origins*, עמ' 289-292, 299-306; פדיה, השם והמקדש, עמ' 96-97. מסקנה זו אינה סותרת את התורה לפיה בעליונים שוררת חוקיות אחרת לעומת עולם הנפרדים, ראו אידל, 'פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה', לאורך המאמר, ולדרך האפיסטמולוגית שם, עמ' 107-108.

[166] פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור, נדפס בידי ג' שלום כנספח לספרו, הקבלה בפרובאנס, עמ' 1; ראו מהדורתו המבוארת של סנדור, *The Emergence*, חלק ב, עמ' 12-14; שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 199-202, 220-221; הנ"ל, *Origins*, עמ' 279-280; תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, הע' לעמ' 82; וולפסון, 'Negative Theogoly', עמ' xviii-xix; פדיה, הרמב"ן, עמ' 394-395; ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 78 והפניות בהע' 149; שני סוגי התבוננות בקטע זה מציע גם אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 241.

[167] ברשימת י"ו חקירות המלוקטת בתוך ס' יסוד עולם, כ"י מוסקבה גינצבורג 607, 57ב, הסמוכה לרשימת י"ד חקירות שבמה"ח סי' 12 ולרשימת י"ו חקירות שבתפילה המיוחסת לר' נחוניא, נאצלת הידיעה מן החקירה, אך מורה על קבלת ידע כמקור חיצוני שאינו תלוי בהשגת החוקר: "ידיעה יאצל מחקירה שכשאדם חוקר ולא ידע כלום מחקירתו ישאל עליו ויודיעוהו זו נקראת ידיעה ר"ל שבא מכח אחר." לרשימת החקירות ראו להלן, פ"א, ליד הע' 407, 446; פ"ג ח"א, ליד הע' 151.

תחומן של הראשיות המוגדר בהשגה האינטואיטיבית מורחב כעת להשגה מודעת, מודרגת וקבועה בהיררכיה של סדרי לימוד, באופן המוביל להכרה מודעת גם ביחס לתחום העל-ידוע (המצוי מעבר לידיעה, אך אינו היעדר שידיעתו נשללת, אלא מצויה, כפי שנבקש לתאר, בעודף היש, ביתרונו ובהגברתו). עיון זה מוביל להצבת "יישוב הדעת", כלומר הבחנה מפוקחת,[168] כמעלה מיסטית השווה במדרגתה להתכללות בישיבתו של העליון. האינטרוברטיות חוצה כאן את ההגדרה של אינטרוספקציה והתכללות, וחורגת מעבר להן בתור תהליך התבוננות המעונין להכליל את הידיעה בתחום המצוי לכאורה מחוצה לה, אך המתואר בחבור זה כעודף הידיעה, לא כהיעדרה. בדרך זו, כמודוס, יוצאת החויה[169] המיסטית מכבלה הזמני, הרגעי או החד-פעמי, אל תודעה מאחדת, נוכחות מתמדת ומודעות מתמשכת.

מחציתו השניה של הספר, שבו מצוי הנעלם כנתון מראש ובתשתית ההאצלה והריבוי, כתנועה יוצאת, אקסטרוברטית, הריהי מכילה כבר את התנועה האיחודית, שבה נקשרת ומותאמת התבנית המוסכמת אל הסדר הראשוני; את חקירת דרגת הראשוניות, החתירה המאפיינת את ס׳ מעין החכמה והחבורים הקרובים אליו, נאפיין כתנועה אינטרוברטית, המעונינת בהצבת המורכבות והייחוד הפנימי בדרגת ה׳אחד׳ או ׳האחר׳. בשיאו, מתקיים האִחוד המיסטי באופן מפוקח ב״ישוב הדעת׳ ב״מחשבת העליון״, בדרגת האויר הקדמון (§15). התנועה האקסטרוברטית, כפי שנאפיין אותה כתודעה רליגיוזית ואורח חיים פעיל המכוּון מתוך הכרה מיסטית של ה׳אחר׳, כוללת, בייצוגהּ השיאי במצב ״המודעות הגבוהה״ ובתודעה הנובעת ממנו, את האינטרוברטיות כמוצא (או מוֹצאוֹת), ובאותה עת גם יוצאת אל התבניות הפרושות השונות בדרך מאחדת של חלוקה ושינוי הנעשים בתוך הוצאה כלפי האחר. בדרך זו יוצאת התבנית המעגלית האי-שניונית ונחתמת בתוך הפעולות. ספרות זו יוצאת מתוך החיוב הפוזיטיביסטי וההכרח שבהכרת שונותם של הנמצאים, ואינה מסתפקת בהצהרה (האיחודית) אודות מקורם. מושג הדבקות שייך בספר זה לענין הדבקות הפנימית בין שני המקורות (§18), ועל פי אפיונו הפנימי הראשוני האינטרוברטי נמצא גם הדבק המחבר בין חתיכות הקצף (§43), על דרך הכתוב ״וּרְגָבִים יְדֻבָּקוּ״ (איוב לח, לח), בדרגה המגוונת של ההתגלות.[170] העיסוק המרכזי של הספר בדרגת הראשוניוּת אינו מעונין לעמוד ביחידותו, אלא לצאת עד גבולה של העשיה.

תפישות חיוביות של הנשגב

תשובת האל למשה, הנמצאת במרכזו של הספר, מציגה תמונה דו-פנית: פן נסתר בדמות הפנים, ופן נגלה מצד ״החשך ולמטה״. תשובה עתיקה זו בדבר התוכן החיובי של הצד הנסתר, יחד עם אי אפשרות השגתו בהכרה ובלשון, זכתה לפלפול רב במדע הדתות. אנו נקבל תשובה זו, כמו גם את מסקנתו של אוטו[171] בדבר קיומו של תוכן חיובי לאחר דרך השלילה שבעיקרה של התיאולוגיה השלילית, מפסידו-דיוניסיוס ועד הרמב״ם, כהנחת עבודה ולא נציב אותה כשאלה או כ״בעיה״. היעדר הגבול, כתרגום

---

168 שלום, *Origins*, עמ' 332-333. וראו להלן, פ"א, ליד הע' 435.

169 כזכור, כאשר נטבעה מלה זו בעברית בידי אהרן דוד גורדון, כהלחם של "חיים" ו"הויה", היא כוּונה לתודעה יותר מאשר לנסיון או התנסות, "השגה של התפשטות", ראו הנ"ל, 'האדם והטבע', פרק ח: "החוויה ככלי השגה", בתוך: מבחר כתבים, עמ' 94-95. ראו גם הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 28 הע' 22. במובן זה היא שייכת לתחום התופעה האקסטרוברטית.

170 להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 126 ואילך.

171 אוטו, הקדושה, עמ' 34.

המילולי של המושג "אין סוף", כמו גם חריגתו של הצד המתעלם באלהות מתחומי המרחב והמקום, שייך לתופעה הדתית היסודית הרואה באין המיסטי תחום שלא ניתן להעיד אודותיו באופן חיובי, בלשון, במראה או בנשמע, אך בהיותו שלול מכל שלילה אין הוא "היעדר" המושג מכח המחשבה הפילוסופית, לא ריק ולא אפיסה, אלא התוכן החורג מעבר לכל אלה. אוטו חילץ מכאן את ה"אחר" המוחלט, החורג מן הרציונאל. הבודהיסטים מחלצים מן ה'ניהיל' לא גישה ניהיליסטית המשוקעת בהתבטלות מעניני העולם, אלא דרך חיים המתרגמת את יחסי האחרות שבין האל לעולם ליחסים שבין אדם לסביבתו. סדרת מחקרים של מ' אידל הורו על בחינות מרובות בדרגה הנסתרת של האלוהות, בתפישות המקובלים במאה הי"ג: קיומן של עשר ספירות פנימיות מעל העשיריה הנגלית, קיומו של 'עולם המלאכים בדמות אדם' בתחום העליון או פיתוחה של תורת הצחצחות בעקבות חומר השייך לספרות שסביב ספרי מעין החכמה וספרי העיון, מורים על קיומן של תפיסות אנתרופומורפיות בדמותה של מערכת שלמה בדרגה הקודמת להאצלותיהן של בחינות האלהות הניתנות לגילוי ולדיבור אודותן.[172] בירור מעמיק ויסודי בשאלת מקומו של מושג האין סוף כבעל תוכן חיובי בקבלה המקבילה לקבלת קבוצת העיון הוביל את ולאברג-פרי לשימוש תכוף במושג "תיאולוגיה חיובית", ביחס למובן החיובי של האין סוף כיש עודף, המתואר כ'תוספת' וכ'יתר', 'יתרון' או *Hyperesse* ביחס למערכת הספירות.[173] ר' עזריאל מחזיר לא רק את הקשר הרצוף בין האין ליש, אלא קובע אותם באחדות בינארית (השייכת לסוג אחדות ההפכים): "היש הוא באין בענין אין והאין הוא היש בענין יש".[174] ג' שלום קבע את אופיה של הספרות הקרובה לספרי העיון ומה"ח כ"תיאוסופיה חיובית", בניגוד לתיאולוגיה השלילית של האפלטונים והניאו-אפלטונים.[175] מושגי ה'אין' וה'אין-סוף' עצמם נדירים בספרות זו.[176] הפילוסופיה של לוינס ומריון החזירה לתיאולוגיה השלילית את המימד העודף, האחר, של האין, בשם "אחרות מן הישות".[177]

---

172 אידל, 'הספירות שמעל הספירות'; הנ"ל, 'עולם המלאכים'; הנ"ל, 'חומר קבלי'; הנ"ל, 'על תורת האלהות'; הנ"ל, 'On Binary "Beginnings"', עמ' 322-323 והע' 23, עמ' 326.

173 ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף. את המונח *Hyperesse* שמצוי אצל אוריגינה יישם ג' שלום לדברי ר' עזריאל בענין ה'יתר' ככינוי לאין סוף, ותפישה זו מתיישבת גם עם 'תוספת החשך המסותרת' שבמה"ח, ראו למשל הנ"ל, *Origins*, עמ' 313 הע' 233, ולהלן, פ"א, הע' 181. למושג 'תיאולוגיה' ראו ולאברג-פרי, שם, עמ' 27-32; שימושה במושג זה בהקשרנו מתייחס רק לתחום האין סוף, בעוד שאנו מתכוונים במושג זה לידע המוביל לדיבור אודות האל או 'של' האל. לא במקרה נעדרים מתחום דיונה הכתבים השייכים לקבוצת ספרי העיון ומעין החכמה, המציבים (כנראה) את דרגות האחד והקדמות במקום הדרגה בעלת מעמד המקביל למעמדו של המושג "אין סוף". מכאן, הדיון בשאלת מושג זה או באפיוניו של ה"אין" בספרות זו שייכים לדיון אחר מזה שאליו מכוונת עבודה זו, העוקבת אחר מושגיו של מה"ח. דומני, שמכאן אין להשוות בין המושג "אין סוף" אצל ר' עזריאל ובין המושגים המגוונים שבספרות הקרובה לספרי העיון ולמעין החכמה, והשוו לניר, תפישת האין סוף.

174 עזריאל, 'דרך האמונה ודרך הכפירה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 207; ולאברג-פרי, שם, עמ' 277; וולפסון, 'Negative Theology', עמ' xxi-xxii.

175 שלום, *Origins*, עמ' 327. גם ספרו של [פסאודו]-דיוניסיוס, 'ההתויות התיאולוגיות', עסק לדברי מחברו האנונימי ב"תיאולוגיה החיובית", ליבס, (פסאודו) דיוניסיוס, 'על התיאולוגיה המיסטית', עמ' 152.

176 היוצא מן הכלל הוא דיונו של 'מדרש שמעון הצדיק' בזיהויה של החכמה הקדומה, הנאצל (או הנברא) הראשון, כ'אין', בסמוך לדיונו בדרך השלילה, מינכן 216, 206ב, ובעקבותיו ב'עיון הארוך' ובכמה פירושים המפוזרים בכתבי החוג ביחס לאיוב כח, יב, 'והחכמה מאין תמצא'. ביחס לדרך השלילה אצל ר' עזריאל ולכל הענין, ראו וולפסון, שם, עמ' vi-vii; מט, 'Ayin'. גם 'סוד ידיעת המציאות' הקרוב במיוחד למה"ח מציע תיאולוגיה שלילית ביחס לפנת 'דרום' שאין בו תואר ומחשבה אלא מהות בלבד, §5, פריס 843, 21ב.

177 ראו לוי, האחר והאחריות, עמ' 63-74; מריון, על העודפות. בשונה ממסקנת הפילוסופים (לוי, שם, עמ' 73), לדעת ראשוני המקובלים אכן ניתן לחשוב על האין סוף (כבדברי ריס"ג, "המחשבה מתפשטת לאין סוף"), או הדרגות הקדמוניות באלהות (שהן מושאי ההתבוננות במה"ח). בנוסף, אין הקדימות האונטולוגית של הדרגות הקדמוניות מכוונת למובן זמני, לא כל שכן פני האל "שעבר וחלף" כלשון לוינס, אצל לוי, שם, עמ' 81. גישתו של מריון והתאמתה לתכנית העבודה שלפנינו ניכרת מדבריו אודות הפסוק הידוע בשמ' לג, כג, "ופני לא יראו": "כל דבר בעולם ראוי להכירו מקרוב – אבל אלוהים, שאינו מן העולם, ראוי שלא להכירו באמצעות מושג." שם, עמ' 203. גישה זו, הדבקת בתיאולוגיה השלילית, אינה מסתפקת בהצהרת הריחוק, אלא פונה ומחייבת את המצאותו של הנעלם בכל רבדיה הויה ובייחוד בחדירה לתוך פרטיה, בעודף של

תיאור הנביעה הכפול שבמרכז הספר מוביל לתיאור יציאתם של המאורות מתוך החושך עד הגבול המסומן בפסוק בר׳ א, ב, ״רוח אלהים המרחפת על פני המים״. תמונה זו מתפרשת בספר כמבנה דו-פני של יסודות המים והרוח בתוך זיהויה עם הספירה ׳האחת׳ בס״י, (א, ט) ׳רוח אלהים חיים׳ המכונה שם ׳רוח הקדש׳, שבה נחתם מה״ח. תיאור הנביעה נמשך משם ואילך בדרך של התגברות בקדושה (§ 42), התקדמות המוּנעת מפעולתם המאוחדת של כח המתגבר והמתפזר והכח ההולך ומצטמצם. בהמשך מחציתו השניה של הספר מתקיים רצף ליניארי ברשימות האורות הנאצלים, ובהתפשטות ״מעין ממעין״, ש״קודם היה אחד ואחר נעשו שנים״ (§ 53):

52. כלומר מה שהיה קודם הוא מקור אֹחד והוא הקול / וכשחזר להיות שני מקורות יצא המקור השני / וממנו נעשה רוח / זהו הנקרא רוח הקדש
53. כלומר קודם היה אחד ואחר נעשו שנים / והיה דומה הראשון למעיין שיש בו מים מועטין / והמקור הולך ונובע וגדל עד שימשך מאותו המעיין מעיין אחר קטן ממנו
54. ומאלו השנים יתפשטו כמה מעיינות / מעיין ממעיין / עד אין מספר / על כן אמר דוד ע״ה ברמז נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי (תה׳ לז, כה)
55. כלומר אותו העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו וכשהיה באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט[ו]ן ומתרבה ממעוטו / אבל בהמשך ממנו העינים כלם נראה זיוו ונגלה כבודו / ויצא דבר מדבר / עד שיצאו ממנו י׳ עינים

רצף זה מצוי כבר למטה מן החושך ומחוץ לחוקיות השונה השוררת בתבנית המעגלית של שני מקורות, ובתוכו מצוי המשך אותו תיאור ליניארי של התפשטות ״מעיין ממעיין״ (§ 54).[178] התיאור ממשיך ומציב את הפרוגרס השגור של חיי אדם, מנער ועד זקנתו, בציטוט תה׳ לז, כה. אלא שפסוק זה אינו נאמר אלא ״ברמז״. רמז זה מצוי בסימן הבו-זמני שבמרכזו, במילת היחס ״גם״, לא בנושא או בפועל: ״נער הייתי גם זקנתי״.[179] בו-זמניות זו מצויה גם בביטוי ״ומתרבה ממעוטו״, הנאמר (שם) באותה ראשוניות דו-פנית של רבוי וחלוקה המתקיימים כבר במקורם לצד הצמצום ההולך ומתרכז. באותו אופן נאמר בס׳ העיון בנוסחו ה׳ארוך׳: ״[וְהַחָכְמָה] מֵאַיִן תִּמָּצֵא [איוב כח, יב] ממיעוט תמצא שהוא מניעות הצד העליון שבאחדות השוה״.[180] אחדות זו מתקיימת במצב היציב של המנוחה המתגברת, שתנועתה מועטה ואינה ניכרת, וגם מצויה בשיא כחה.

תירוץ זה שבו סיווגנו את ההתפשטות או ההאצלה הליניארית מחוץ למעגל אינו מתיישב עם תיאור רצף

האינטואיציה-המעניקה: "הכינוי הבלתי מכנה בשם אינו מגיע אפוא לכדי "מטאפיזיקה של הנוכחות" שלא תאמר את שמה, אלא להיעדרות מעשית, תיאולוגית – שבה השם ניתן כמו ללא שם, כמי שאינו נותן את המהות ושאין בידו אלא היעדרות זו כדי להפוך לגלוי; שבה הקשב מתממש..." , שם, עמ' 208. לענין המעשי שבתביעה להנכחת הנעדר ראו גם מה"ח, §59.

[178] הבטוי 'מעין ממעין' בא לציין שאין המעין הראשון חסר כלום כנר הנדלק מנר, כפי שצירף את שני המשלים על האצילות ר' יעקב בן ששת, האמונה והבטחון, כתבי רמב"ן, ב, עמ' שסו.

[179] פסוק זה משמש מציין בגמרא ובזהר את שר הפנים, הוא מטטרון, הנקרא גם 'סבא' וגם 'עולימא', ראו ליבס, פרקים, עמ' 104.

[180] מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65. ראו גם דברי ר' עזריאל להלן, ליד הע' 249; פ"ג ח"ב, ליד הע' 85.

המשכותם של שני המעיינות, המעין הנובע אורה במה״ח § 35, ״ואחריו נמשך המבוע האחד שממנו נובע החשך״ (בסעיף 38 מיוצגת הופעה סינופטית של שתי הנביעות). תיאור זה מצביע על השתלשלות ברצף, כדוגמת המעיינות המתוארים בפסקה הקודמת, והשתלשלות זו מתאימה גם לשיוכו של המעין הראשון לצד הפנים והאורה, ואת המעין הנובע חשכה לצד התחתון, ממנו נאצלים עשרה אורות. גם בתיאור מאוחר יותר, המדבר בגלגולם של שני המעיינות לשני ׳עינים׳ – במובן גוונים ומאורות אך גם מעיינות – קודם העין הירוק לעין התכלת היוצא מן הסדק הנבקע באויר מתוך התגברותו של העין הירוק (§ 69). אך שני התיאורים משני צדיו של סעיף זה גורסים את בו-זמניותם של העין הירוק ועין התכלת, ובגלגולם הנוסף רמז המאפשר את בו-זמניותם גם בתיאור שבסעיף 35: עין התכלת מוצג כראשון, במקביל לעין הירוק הראשון, משום המשכותו מן האור הנחשך מהאיר. יש מקום, לדעתי, להחשיב את נביעותו המאוחרת בסע׳ 35 לא כאיחור זמני אלא כאחור[181] מרחבי: החשך מצוי מצד האחור, על פי השימוש בתרגום אונקלוס במה״ח ובחבורים הקרובים אליו, ובשל כך גם יציאתו ״אחרי״ המעין הנובע אורה מכוונת ליציאתו מצד האחור, ומאחוריו של בן זוגו. מהלך פרשני זה של מה״ח עוקב אחר קביעת ראיית האחור הנכללת בדברי רמב״ם על בקשת משה ותשובת האל, הלכות יסודי התורה, א, י, אך מתבאר יותר לפי דברי הראב״ד על הלכה זו, השייכים לסוד דו-פרצופין, לפיו ״ופנים ואחור סוד גדול הוא ואין ראוי לגלותו לכל אדם ואולי בעל הדברים הזה [רמב״ם] לא ידעהו״, אשר נשתמרה ב׳כסף משנה׳ לקארו על אתר.[182]

ה׳אחר׳, האינטרוברטי והאקסטרוברטי

נכלול שני דברים באחד: מושג האחר מנכיח ומחייב פניה מתמדת אל הלז, ופניה זו מתקדמת לא אל האפיסה, כי אם אל הבלתי-נודע. ככזו, נתארה כתנועה אינטרוברטית, המכוונת כלפי פנים (המרכז), המתכוונת להתאים עצמה ל׳אחד׳. בכך קרוב אפיון זה של האינטרוברטיות לתיאורו של סטייס,[183] כריקון עצמי וכהתמלאות ב׳אני׳ האוניברסלי, כלומר קשר של זהות. האחר, העודף בהוויתו על ההויה הניתנת להשגה, כבעל תוכן חיובי וכמוצא לתיאולוגיה חיובית, מאפשר את ההסבר הפשוט והאורגני (כלומר הכרוך בכח החיים, כתואר הנקשר לספירה הראשונה בס״י) ליצירה הנובעת מן המרכז ואילך. תנועה זו נאפיינה

---

181 כוונתי לצד אחור החורג מתיאוריו של האחור כאחד משש הקצוות המצויים, בנוסחים שונים, בספרי העיון ובספרים השייכים אליהם. תיאורי ו' קצוות שייכים בדרך כלל לתחום הקוסמולוגי, ובתיאורם נכלל לעתים האמצע כדרגה הקדומה והראשונית הנוכחת בהתפשטות ובריבוי. ראו למשל §5, 'סוד ידיעת המציאות', ירושלים שוקן 15744, 16ב: "ואחר זה הגילגול שהוא לפני האויר הקדמון הכסא שהוא מאחורי האויר הקדמון". ייתכן גם שתיאורי השתלשלות אלה שייכים לסוג ההאצלה הבו-זמנית הנאמרת בכפולות כפי פירושו של ריס"נ לס"י, פרק ד בתחלתו, מהד' שלום, עמ' 15: "כפולות: כי אחרי סבת החיים נאצלת סבת המות." לתיאור ההקשר הכפול של דבריו ראו שלום, *Origins*, עמ' 293.

182 דברי הראב"ד נזכרים אצל שלום, ראשית הקבלה, עמ' 80; הנ"ל, *Origins*, עמ' 218, הקושר אותם לתפיסות הראב"ד אודות יוצר בראשית, ולעניות דעתי אין בכך הכרח, אף שלשון ההלכה אצל הרמב"ם רומזת לכך. לראיית האחור כדעת הרמב"ם בבקשת משה זו ראו גם מורה נבוכים, ח"א, כא, לח; שמואל אבן תבון, מאמר יקוו המים, עמ' 38. לשון ספר מעין החכמה סביב שאלת משה ותשובתו מעידים על שאילה ספרותית ישירה מהלכות יסודי התורה, בפתיחת המשנה הנזכרת (משנה תורה, א, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, א, י, ירושלים תש"ד, כב ע"ב, שם גם השגות הראב"ד וכסף משנה): "מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר 'הראני נא את כבודך' (שמ' לג, יח) ביקש לידע אמיתת המצאו של הקדוש ב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו". במה"ח §36: "...וכל מה שאמר לא אמר אלא [כדי] שלא תשתנה ידיעת דמותו של הב"ה בלבו". שני מקטעים (=פרגמנטים) מר' עזריאל מסיבים את לשון בקשת משה לענין שם אהי"ה, 'פירוש יחוד השם' (שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218), ו'פירוש שם אהי"ה' (הנדפס כ'נוסח אחר ל'פירוש יחוד השם', שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231), הפותחים: "מהו זה שבקש משה כשאמר לפני הבורא (שמ' ג, יג) 'ואמרו לי מה שמו'" וגו'.

183 סטייס, *Mysticism and Philosophy*, עמ' 62.

כאקסטרוברטית, המונעת מקשר של אחרות, מתוך הכרת בידולו ושונותו המהותית של האחר לעומת האצלותיו, אך הכרחית ומתקדמת, פרוגרסיבית.

התיאולוגיה החיובית כפרוגרס; ריבוי הנמצאות בשלב הראשוני, היסודי והמייסד

מאחר שהנחנו הנחות מוקדמות (א-פריוריות) אלה, נוכל לנסח את שתי השאלות שתעמֹדנה לאורך הדיון הפרוש בעבודה זו:

בשם ״תיאולוגיה חיובית״ אנו מכנים את הרעיון הדתי ודרך החיים הדתית בדבר הקשר הרצוף בין האחד כמלאות היש והריבוי, קשר מחויב ומוכרח והגורר בהכרח תנועה מתקדמת פרוגרסיבית. רעיון זה מניח ביסודו את האחר כנבדל, את האחד כשונה במהותו מיתר המספרים, ולכן טיבו של הקשר המדובר אקסטרוברטי, קשר יוצא. את רציפותו של הקשר הבענו במלים ״שלום שאין בו הפסק״, בדברנו על הקשירה האונטולוגית מפינת הדרום שבמרכבה, פנת החכמה הבלתי נישגת, ועד אחרון הנמצאים בארץ, ״ואפילו שרצים״, בספר ברית המנוחה, והדבר מתאים לרצף האימננטי המוצג בספר מעין החכמה (§34), המדגיש את קדמותו של האויר הקדמון, אך אינו נמנע מתיאור כולל ומפורט של הבריאה כולה על ריבוי מדרגותיה, למן שמים העליונים, הישים הרוחניים, יסוד המים על שש תופעותיו המימיות, וכל החי אשר בארץ עד אותם שנבראו בערב שבת בין השמשות: ״חיות ובהמות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ושקצים ואדם ושדים ומזיקין ולילין ורוחין וכל מיני אויר״.[184] התנועה הפרוגרסיבית אין משמעה תנועה ללא נסיגה: הבלימה מצויה בקרבה באופן מהותי, ונוכל להסבירה לעת עתה בעקרון המחזורי המתקיים במעגל. תנועה זו מתקיימת בכחה של אחדות-הניגודים הפנימית, אי-שניות בינארית של שני דברים הכלולים באחד. קיומו של הייחוד הפנימי בדרגה הנסתרת ביותר באלהות, בהיותו מבוסס על העקרון האקסטרוברטי, הוא יסודה של התנועה היוצרת, העשויה ליצור רצפים שונים מוגבלים מעיקרם; לעתים נמשכת התגברות כל אחד משני צדי האחדות הדו-פנית כפי תכונתו וטבעו, לעתים נמשכים שני רצפים מקבילים זה על גב זה; סוגי רצפים שונים היוצאים מן העקרון המכונן שבבסיסם יתבארו במהלך עבודה זו. האחרוּת שבין שני הכחות היסודיים מתקיימת בין אם נתארם כניגודים משלימים או כזהים: כאמור, מכוון צִמודָם של שני ״דברים״ לצאת אל האל״ף שביניהן, אל החֹק (המחויב והמכריח) המכריע ביניהם.

התיאולוגיה החיובית כפרוגרס מתמיד מובילה לתנועת הגברה, החולשת על העקרון המניע את המערכת המעגלית כולה. המעין המתגבר שפיעתו מתמדת, בהתאם לקביעה בדבר אי אפשרות חדלונו בדברי רב יצחק ׳החסיד׳, ״ואם המקור פוסק הכל פוסק״;[185] התגברות מתמדת זו מונעת מכח אחרוּתו של המעין,

---

[184] להלן, פ"א, ליד הע' 650. דברי המשנה, אבות, ה, ו, אודות המזיקין הנמנים בין עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות מורחבים כאן לחמש דרגות מיני רוחות, ומופיעים יחד עם אזכורם של הנבראים בששי, ביניהם "שבע מיני חיה", סדר רבה דבראשית, יד, ורטהימר, בתי מדרשות א, ירושלים תשי"ב, עמ' כו. לתפיסה "שלום שאין בו הפסק" ראו במאמרי, בשם זה. למבנה האימננטי בספר ברית המנוחה, המוזכר בסוף מאמרי, שם, ראו ברית מנוחה, דרך ב, נקוד ח: "שכל השקצים והרמשים ובהמות והעופות ובני האדם השפעתם מן המרכבה•", ובעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, הע' 286, 475. ניסוח אימננטי דומה, מן הספרות הרבנית של שלהי המאה הי"ג, סמוך לזמן חיבורו של ספר ברית המנוחה, נמצא בספר המשכיל לר' שלמה בן שמחה מטרוייש, ראו פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא וברוך שמו', חלק ב, עמ' 93, תיאור הנסמך על תפיסת חדירתו של האויר בכל הבאה מפירוש ספר יצירה לרס"ג: "ואפילו שרצים ותולעים אשר הם בתחתית הארץ או הדגים אשר במים לא יתגדלו ולא ינידו בלתי כח האויר. כי אפילו בתוך הארץ שולט האויר...". שיוכם של הנמצאים הנפרדים-לכאורה למקורם מתקיים במה"ח בשמירה על מהות המקור ואיכותו הסגולית בנפרדים, כגון בציור "חתיכות הכסף" החי (§20), שאין הבדל סגולי (בלשון ימי הביניים: איכותי) בין פירודם או צירופם ככסף מותך.

[185] פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 6. ראו גם להלן, הע' 260; פ"ג ח"ב, הע' 68.

הנשמר בקדושתו התת-קרקעית ״הנובע כמעין טהרה״.[186] אף כאן שלובות הפרוגרסיביות וההכרחיות, ששתיהן זוכות לתואר ״חיובי״.

נוסף על הצהרה זו, נשתדל לתאר עקרון שני המתחייב ממנה, הקובע ריבוי נמצאות בשלב הראשון של תהליך האצילות. עקרון שני זה נבארו על פי התבנית ״יחיד ומיוחד אחד״, המצויה בכתבי קבוצת העיון, לצד הנוסחה ״יחיד אחד ומיוחד״, הבנויות על תבנית ״אחד יחיד ומיוחד״ הרווחת בכתבים אלה.[187] יחידותו של האל מהווה את התחום החתום אודות ״זה שאין לדעתו״, שביאורו והבהרתו נוסף על ההצבעה על יחידותו היא כנר בפני השמש (או ״כנר לפני אבוקה״), ומושג זה מבאר, כמובן, גם את ייחודו. התבניות הקשורות במושג ׳אחד׳ ואלה הקשורות בדרגה המורכבת המאוחדת מתייחסות, בחלק מן המקרים, כפי שנבקש להראות, לדרגה הראשונה של ההאצלה, ומצביעות על חיבור מיידי לאותו תחום בלעדי. התבניות ״המיוחדות״ מתייחסות לאיחוד הבינארי הראשוני, שחלק ממופעיו כבר ביארנו, אך גם לציון הקשר המיידי שבין השם המפורש, שם הוי״ה או השם המיוחד לשרש תנועתו ולסוף התפשטותו, כפי שנדון להלן בסע׳ 2; דרגת האחד מתבארת ומתפרשת בתבניות שונות, מאחד ואל״ף קמוצה ועד כ״ו מקורות, ומציינות את התשתית הראשונית שבה ערוך הסדר. בהשאלה, מציינת דרגת האחד גובה צליל קבוע, שגוונו משתנה בהתאם לסקאלת הצלילים העיליים שהוא יוצא בהם.

ז. "תקון המעגל": עיון ביסודות כתשתית היוצרת

ניתן לקבוע את עיסוקם המיוחד של ספר מעין החכמה והכתבים הקרובים אליו בשאלות הראשית ויסודות האצילות. מוקד זה מציין לדעתנו מגמה ייחודית החותרת לחשיפת שרשי המציאות. זו עיקר משמעותו של המונח ״יסודות ההויה״ שבשם העבודה, המכוון לשאלות התשתית המופיעים בגופי תורת הקבלה. אמנם, העיסוק בספירות בחינת ׳ראשיות׳ - *archai* - אינו מיוחד לקבוצה זו, אלא לקבלה כתורת סוד בכל שלביה, והוא מופיע, למן הפילוסופים היווניים הראשונים, בתולדות המחשבה בכלל. עם זאת, יש מקום לתאר דיונים שעיקרם דווקא בבחינות הנעלמות והנשגבות של האלהות ותהליכי האצילות, כשם אחד החיבורים המבקש ׳טעם לשם אהו״י׳, או העיונים בסודות האות אל״ף, במושגי ה׳אויר׳, האור והחושך הקדמונים, בתנועת ההגיה כיסוד כל נאצל ונברא, או למשל תיאורן של שלש מדות גנוזות שהן ״ראשי ראשים״ לעומת עשר הספירות (בתשובה המתייחסת על מסורת משמו של רב האי גאון). הדיון המפוזר ביסודות ההויה בעבודה זו יכלול התייחסות ליסודות השותפים בתיאור הקוסמוגוני שבמה״ח, ובפרט יסודות האויר, האור והמים.

---

[186] כניסוח שבראש ספר המלבוש, הנדפס בספר רזיאל, אמשטרדם תס"א, ב ע"ב. במה"ח מונע הזוג הראשון, כביכול, מאיחודן של הנביעה והטהרה, ויוצא ומתגלגל אל איחודם של הטוהר והקידוש (§78), שפירושם ריבוי הזוהר והצמצום; איחוד זה נקרא שם גם "רוח הקדש".

[187] §4, 'ספר היחוד האמתי', מהד' קלוש, עמ' 1: "אבגּיתץ. הא׳ ה[י]א רמז לאחדותו על מה שנאמר עליו אחד יחיד ומיוחד. הב׳, ה[י]א רמז למציאות פעליו על מה שנאמר עליו יחיד ומיוחד אחד." נעתק גם בפירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש (מס' 17 ברשימתי ומס' 32 ברשימת ג' שלום), למשל בכ"י ירושלים 488 8^0, 27א, בשם ספר היחוד האמתי. אחרי ראשי התיבות של שם אראריתא נוסף בעיון נוסח סטנדרט, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 91: "יחיד ומיוחד יחיד ומיוחד אחד", וכן הוא במהד' חסידה, וכל התוספת חסרה במהדורות א' ילינק ור' פנחס מקאריץ, ואולי צ"ל ללא כפילות התארים. סכימה זו מתארת שתי מדרגות אצילות, ואין הפרש היררכי בין הזוג ה'מיוחד' לבין האחדות המורכבת שב'אחד'. לנוסחה "אחד יחיד ומיוחד" ראו להלן, פ"א, ליד הע' 132. ראו גם דיונה של דימנט, עזריאל והעיון, במושגי האחדות והאחד, עמ' 1-3.

הביטוי שבראש שמה של העבודה המוצעת כאן לקוח מספר ׳מעין החכמה׳: ״והטפחות[188] מיוסדות בתקון המעגל״. כוונתו לקביעתו של סוף הבנין, הטפחות, כבר בפעולה הראשונית של יסוד הבנין, הקודמת אף למעשה ממש ומתקיימת במחשבה או בכוונה בלבד. המונח ״תקון״ עניינו בחקירת העיקר או התשתית וקביעתם, ויחד עם מונחים אחרים שבספר זה ניתן לבארו גם כהכרה מתוך מחשבה מקיפה ופרטנית גם יחד, וכתנועת ההגיה כיסוד כל נאצל ונברא. ׳מעגל׳ מזוהה במקום אחר בחיבור זה כאות יו״ד, בבחינתה כראשית היש וכחכמה המקיפה וחובקת-כל. ״תקון המעגל״ עניינו, איפוא, בכוונה ובריכוז המיסטי המציב את נקודת היסוד והמוקד יחד עם ההיקף הכולל-כל, עין הראשית יחד עם המעגל הסובב את כל הנמצאים. כפילות זו, שביארנוה כתמונה, היא באותה עת גם השניות הראשונית המאפשרת את היצירה הלשונית העומדת במוקד חיבורי ׳קבוצת העיון׳, המבוארת בתיאור אחר של השם המפורש המתפרש והנפרש בספר זה, ״המיוחד בענפי שרש התנועה״; ובמקביל בספר העיון, ״במאמר שירו של ר׳ פנחס חסמא: לז ללז אחוזים בכנפי סוד תנועה״. המונח ״יסודות ההויה״ כוונתו לתאר את מגמתה של ספרות העיון בחקירת שרשי האצילות, בתוך דיון ביסודות האויר והרוח, הלחלוח והקילוח, האור, החושך וריבוי הגוונים המפורטים בה, המתבארים גם מתוך אותיות השם המפורש, המסמנות את כללות האצילות והנבראים ויסודותיהם. השניות העומדת בתשתיתה של היצירה - האצילות שבתוככי האלהות, כמו גם ההגיה, הניגון והלשון העברית - עניינה באחדות הדבר ותמורתו, כפילות מאוזנת המתקיימת בכל שלביה של הבריאה המתמדת.

מגמה זו מתבטאת גם ביחס המורכב שבין כלל ופרט. על דרך זו גורסת אחת ממשניות ספר מעין החכמה (§20): ״וכן חוזרים הכללים לפרטים והפרטים לכללים״. ניסוח בינארי זה מציב לצד השיבה הנצחית של הפרטים - הנמצאים על ריבויֵים ושונותם - אל מקורותיהם את השבתם של ה׳כללים׳, בחינת ׳ראשיות׳, אל סוף הנאצלים והנבראים מתוכם ובהם.[189] מבנה חשיבה זה מיוסד על דברי אבן עזרא בפירושו לשמ׳ לג, כא, שואב או קרוב לדעה המובעת בידי ר׳ יצחק ישראלי ומנוסחת מחדש אצל ר׳ יצחק סגי נהור, אודות מעלת הנביאים ״שהיה להם בשביל זה רחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף.״[190] מקורות אלה עוסקים בהכלתם ובידיעתם של הפרטים בדרגה הכוללת והמקיפה-כל. מבנה חשיבה זה מיושם בתבניתו הלשונית במה״ח § 20 ושוב בניסוח ההיקפי של מה״ח § 59 ובמקומות אחרים. במה״ח

---

188 נוסח זה מצוי בשני כתבי יד הפנים בלבד, ושאר כתבי היד גורסים כאן: "והטפות". טפחות הן גם כינוי לשמים, לפי יש', מח יג, ומצוי גם בלשון הפיוט, וראו עוד להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 29. גם את הגרסה "והטיפות" ניתן ליישב לפי מה"ח §40 הנדרש לתיאור הווצרותו של הלחלוח מן ה"טיפין", והטפת הטיפין השייכת לבריאת העולם מאותיות השם, לפי הגרסה שמביא רש"י (בפירושו למנחות, כט ע"ב) לספר יצירה: 'אחת בה"י ואחת ביו"ד - חלק את שמו והטיף מכל אות ג' טיפין ומאותן טיפין נעשו מים ואש ואויר וכל העולם כולו וכן כתוב בספר יצירה'. וכן נוסח האגדה המובאת אצל ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 69, 87, באותו ענין, אגדה זו נתפתחה עוד בזהר, למשל זהר, ח"ב, לד ע"ב. תודתי לפרופ' ליבס על הערה זו באשר לנוסח האחר, ועדיין דומה שגרסת 'מיוסדות' נאמרת בבנין ופחות בהטפת טיפות, עם שהכוונה בכל הציורים אחת, על דרך 'הראשון במחשבה הוא האחרון במעשה', וראו להלן, פ"א, הע' 654.

189 פדיה, המראה והדיבור, עמ' 114-115. נוסח הדפוס שעליו הסתמכה גורס "ובו" במקום "וכן", ובכך מחזיר את התכללות הפרטים והכללים למצע האויר הקדמון הנזכר מיד לפני ציטוט זה. נוסח כתבי היד שלפנינו מאפשר את מיקומה של הכללה זו בשני הקצוות של ההויה כמו גם באיזון המתמיד בכל דרגה ודרגה, ומשום דרישה מיסטית מקיפה זו הוא "נוסח קשה" ('לקציו דפיציליו') אך גם "נוסח מיסטי קשה" ומקורי.

190 ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 61 הע' 175. המונח 'התפשטות' בקונטקסט זה אינו שייך לענין ההאצלה, אלא לענין הקונטמפלטיבי. שלום, *Origins*, עמ' 274 הע' 161, 305. מקור נוסף למבנה החשיבה של "הפרט בכלליו" ו"הכלל בפרטיו" בדברי בר חייא, מגלת המגלה, מהד' פוזננסקי, עמ' 6-7, בתיאור שני החלקים הראשונים בתוך הכלל המברר את ענינה של בי"ת [הכלי] המקיימת בתוך ובהיקף. מקור ישיר לדברים אצל אריסטו, פיסיקה IV , 3, 210a, כפי שציין י' גוטמן במבואו שם, עמ' xv (וראו בתרגום האנגלי לאריסטו, R. Hope, Nebraska 1961, עמ' 61-62). לדברי ריס"נ אלה ראו גם להלן, פ"א, ליד הע' 635.

מיושם העקרון המתקיים בדרגה הכללית המכילה ויודעת את הפרטים ׳על דרך כלל׳ גם לדרגת הפרטים, הנכללים יחד עם כלליהם, באופן אימננטי. התאמה זו, המקיימת את מיזוגם של הראשים והקצוות בכל אחד משני המצבים הקיצוניים, השיאיים של תהליך ההתהוות, באחיזה הכפולה של שני הקצוות שאינה מבטלת צד אחד מפני האחר, מורה גם על ריבויֵים של ה׳כללים׳. לצד ה׳כלל׳, שהוא התשתית העקרונית המסומנת באפיוני ה׳אחד׳, ״הכלל שהוא עיקר הכל״ (§30), הכרח הדיון האונטולוגי כמוחלט הבלתי-משתנה והנבדל כתנאי לריבוי הנמצאים (סִבָּה שמעל לַסִבּות),[191] מתקיים ריבוי בדרגה הראשונית של ההאצלה.

עקרון הריבוי הראשוני שייך לסוג ספרות החכמה המיסטית, המציבה, בעקבות ס״י א, ב, את תבנית ריבוים של ל״ב נתיבות בדרגת ההתפשטות הראשונית שבחכמה, כסדר שלם הכולל את התשתית הקבועה של האצלות. מבנה זה, כפי שהופיע בקבוצת פירושי ל״ב נתיבות הקרובים למה״ח, מדרג מבנים היראריכיים שונים של הנתיבות כשכלים בתחום האלוהות ובתחום הקוסמולוגי.[192] מבנים היראריכיים המזהים בין האחד והי״ג ומציבים בהתאם את המערכת האונטולוגית המרובה בדרגת האחד נשתמרו בפירושי י״ג מדות מן העשורים האחרונים של המאה הי״ג המציבים את מבנה הי״ג כמצוי בפרישתו המלאה בכתר עצמו,[193] ועקרון זה משתקף גם בפירושים המייחסים לדרגת כתר את ריבוי המצאותם של תר״כ עמודי אור בספרות קבוצת ספרי העיון ומה״ח, שהם ״ראש מלולו״ של הקב״ה וכוללים את כל אותיות החוק, המרכיבים את עשרת הדברות, בדרגה הראשונית.[194] מבנים היראריכיים שונים מתפרשים ונפרשים במה״ח, כמערכות אונטולוגיות בנות ארבעה, חמשה, עשרה, י״ג, י״ו או כ״ו ישויות, והליכי העמדתם - לכשעצמן ובקשריהן ההדדיים זו עם זו - בכלים הרמנויטיים, מהווים חלק נכבד מחתירתו המיסטית של הספר.

ההצבה הראשונית של עקרון הריבוי הבינארי כמערכת החוצה את תוכן דיוננו בספר זה מחייבת גם את התאמתו לתבניות השונות המתפרשות בספר ובעבודתנו. מורכבותם ההיראריכית של ישים עליונים מצויה בכל חיבור תיאוסופי, ועל גביה נציב כשאלה את עקרון הכלתם של הנאצלים ועמידתם או קיומם העצמי כבר בדרגה הראשונית של תהליך האצילות. שאלה זו, המנוסחת גם בספר עצמו, ״ואם הוא נתיב אחד או נתיבות הרבה״, חוזרת לשאלה רחבה ועמוקה יותר מהיקפה של עבודה זו בדבר דמות האל והיחס שבין הבורא לנאצלים, בין האחד למערכות ההיראריכיות של ריבוי הישים העליונים שנוסחה, בעקבות הקבלה המאוחרת של סוף המאה הי״ג והעשורים הראשונים של המאה הי״ד, בשאלת עצמות או כלים.[195]

---

191 לא כתנאי לוגי המתחייב ממחשבה פילוסופית, אלא כתשתית המַתנה את הבנין שמעליה. ראו אוטו, *Mysticism East and West*, עמ' 50. המונח 'סבת הסבות' נתבאר במה"ח §18 בתיאור ראש האצילות בהקשר המרחבי של היקף המעגל: "ומעגל הוא מסובב לסובב".

192 לוי מחלקת את מבנה הפירוש ל"ב הנתיבות §10 באופן זה לשני חלקים שוים במספר נתיבותיהם לאלהות ולקוסמולוגיה. הנ"ל, 'החיבור פירוש ל"ב נתיבות חכמה', עמ' 32.

193 "סוד י"ג מדות הנובעות מן הכתר העליון" לרי"ג, ראו ליבס, 'כיצד נתחבר', עמ' 22-25.

194 שלום, *Origins*, עמ' 341-342 הע' 282; ראו גם הנ"ל, 'The Name of God', עמ' 59, ביחס לתה' קיט, קס: 'ראש דברך אמת'. לדעתי מצוי עקרון הפרטים והכלל, בהקשר העיון הקבלי הלשוני, גם בס' הבהיר, סי' מב, בהזמנה "עולו ושמעו דקדוקי נקודה דאורייתא דמשה", ההולכת אחר הדרשה בספרא, בהר, (ספרא, עם פירוש התורה והמצוה, בוקרשט תר"כ, ריד ע"ב), אות א: "מה ענין שמטה אצל הר סיני[?]והלא כל המצות נאמרו מסיני. אלא מה שמטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם [=כל המצוות] נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני". ראו בעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, הע' 2 והפנייתי.

195 שאלה זו נדונה בהרחבה במחקריו של מ' אידל, ראו למשל הנ"ל, קבלה – היבטים חדשים, עמ' 154-155 (ביחס לתפיסת העצמות בחומר השייך לסביבה הקרובה של ספרי העיון ומה"ח), ושם עמ' 157-160.

התיאולוגיה החיובית אינה באה אלא לאחר התיאולוגיה השלילית, מכילה אותה כהכרח ואינה מצויה עמה בעֶמות, אלא עולה על גביה.[196] תיאולוגיה זו מציבה את המובן החיובי בתחום הנעלם, כ׳אחר׳ שההודאה בקיומו מכריחה את התנועות הנובעות ממנו ואילך, ומחייבות גם את הלימוד, העיון והחקירה המיסטיים כדרך להנכחתו: ״מאחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו״ (§32). דרגת ׳המציאות׳ בספרות זו מיוחדת למצוי הראשון הנבדל בבלעדיותו, ותוכן ההבעה הלשונית אודותיו מוגבל מעיקרו: הוא אינו מבקש להרבות בתארים אלהיים בדרגה זו, אלא לכונן בתוכה תנועה מורכבת ומאוחדת בין שני יסודות: ״והמציאות בייחודו של הקב״ה״ (§59), איחודו של מימד ההמצאה של הנשגב עם מימד בלעדיותו והיותו יחיד. בכך נחתם תיאור הדרגה הראשונית המאוחדת בכפילות שני כחותיה. כבעלת תוכן חיובי, הריהי מצויה בעודף היש המוחלט ומחוץ לאפשרותו של מבע לשוני. באופן פארא-דוכסלי[197] מתגבר המעין ה״נובע אורה״ כלפי צד זה של הפנים, בעוד המעין או ה״ענין״ השני ה״נובע חשכה״ מתגבר בעדיפות האור שבו, בחינת ״אור הנחשך מהאיר״, על פני ה״ענין״ הראשון.

תחילתה של ההתקדמות המיסטית בהפשטה הפילוסופית, והיא מהווה לה תנאי. בטרם ניתן לדבר בלשונות, חִידות ומשלים, יש צורך להבחין ולהבדיל בין שני ה״עניינים״ המיסטיים שבמרכז הספר - צורת-העל של הבטוי או הדִבור - השייכים למושג ״דבר״ ובדומה ללוגוס, ובין ענינים ארציים. הבדלה זו מתרחשת בספר בתחום הקֹדש המצומצם ביותר, בו מתגלה הרוח שבין שנים. רשימת ארבעת התארים שקובע רב סעדיה גאון לאל או זו שבה מחזיק גם הרמב״ם[198] (ואולי חותר לצמצומה) מתכוונים לאותו דיוק בלשון, שאינה משתמעת לשני פנים, ואינה עשויה להכליל את תארי ייחודו של האל בתארים ארציים. מה״ח מקבל את קביעת התארים השליליים כתנאי להשגת האל, וכן את קביעת פעולותיו של האל כאופן הכרתו, אך משעה שנקבע ייחודו של האל, ניתן ליצור את השקיפות שבין עליונים ותחתונים המתגלמת בפעולות היצירה, ובעקבותיה את אפשרות ההשפעה התיאורגית. צורת-העל[199] של המַעְיָן בספר זה אינה רק ״דימוי״, התרגום או המשמעות הרגילים של ״מטאפורה״ בעברית, ובהצבעה על ייחודיותו מתאפשרת גם השמירה על אופיו התת-קרקעי[200] הטרנסצנדנטי. אך הלשון אינה נותרת שקועה במסתריה, אלא מתגברת ומתחלקת לגוונים רבים של מבעיה; ההתגברות נעשית כאן ל״כוונה״ המתאימה בין המופעים השונים של שרשי המלים או בין ייצוגיהן הנשמעים.

תחום האורות ועשרה הגוונים נביעתם מן החֹשך (§48) והוא מהווה תנאי להם, וכמקור מניע באופן מתמיד נבדל מהם ו״אין החשך הקדמון בכלל מספרים״ (§50)[201] אך נכלל בתוך תחום הגלוי כמצוי בתווך

---

[196] ראו גם מריון, על העודפות, עמ' 212.

[197] לדיון ב-para-doxa כתופעה רוויה הנמצאת מעל לאמונה, doxa, ראו מריון, על העודפות, עמ' 166-167.

[198] סעדיה, הנבחר באמונות ודעות, מאמר שני, א, מהד' ותרגום קאפח, עמ' פב-פג; רמב"ם, מורה הנבוכים, ח"א, נג, וראו שוורץ על אתר, ושם ח"א פרק נ' המצביע על מקורותיו של רמב"ם במעתזילה. ראו גם ר' יהודה הלוי, כוזרי, מאמר ג, יא, מקור ערבי ותרגום י' אבן תבון, מהד' הירשפלד, עמ' 158-159; מירסקי, מחובות הלבבות לשירת הלבבות, עמ' 13; קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך (ב) ד, עמ' 172-173. ראו גם אידל, 'תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית'. מאמרו מתרכז במקורות הקבלה והפילוסופיה המאוחרים לענין זה.

[199] לדיון במטא-פורה בהקשר המטא-פיסי ראו ריקר, *The Rule of Metaphor*, למשל עמ' 287-288.

[200] ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 210, בדברי וויליאם מ-Conches, ועמ' 223.

[201] בדומה למערכות בהן חורגת ה'סבה הראשונה' בחינת אין-סוף ממערכת י' ספירות, כבמסורת משם ריס"נ המופיעה בפירוש ס"י לריד"ע ובפס"י לרמב"ן, ראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 58 הע' 105, לעומת דעות אחרות, המכניסות בחינת א"ס במנין העשרה, וראו שם, עמ' 25 הע' 11.

ובאמצע, לא כמרכז צנטריפטלי[202] השואב אליו ועלול לבטל את גילוי הנפרדים-לכאורה, להבליעם ולהסתיר את שונותם בתוכו, אלא כמרכז שזכירתו המתמדת גוררת התגברות, וזו אינה באה אלא מתוך בלימה מתמשכת (ולא צמצום ראשוני לבד), כאשר ״הרוח היה מתגבר בקדושה״ (§42). העמדת הרווח שבין שני דברים אינה שואפת לבטלם באחד אלא להעמיד את הקדושה כאמצע בכל דבר ודבר. החושך בספר זה אינו כח הרסני העלול לכלות בתהו את הנמצאים, אלא כח קונסטרוקטיבי, ״כי ממנו תוצאות כולם״ (§50), המאפשר את המשכתם המוגבלת בנוכחותו.

אחת מתמונות היסוד של תיאור תהליך האצילות המופיעה בספר מסמנת את נקודת ההתחלה ו״גמר המלאכה״ בשעה אחת, כנקודה הראשונית האחת המכילה את קצוות ההתחלה והסוף בטרם ההאצלה והריבוי. מלאכה זו היא הכאת האומן בפטיש (§35) ושייכת למלאכות שנסתיימו בשבת המאופיינות כמלאכות ׳מתוקנות׳, היינו שלמות ויציבות ועל כן מכוננות את ההתפשטות בסדר קבוע מראש.[203] הכאה זו מוציאה ניצוצות כמאורות באופן המכיל את בלימתה מראש. בספרות הזוהר נתקבל ציור זה, אך שם נתפסים הניצוצות ככחות הדין ולא ככחות האלהות כבמה״ח, ונוסף המסך והפרגוד כגבול שבין המאורות או הספירות למקורם הנעלם, גבול המונע את התבטלותם של הנאצלים במקורם.[204] הוספה זו אינה נצרכת לשיטתו המעגלית של מה״ח, שגבול התפשטותם של הניצוצים היוצאים בהכאת האומן בפטיש נבלם בדעיכתם האורגנית, ובשיא פיזורם וריבויים הם שבים ונבלמים בחזרת חלילה.[205] חזרתם אל המקור אין בה הִבלעות אלא יציאה: ״והמאה חוזר[ין] חלילה / במאמר״ (§46-§47), סוף ההכפלה וההתחלקות בסע׳ 46 במספר עשרה עשרות שב אל התשתית הלשונית, שבה המספר מאה שב אל פעולת המאמר. השיבה אל התשתית במה״ח, הנמצאת לעתים בסופם ובראשם של התהליכים המפורטים בסעיפי הספר, ולעתים רבות יותר משתמעת כתכנית פעולה הנוכחת בכל שלבי הגילוי, מאפשרת מחד את האחיזה בשרשי ההויה ומאידך אינה מסתכנת בזהות ובהטמעות המוחלטת בדרגת המקור על כפילותה או ריבויה הפנימיים, ובדרך זו מאפשרת את היציאה היוצרת מן התשתית, שבה ראש הביטוי הלשוני של המאמר מַפנים וכולל את המאה.

התנועה המחזורית, הניכרת במבנה הספר, מאפשרת את ההתפשטות המוגבלת, העיקרית לשיטתו של הספר, שבה שיא פיזורן של ההברות, הסדור במבנה העקרון הראשוני הכפול של הלשון ובמבנים המסודרים של שמות האלהות, מוביל לשיבה אל המקור באופן הכרחי,[206] וכנראה גם ׳ללא מאמץ׳, כאשר ״התנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון «/למעין» אשר היו ממנו״ (§10).

---

[202] מחוץ לדיון הפיסיקאלי שבהבדלים בין הכחות הצנטריפוגליים לכחות הצנטריפטליים, אפשר למצוא אפיון של המרכז הצנטריפטלי גם כמרכז מכונן, בתיאורו של הוגו ברגמן את "המרכז הרוחני" של העם היהודי בתפוצותיו ובמוקד השאיפה הרוחנית, אם בארץ ישראל ואם במרכז רוחני שאין תלוי במקום, המסוגל להחזיק גם בתפיסה פרולטארית-סוציאלית. ראו הנ"ל, 'תורת אחד העם והתפיסה הפרוליטרית', עמ' 85.

[203] להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 203.

[204] כפי שהראו ליבס, פרקים, עמ' 148; אידל, 'המחשבה הרעה, עמ' 360-362; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 185-187; הנ"ל, 'קליפה קודמת לפרי', עמ' 126 ואילך, עמ' 129 והע' 63-64.

[205] שלום, *Origins*, עמ' 332, ביחס לתפיסת הלשון שבמה"ח; לציור במה"ח והשפעתו על הזוהר (ללא ההסבר האורגני) ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ערך בוצינא, מס' 2, עמ' 135, במיוחד מס' 51 עמ' 147, עמ' 148, מס' 88 עמ' 157; הנ"ל, 'ספר יצירה אצל רשב"ג', עמ' 78; הנ"ל, תורת היצירה של ספר יצירה, עמ' 116; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 180-181; פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי', עמ' 129; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 185-187 הע' 11, ובמיוחד אודות דברי ר' אלעזר הקושרים בין יציאת הקול לניצוצי הפטיש (כפי שכבר במקרא) בהקשר אצילותי, לפי ס' סודי רזיא, ספר אלפא ביתא, כעת מהד' וייס, ירושלים תשמ"ה, עמ' יב-יג.

[206] ראו ג' שלום, שם.

אל״ף פתוחה או קמוצה היא סוף המבע הלשוני, שתהליכי יצירתו מתוארים בספר. כגבול הדיון בשפה, כתחום שבו מתרחשת הדינאמיקה שבין לשון ומשמעות, אין לפנינו עדות כתובה כיצד מאל״ף זו נוצרים כל הפונמות, וכיצד משתלשל ממנה שם אדנ̇י, שהיא ראשיתו. השם מופיע כנתון, אך חסר הרצף שבו נוצרת ההגיה השלמה של השם, או הסדר.

היעדר זה אפשר לבקש לו תשובה באיזוטריות, ולחכות בסבלנות שיתגלה לפנינו הסוד, או ההודאה בדבר היעדרו.[207] מצד הסֵתר וה׳אחר׳, העיון באלמנטים הראשוניים אינו רק עומד בבידודם המוחלט, אלא יוצא אל המבע השלם, בתוך דיון תכליתי. החללים בגוף הדיון, ברצף הספרותי, בדומה למחִלות האילן אצל ריס״נ ולחללים שבין מלות התורה אצל הרמב״ן, ממלאים את הפער שבין צורות הכתוב בהשבה לאחור, ובהנכחת הדבר השלישי, או הראשון, שבין שני דברים.

ח.1. בינאריות, אקסטרוברטיות, הגברה ופרוגרסיביות: *עליה מיסטית ותיאולוגיה חיובית*

המשפט המוסיקאלי הניכר ביצירות מערביות מאופיין בהתפתחות ליניארית, ומצטייר כפירמידה דינאמית, בעלת פתיחה, התפתחות וסיכום, במקביל לנרטיב הספרותי הכולל אקספוזיציה, מתח-משבר והתרת העלילה או שברונה הסופי. במוסיקה הודית מסורתית מתפתחת המלודיה לא בהכרח כמשפט, אלא כרצף של מחוות או תמונות-תנועה, הנע על גבי היחידות הריתמיות המחזוריות (בהתאם לתפיסת הזמן בפילוסופיה ההודית), תוך פיתוחן כמחזורים מתפתחים, לוליניים-ספיראליים, כאשר יחידות הזמן המחזוריות משולבות בתשתית או בתבנית המלודית של הראגה.[208] נסקור שלוש מאבחנות החוקרים אודות אפיונה של החויה המיסטית כבעלת טבע המופנה כלפי פנים, בעל מחזוריות או ליניאריות סגורים, או כבעלת טבע המתבונן כלפי חוץ, ונִפתח את האחרון כמשלב מחזוריות וליניאריות כלפי רצף פתוח ומתפתח.

שני סוגי חויה – העומד והיוצא, אינטרוברטי ואקסטרוברטי, אקסטזה של האישיות האינטגרטיבית, התכללות והכללה – סקירה

את ההבחנה העקרונית לסיווגן של שני טיפוסי חויה מיסטית כמבנה כולל ומשולב של מאפיינים פנומנולוגיים וספרותיים פורשת חביבה פדיה. אבחנתה כוללת התייחסות הן לעדות החוויתית הן לאופן ביטויה של החויה, מתוך השקפתה שניתן לאפיין את מכלול התיאור הלשוני של החוויה כמעיד על אופיה של החוויה עצמה ועל יוצרהּ. פדיה נוטלת את האבחנות בין שני הטיפוסים האקסטרוברטי והאינטרוברטי כפי שהוצעו על ידי יונג וסטייס, אך מעבדת אותם באופן חדש לאבחנה בין הטיפוס היוצא והטיפוס העומד, בהתאמה. טיפולה של פדיה בשני המונחים, שמקורם בפסיכולוגיה, חותר ליישומם כאופני הבעה שונים המתבטאים בתיאורים המיסטיים, ולא בהכרח כשני טיפוסים שונים של אישיות. החוויה האינטרוברטית מתוארת כחוויה שבה, מתוך השקטה גופנית והתבטלות עצמית, מתאחדת תודעת האני

---

[207] הלברטל, סתר וגילוי, עמ' 46; דן, תולדות תורת הסוד, פרקים 1-4. הפניה זו, כיתר ההפניות שבעבודה זו, נובעת מהערכה עמוקה לבעלי המחקר, ואינה מתכוונת אלא להציב נדבך נוסף על גבי הישגיהם. השוו שלום, ראשית הקבלה, עמ' 277, על המימד ה'נח' של הלשון במחשבה הטהורה, לעומת שלבי הגילוי של הכתב והדיבור המזדהים ומתחלפים.

[208] קלייטון, *Time in Indian Music*, עמ' 2-24. התבנית המוסיקלית המשלבת מודוס ומלודיה מתפתחת ניכר במסורות מוסיקליות נוספות, ממרכז אסיה ומערבהּ, בצפון אפריקה ובטורקיה כפי שרשומות אצל Pacholczyk, *Sūfyāna Mūsīqī*, עמ' 66, ובבלוז בעשוריו הראשונים.

הדובר באלוהות, או בישות מקיפה עליונה, באופן ישיר. לעומתה, קשורה החויה האקסטרוברטית בהגברת אופני הקליטה החושיים והשכליים, מתוך הזדהות עם מושא הצפיה או התאחדות בישות מתווכת, בין אם היא דמות עליונה המשרתת כמושא הזדהות, ובין אם היא ישות אורית, שכלית או אובייקט עליון המתפקד כמוסר החוויה או כמדריכה. הטיפוס האקסטרוברטי אינו מציין דווקא אדם הפועל באופן מוחצן, אלא תיאור מיסטי שבו תודעת המיסטיקן מופגנת או מוקרנת כלפי ישות שכלית, דרכה חותרת תודעתו העצמית, בהיותה קשורה ומכוסה בישות העליונה, במסעותיה הרוחניים.

חוויות מן הטיפוס האקסטרוברטי קשורות, כהצעתה, לראיית מראות מקיפה ופרטנית גם יחד, כביכול שעה שזהותו של המיסטיקן מתאחדת בישות המתווכת, אך לא נטמעת במושאה באופן המוביל להתבטלות עצמית: הודות להתכללות בישות החיצונית המתווכת, המובעת לעתים אף כמסך ופרגוד, מתכסה התודעה המוסרת, מחופה ומוגנת, וכך מסוגלת להתבונן במושא האלוהי רב העוצמה, המאיר והמסנוור, או המסוכן לאדם. לעומתה, מובעת החויה האינטרוברטית לעתים קרובות במטאפורות הקשורות בבליעה ובהִטמעות.[209] דיוניה של פדיה מציעים שיטה על פיה ניתן לאפיין ולסווג חלקים נרחבים של הספרות המיסטית היהודית.

שיטתה מפתחת את ההתאמה שבין היבטים חיצוניים של החוויה לבין תכניה הספרותיים, תוך עיבודה והרחבתה של החלוקה שבין טיפוס אינטרוברטי לטיפוס אקסטרוברטי. כפי שהציגוה אוטו וסטייס, קשורה החוויה האינטרוברטית באקסטזה מופנמת, המתבוננת, דרך ריכוז פנימי של התודעה, בפנימיות הדברים או מרכזם, ואפשר שבתוך כך חודרת לצורתם המופשטת, לראייה בלתי מורכבת ונטולת פניות.[210] אופן קליטה שונה מתבטא בטיפוס האקסטרוברטי, העשוי להתבונן כלפי חוץ דרך אופני חישה שונים, בין אם בחושים הרגילים או באופני קליטה שאינם שגרתיים, ובתוך כך עשוי לקלוט את ריבוי הפרטים והנבראים כאחדות מקיפה וכוללת-כל, או לתפוס את המהות המופשטת האחת הנוהרת דרך הפרטים שעה שהם נקלטים במנותק מהקשריהם הארציים.[211] מאפיין אחר, שלעתים נקשר לחוויה האינטרוברטית, הוא ההתקשרות המודעת, או הקונטמפלטיבית, בישות טרנסצנדנטית בעלת מאפיינים פרסונאליים, לעומת מיסטיקה

---

[209] פדיה, המראה והדבור, עמ' 7-8, 71, 97-99, 108-109; הנ"ל, 'הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש'.

[210] בהיבט החיצוני של תופעה זו, תיאר מרקור, בעקבות הילר, את החוויה האינטרוברטית כשבמהלכה הגוף משותק ונוקשה ומצוי בהיעדר תחושה ותודעה, כאשר הנשמה נטמעת לחלוטין באחדות האין סופית של האלהות. מרקור, 'Unitive Experience', עמ' 131. בדומה, תיאר את הטרנס, כמו שוק פסיכולוגי, כמצב המדכא ועוצר את התפישה החושית, הזכרון ויכולת ההערכה, אך בשונה מהחוויה האינטרוברטית הריהו נעדר תוכן. במצבים אלה, החויות האיחודיות משמשות כהגנה. שם, עמ' 149.

[211] סטייס, *Mysticism and Philosophy*, עמ' 61-62; אוטו, *Mysticism East and West*, עמ' 38-69. סטייס נוטה לתאר את ההתפעלות וההטמעות ב'אחד' המופשט כחוויה 'טהורה', אוניברסלית, נטולת תוכן וצורה או הקשרים מצמצמים. שם, עמ' 46-52. שיטה זו נוגעת אמנם לביטויים שונים של הטיפוס האינטרוברטי, המתקשר ומביע את השגותיו בהקשרי ה'אין', האחד הבלתי ניתן להבעה כדרך התיאולוגיה השלילית, או ה-emptiness שבבודהיזם ובזן-בודהיזם. על האי-שניות, השניוניות או הכפילות שבמושג האחרון, כמבטא את שיאה של התנועה האינטרוברטית, ראו גם בדבריו אודות ה-sunyata, ה'אין' בזן-בודהיזם, כריק מוחלט, חסר הבחנות, אך מכיל את ה-mind הטהור המשתקף בעצמו, שם, עמ' 109. לעומת זאת, חוויות ההתכללות ב'אחד' במיסטיקה היהודית אינן ריקות מתוכן ונעדרות חזיון, אלא מובעות כהטמעות או בליעה בישות כוללת, מתוך התייחסות מיוחדת ל'אין' בבחינת מלוא היש. ראייה חודרת בענין זה ביטא ג' שלום במחקריו, למשל באוסף הרצאותיו הקבלה בגירונה, עמ' 148, וראו מט, 'Ayin', עמ' 121-159; ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף; וולפסון, 'Negative Theology'.

קרובה לשיטתו של סטייס גם אבחנתו של Zimmer בין שני סוגי התעמקות או ספיגה (absorption), האחד מתוך מודעות מלאה של הדואליזם של התופש והנתפש, החוש הפנימי המתבונן והעצמי שהוא מושא ההתבוננות. ולעומתו קליטה שאינה דואלית, המנותקת לחלוטין מכל תודעה של הבחנה בין התופש והדבר הנתפש. צימר, *Philosophies of India*, עמ' 441-435. וראו גם הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 372-373, ביחס למושג 'אקסטזה'. עוד לפן החיצוני עיינו אבחנתה של לסקי בין אירוע אינטנסיבי לבין אירוע מיסטי של הימשכות, *Ecstasy*, בעיקר עמ' 47-49, 369-374. אלה מתאימים, כפי שמראה לסקי, שם, עמ' 48-49 והע' 1, גם לאבחנתה של אנדרהיל, *Mysticism*, עמ' 304.

איחודית שאין בה מאפיינים אישיים, התופשת את האחדות כהתקשרות בלתי אמצעית.[212]

אבחנה נוספת הנקבעת תוך שילוב בין אופיה החיצוני של החוויה לבין תוכנה, המסר או התוצרים הספרותיים הכרוכים בעקבותיה, שימשה בסיווגן של הנבואות הקלאסיות. מתוך ארבעה מיני אקסטזה, מגדיר אופנהיימר את הסוג הרביעי כאקסטזה של האישיות האינטגרטיבית, העשוי לאפיין חוויות בהם תודעת האני ופעילות החושים אינם מתנתקים מן הסביבה החיצונית, ויחד עם זאת נוצר ריכוז תודעתי ונפשי במושא מסוים, ולעתים מדובר בחזיונות ובקולות שאינם מתיישבים עם התודעה הרגילה. הפן השגעוני בסוג זה, כפי שמראה מובינקל, אינו מובחן בתופעות חיצוניות של הזדעזעות פיזית, אלא טמון בחוויות פנימיות.[213] סוג זה מאפיין רבות מן הנבואות הקלאסיות בישראל, לשיטתם. מפאת התכנים הנשגבים שבנבואות, נוכל להדגיש את ייחודיותם של מושאי ההתבוננות, שכתוצאה מן הריכוז המיוחד מתרחבת יכולתו של הנביא לקלוט, בשמיעה או בראייה, מה שאין העין יכולה לסבול ואין האוזן יכולה לשמוע.

משה אידל מציג הגדרה אחרת, שבסיסה זהה לשיטת החלוקה הקודמת, המבחינה בין חווית הכללה לחווית התכללות, בהתאם למונחים המשמשים לאורך המיסטיקה היהודית. החויה האיחודית מטיפוס ההכללה נוטה, לדבריו, להתקשר במושא שכלי מקיף, למשל בהתדבקות השכל האנושי בשכל הפועל, על פי הסכימה הניאו-פלטונית. במקרה זה, לפי עדותו של ר׳ אברהם אבולעפיה, מתרחבת התודעה האנושית מעצם דבקותה בתודעה הכללית יותר, ותפישתה נעשית פרטנית ומודעת לחלקיה. עם זאת, תודעת הפרט ועצמותו אינם נטמעים בשכל הפועל או באל, אלא נותרים עצמאיים כישות נפרדת, לכאורה.[214] בחווית ההתכללות, לעומת זאת, מודגשת נטית המיסטיקן להסתתר, לאחר הצפייה באור והדבקות, באור האלוהי ולהטמע בו. אידל דן גם במטאפורות הקשורות לחווית ההתכללות, המציינות היבלעות, לעומת אופני ביטוי נואטיים הקשורים בחווית ההכללה. אך יש מצבים בהם גם בתוך ההתכללות נותרת תודעה נפרדת של הנטמע בתוך הישות המקיפה, למשל בהכללתה של ספירה מסוימת באחרת.[215] בדבריו של ר׳ נחמן, למשל, נטמעת תודעת היחיד באין האלוהי ואמנם נמחקת תודעת העצמי, אך בד בבד נטמעת בתודעה של כלל ישראל ולוקחת חלק בגורלו.[216] ייחודה של המיסטיקה היהודית, המתארת את התיאוסופיה כטבועה במיתוס היהודי, כאשר כחה התיאורגי נובע מן השיקוף שבין עליונים ותחתונים ושותפות הגורל הדו-כיוונית במצבו של העם והיחיד, מאפשר לדון בהתכללות לא רק כשיתוף והִטמעות, אלא גם כהוספת כח בעליונים, מתוך התכללותו המכוונת של המיסטיקן בהם.[217]

---

212 לינדבלום, *Prophecy*, עמ' 302, ובעקבותיו מרקור, 'Unitive Experience', עמ' 133, הקובע בסיכום דבריו גם חלוקה המגשרת בין שתי השיטות הקודמות, למיסטיקה אינטרוברטית-פרסונלית, אינטרוברטית שאינה פרסונלית, ומיסטיקה אקסטרוברטית, שהיא מטבעה חסרת מאפיינים פרסונאליים. שם, עמ' 152. שיטתו ומחקרו בכלל בא מתוך גישה פסיכולוגית, ולכן אבחנותיו ומסקנותיו שונות מאלה של שאר החוקרים שתיארנו כאן. נדגיש, בעקבות מרקור, שם, עמ' 133, שהנטייה להתקשרות פרסונאלית אינה שייכת למאפייניה של הישות הטרנסצנדנטית, אם היא מופיעה כדמות אדם וכיו"ב, אלא באופן ההתקשרות בה, הכוללת שמירה על תודעה עצמית של המיסטיקן בתוך ההתקשרות בתודעה טרנסצנדנטית, או super-ego לשיטתו.

213 אופנהיימר, 'אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית', עמ' 61; מובינקל, ''The Spirit' and the 'Word'', עמ' 214.

214 אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 30-31.

215 אידל, שם, עמ' 36, 35.

216 שם, עמ' 46.

217 שם, עמ' 46, 51.

"המודעות הגבוהה" כתופעה בינארית, הניכרת בשם הספר "מעין החכמה", ענינה במנוחה המתגברת,[218] מצב שבו נשמרים שני שיאים של תנועות באלהות, זו האינטרוברטית המכוונת כלפי פנים בריכוזה המוחלט, בהשאבות או בהטמעות, בהתבטלות בפני מקורה; וזו האקסטרוברטית המצויה בכל שאיפתה לדעת את הנמצאים. באופן עקרוני קיימת הקבלה בדיון בבינאריות גם לתפיסת 'אחדות ההפכים', כפי שיוצגה, למשל, אצל אליאור;[219] אלא שבתפיסה החסידית מודגשים התבטלות היש כלפי האין והפיכת הטרנסצנדנטיות המוחלטת להתגלות ביש, ואילו בתפיסה הבינארית מתקיימים שני הפנים בעת ובעונה אחת.

הבינאריות מופיעה בשמו של הספר שלפנינו, ובשלבים השונים של תהליכי החקירה, ההתגלות והיצירה הלשונית המתוארים בו, עד שהשפה הבינארית נצרכת לאפיונו הכללי. בינאריות זו מתקיימת כאחדות נגודים פשוטה בין שני קצוות, כאחדות נגודים מורכבת שבה כל קצה מכיל את היפוכו כנגודו המשלים, ככפילות הפנימית שבדרגה הראשונית ובכפילות הפנימית שבחכמה, בשניוניות של "דבר" ו"דבר" ובכפילות ההיראכית של "דבר" ו"דברים". כל המופעים הזוגיים הנזכרים יוצאים אל העקרון השלישי, הרוחי, המכריע ביניהם, והוא המבדיל בין השימוש הרגיל במושג "בינאריות" ובין התיאור המיוחד לספר זה, המשיב את אחדות הנגודים או אחדות הכפולים אל ה'אחר' ומאפשר את הוצאתם של השניים לדבר "אחד", אחדות תבניתית המכילה את תופעת הריבוי ואת מקורה הנעלם.

הבינאריות אינה רק תבנית המחשבה הניכרת בפרטיו של הספר, כלומר במושגיו האונטולוגיים ובתהליכים הלשוניים הנפרשים בו, אלא העקרון המנחה את אופן החקירה המיסטית על שני שלביו, כפי שמעיד מבנהו של הספר,[220] הכולל שתי תופעות התבוננות בעלי כיוון מנוגד, הבאות אל מרכזו של הספר ויוצאות ממנו, בהתאם למבנה האלהות המציב במרכזו את הפנימי המקורי, השב ומתפשט כלפי האחדות שבמציאות. המצב המיסטי האקסטרוברטי, כתופעה נדירה של החויה המיסטית, הרואה ומתבונן בפרטים שעה שהוא מצוי בתוך ההכרה המופנמת, מחזיק בשני שיאיה של הכוונה המיסטית על תוקפם ועל קיצוניותם. "המודעות הגבוהה" עשויה להיות מצב זה עצמו, אך עשויה גם לצאת מן התודעה הרגעית המושגת במצב המיסטי אל מודעות מכוננת, העשויה להנחות את אורח החיים הרליגיוזי.

תיאולוגיה ומיסטיקה: המרת מערכת המושגים הלשונית-האונטולוגית לתודעה מיסטית מוגברת ומתמשכת; מסורות "אי-שניות" ומה"ח

החתירה המבקשת להשיב באופן מתמשך ולכלול את 'הכללים בפרטים והפרטים בכללים',[221] יש מקום להקבילה, לדעתי, למצב תודעה מיוחד בשיוואיזם הקשמירי, אחד הזרמים שעיצבו את מסורות האי-שניות במזרח, מצב שבו מתקיימת תודעת מציאות קונקרטית במקביל לתודעה הפנימית ביותר (המזוהה כשם

---

218 על שניות זו כאחד השיאים של ספר ברית המנוחה, הבנוי הרבה על תשתיתו של ספר מעין החכמה, עמד י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, עמ' 152.

219 לעיל, הע' 164.

220 ראו לעיל, אחרי הע' 167, ולהלן.

221 לניסוח המקורי של מה"ח ראו לעיל, ליד הע' 189. הדיון שלהלן באי-שניות, במושג ה'מציאות' ובתופעה הבינארית מקורו במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', המתמקד בתופעה הבינארית החיובית בב"מ. ראו שם, ליד הע' 115 ואילך. ראיתי ללמוד מן המאוחר, המפותח, המפורט והמקיף שבספר ברית המנוחה אל המוקדם והלקוני במה"ח. על קשריהם ראו עוד בהמשך.

האל, Śiva), התודעה המוחלטת והפרימורדיאלית.[222] דווקא מצב זה מוגדר בשם ׳לא דואלי׳ (*advaya*), משום אי-השניות שבה ׳שיווה׳ והעולם הזה אחד הם, ואין זה מתבטל בפני זה.

המצב האקסטרוברטי, המכוון כלפי חוץ, אינו אלא תוצאתו של המצב האינטרוברטי, שבו המאורות אחודים במקורם שב׳מציאות׳.[223] תהליך דו שלבי זה מופיע בחיבוריו של אבהינווגופטה, המאסטר הקשמירי בן המאות הי׳-י״א, כעקרון זוגי של ה-*śakti*, שבו משולבים שני התהליכים, ההמשכות וההתפשטות, בתודעה העליונה, ברמה המיתית-קוסמולוגית, ובתודעת היוגי ובגופו. ההמשכות (*nimesa*) משמעה ספיגתם של כל הביטויים הנגלים של הכח היוצא, ה-*visarga-śakti*, לתוך עצמו, בהיותו מתקבל בעצמו במנוחה. התפשטותו של ה-*visarga-śakti* בשלב ה-*unmesa* משמעה גילויין של הצורות המרובות של התופעות, בעודו נותר בלתי מחולק (*abheda*).[224] שני המצבים מושגים, לפי המקורות של מסורת ה-Trika Kaula, בהפעלה של שני מצבי מודעות גבוהה (*samādhi-s*), האחד משקף את המצב שבו האלהות סוגרת עיניה ומתבוננת על ריבויה שלה בתוך עצמה, השני משקף את המצב המיסטי של ׳העיניים הפתוחות׳, שבו היוגי מכיר בתופעות החיצוניות שלפניו, עם גילויו של ה-*visarga-śakti*, אך מבלי להסיר ולהכניע את התבוננותו כלפי פנים. התודעה האקסטרוברטית בשיאה מבטאת איפוא את זיהוים של העולם החיצון והאלהות המופנית כלפי עצמה כמציאות אחת, המודעות הגבוהה המגלה באותה עת את המציאות הפנימית ביותר יחד עם התבוננות בתופעות החיצוניות כשלעצמן.[225] זהו אחד ממצבי החותם (*bhairava-mudrā*), שהשגתו נחשבת למודעות המיסטית הגבוהה ביותר, משום שהיא מתגברת על הקושי שבראיית הדואליות המהותית שבעולם התופעות הנראה, השגה הנעלה יותר על זו האינטרוברטית, שבה העצמי והפנימי נתפסים כמאוחדים.[226]

המונח ״בינארי״[227] מציין כאן אחדות הפכים, אי-שניות או דו-פנים המתקיימים בעת ובעונה אחת, באופן סימולטני או סינופטי. הכפילות שבה מוחזקים שני הקצוות היא מצב קיצוני, בעוד שהמעבר בין שלבים רבים בסעיפי התהליכים נערך במעבר מקצה אחד למשנהו. התמונה הבינארית מחזיקה בשני הפנים של הקצף, קצה ההתפשטות השייכת ל׳רוח הקדש׳, המוגדר כשארית שבה משתנים וקבועים גווני האדום

---

222 מולר-אורטגה, 'On the Seal of Śambhu', עמ' 575. למסורות "אי-שניות" (*Nonduality*) ראו רשימת המחקרים במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 115 עמ' 249. בהמשך נדון בתפיסת תודעת-האור בהגותו של אבהינווגופטה (קשמיר, מאות י'-י"א'), המתורגם אצל מולר-אורטגה, 'Luminous Consciousness', ובמקבילה להברת a כפולה בנספח ה'.

223 למונח עברי זה ראו לעיל, הע' 79. בעקבות מה"ח ומקורות נוספים מופיע מושג זה כפי מתכונתו והוראתו של מה"ח בספר ברית המנוחה. ראו להלן, בדיוננו בתוכנו של סע' 59. ל"מציאות' בב"מ ראו למשל דרך ב', נקוד ג', בתיאור המאור הפונה מעלה ומרוב זיוו "נתמלאו כל המאורות וכסה לכל המאורות והעמידם במקומותיהם והחזירם חלילה למקום המציאות וקשרם אלו באלו ועשאם גוף אחד כדי שלא יפרדו אלו מאלו ויהיו אלו פועלים לבדם ואלו פועלים לבדם·" (נקוד ג, מאור א, 10-8, ט ט"ג). כאן אמנם קשירתם של המאורות כ"גוף אחד" במציאות מופיעה לאחר פיצולו של מאור השווא, אך פיצול זה ראשיתו במסעו של מאור אחד בתתו פניו מזרחה. ברוב תיאורי ה'מציאות' בב"מ איננו עדים לתיאור המלא של החוויה האינטרוורטית כפי שהופיע בתיאורם של הצינורות העולים ונקשרים במציאות, אלא רק ליציאתם של המאורות מן המציאות עם כל הדרם ותפארתם וזיווגם, יציאה שהיא תוצאת הכינוס וההתעלמות שבמדרגת ה'מציאות'.

224 לידקה, 'Interpreting Across Mystical Boundaries', עמ' 146; מולר-אורטגה, *The Triadic Heart of Śiva*, עמ' 123, עמ' 265 הע' 10.

225 לידקה, שם, עמ' 148.

226 לידקה, שם, עמ' 155. בכך הוא הופך את שיטתו של סטייס, הרואה בתופעה האינטרוברטית נעלה יותר על זו האקסטרוורטית, וראו שם, עמ' 164-166.

227 במשמעו כאן כשפה, אין מדובר בפעולה (=אופרטור) בינארית במתמטיקה, שמתאפשרת בין שני איברים כלשהם, אלא בשיטת הספירה על בסיס בינארי, המכילה רק את שני המספרים 0 ו-1. באופן עקרוני שייכת הבחנתנו גם לשדה של האופוזיציות הבינאריות, כפי שנתנסחו בשדה הבלשנות, בלוגיקה ובסטרוקטורליזם, (עיינו ז' לוי, סטרוקטוראליזם בין מתוד ותמונת עולם, וראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 6-7 והפניותיה שם) אם כי אלה האחרונות עניינן בדיכוטומיה ובהפרדה, ואילו הבינאריות שביהדות המיסטית אינה אלא הבחנה או הגבלה צורך אחדות.

והלבן, "וכן מתהפכין העינים / ונדבקין זו כנגד זו וזו בגב זו עד לאין חקר / עד ששבין דקין דקין" (43 §); בדרגות הראשוניות נמצאות המערכות המפורטות של י' עינים (51 §) או כ"ו עינים (67 §), ונוסף על איחודיהם של הפרטים והכללים הן עשויות גם לכלול את התבנית השניונית שבה מתגבר העין הירוק, האחד, עד "שהיה עין ירוק משני עינים", ותבנית משולשת זו, שבה נוכח ה'אחד' או ה'אחר' בתוך הכפילות מאפשרת את התפשטות האמצע עד שהופכים הפרטים עצמם להיות עיקריהם של הכללים, בשעה שד' האותיות, המהוות סימן, מתערבות בע"ב האותיות "מפני שהם עקר ע"ב אותיות והע"ב אותיות עיקרם / ומתערבין אלו באלו ואלו באלו" (76 §).

המעמד הדו-פני, אם בראשוניותו הפשוטה או המורכבת, אם במעברים שבין שלבי הגילוי וההשבה אינו פותח בהבחנה ובדיכוטומיה כדרך התקדמות עד למקורן של האידאות, שבו מתבטלים הנגודים, דרך המתאימה למונח 'דיאלקטי'. הדיאלקטיקה משמעה התקדמות או עלייה בדרך של הפרדת ההפכים. כך אצל פלוטינוס, לפיו הדיאלקטיקה "עושה שימוש בדרך ההבדלה... לשם ההבחנה באידאות... עד שהגיעה לראשית; וכאן היא שרויה במנוחה...".[228] במצב הבינארי מצויים שני הקטבים "מורכבים זה בזה", ובהם נשמרת ההבחנה בין שני הפרטים, לעומת מצבי איחוד שבהם לא ניתן להבדיל בין המאוחדים.[229] במובן קרוב משמש המונח 'ביניטארי' לציון שני איברים מנוגדים באלהות, אלא שעיקר הדיונים במושג זה נוגעים לפעולתם המתואמת של שתי דמויות מיתיות כהיפוסטאזות עליונות, ואילו כאן מדובר יותר במאורות כמידות אלהיות.[230] עם זאת, בתפיסה הביניטארית אין מדובר תמיד במצבי איחוד, אלא בשני איברים המשלימים זה את זה, או התואמים זה לזה. המונח 'בינארי' כפי שהוא מיושם כאן, אין משמעו שיקוף או תואם, אף שלעתים מדובר בשני איברים השווים במעלתם. היחסים הבינאריים מורכבים יותר מן היחסים הדוגמאיים, האיזומורפיים, המיושמים לעתים בדיון ביחסים שבין המערכת האלהית לזו החוץ-אלהית.[231]

---

228 אנאדות, I, ג, 4 (תרג' שפיגל, כרך א, עמ' 216-217). לשימושו של אלימנו במושג "המנוחה", בהשפעת אלע'זאלי ופלוטינוס, ראו אידל, *Kabbalah and Eros*, עמ' 277 הע' 36. עוד על מרכזיות המנוחה אצל פלוטינוס ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 105 הע' 45. על שימושו של אפלטון בדיאלקטיקה כדרך התקדמות ועלייה פילוסופית בטרם החזיון באידאות ראו יוסף גרהרד ליבס, 'הארת הנשמה וחזות האידאה אצל אפלטון', עמ' קמט-קנב.

229 ראו למשל, בהקשר המיני, את ההרמוניה המתוארת אצל ראב"ד כאחדות בין שני הכחות דין ורחמים תוך שמירת פעולתם העצמאית, אשר אינה זהה למצבם הראשוני המאוחד, שבו לא ניתן להבחין בין שני החלקים. אידל, קבלה וארוס, עמ' 103-115.

230 מונח זה טבע חוקר הדתות הורטאדו, והוא מקביל לדיוניו של קוליאנו במונח 'דיתאיזם'. ראו אידל, *Ascensions on High*, עמ' 85; הנ"ל, קבלה וארוס, עמ' 48-49. באופן כללי, מה"ח וב"מ אינם מאופיינים במיסטיקה פרסונאלית, שבה המיתוס האונטולוגי-אישי תופס מקום מרכזי, למעט מקומם של משה ודוד במה"ח ולשון ההקדמה לס' ברית המנוחה. בהקשר הביניטארי נבחנו במיסטיקה היהודית בעיקר היחסים המיניים בין כחות באלהות, אך זהו תחום רחב יותר. ס' ברית המנוחה משתמש במושג "זיווג" בתיאור מצבי איחוד גם שאינם מיניים (למשל בתיאור הזיווג העליון שמלמעלה לשיער ולראשו של אדם עליון שבו "מזדווג העבד לאדוניו", נקוד ד, 62, והשוו השפיעה שבנקודת ה-*dvadasanta*, סוף תנועת הנשימה המיסטית, שמיקומה 12 אצבעות מעל לקדקד, לפי מקורות השיוואיזם, סילבורן, *Kundalini*, עמ' 30-31, מולר-אורטגה, *The Triadic Heart of Śiva*, עמ' 167-168), אך תמיד בהיותם תחת הכיסוי, והוא מכיר את "זיווגא דמלכא עם מלכתא", (נקוד ח, 164, יח ט"ב) כנראה בהשפעת מסורות הקרובות לספר הזוהר, אך רחוק מן ה"ארוס" שבזוהר, גם במובנו המקורי אצל אפלטון כ"התעוררות יצירתית, שהדחף המיני הוא רק מקרה אחד שלה". ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 79 והע' 78. ב"מ אינו זקוק ל"התעוררות", לא לעוררות, לעריה ולעוורון; ה"תאווה" שבברית המנוחה עניינה תאוות ההשגה, השאיפה להתעלות ולהכלל בהדר, בזיו ובשפע הגבורה שהם נחלת העליונים. אין מדובר כאן בתאוות הבשר או מנעמי העולם הזה, גם לא במאבקים כנגד יצר הרע. כח התאווה, אף שהוא מוצג כדיאלקטי, אין משמעו היכנעות לחומר או לכח הכבידה של העולם הזה, כשם שלא נמצא בב"מ דיונים על המאבקים להתנתק מן הגוף. את הישיבה 'במחשבת עליון' במה"ח 15§ יש לראות כאחד משיאי המיסטיקה בכלל, אך זו נעשית ב"יישוב הדעת". לעומת זאת מתקשרים התיאורים החיוביים של התאווה להגדלת הכח בעליונים ומכאן ריבוי השמחה, שעיקרה שבח והלל, הדר וזיו. מחקר הקבלה יוכל להתעשר גם מדיונים שאינם בתחום המגדר, המפעילים רדוקציה חמורה על הנשגב. וראו עוד אידל, בהקדמתו לספרו, קבלה וארוס, ושם, עמ' 199.

231 השווה השימוש במונח זה אצל אידל, 'על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא', עמ' 193, כתפיסה תיאוסופית כפולה, וא' אפטרמן, 'על התפילה ומעשה מרכבה', עמ' 266. השוו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 51. על תפיסות ביניטאריות לעומת דואליסטיות ראו אידל, קבלה וארוס, עמ' 48; לענין שיקוף שתי המערכות, אידל, *Kabbalah and Eros*,

נוסף על תיאורי הבינאריות במובנה האונטולוגי, כפי שהיא משתקפת מתיאור הכללתם של ה׳ראשיות׳ המרובות בנמצאים המרובים, שייך השדה הבינארי גם להתבוננות הפעילה, ה״קונטמפלציה״ המאפיינת את ה׳עיון׳ שבספרי העיון והחבורים הקרובים לספר מעין החכמה ואת ייחוסו של ספר העיון לרב ׳חמאי׳,[232] המכוננת במחשבה ובראיה את הצפייה הכפולה, הצופה בצפייתן של המאורות, בתנועת הרצוא ושוב שבכחות העליונים, מעמידה אותן על ״מצפה״ כעקרון אמוני המגדיר את תחומן כמקור ראשוני ובאותה עת מכוון גם לשמירה על גבול התפשטותן מ״מקום המִּצְפה״ הנקרא ״רמֹה״ ״שמשם מצפים שומרי החומות״, לפי ניסוח מאוחר,[233] באופן העשוי להעיד על תבנית המחשבה היסודית, הכוללת את הצפיה האינטרוברטית ואת התצפית האקסטרוברטית במקום אחד, בשעה שהיא מכוונת מכחו של העיון והלִימוד המסורתי המעונין בקיומן הבו-זמני של העבודה והשמירה, כדרך חסידית. מושג ה׳עיון׳ כולל גם את הסינתיזה הבינארית, שבה מתקיימים זה בצד זה מקורותיו המיסטיים של מושג הצפיה עם משמעויותיו הפילוסופיות של העיון, בהתאם לאופיה הפילוסופי של ספרות קבוצת ספרי העיון ומה״ח, כאשר הם מונחים מן הכוונה הדתית החסידית המפורשת במונח התלמודי ׳עיון תפִלה׳, שמשמעו כוונת הלב בשעת התפילה.[234] מאפיינים אלה מצטרפים לאפיונה של דרך החקירה הקבלית המיוחדת למה״ח ולחבורים קבליים שמוקד עניינם בייצוגי הקול והתמונה של השמות האלוהיים והלשון בכלל,[235] דרך התבוננות בתמונת האלהות הדינמית והמשתנה, מערכת סמלים, אותות ואותיות בלתי עקבית, תמונה נעה,[236] שאינה שקועה רק בפעילות היוצרת של הקביעה המקורית בדבר הדינאמיות הפנימית של המראות האלהיים המפורטים בה, אלא מכוונת ליציאה מתוך הבנת אחדותם אל ״תקון המעשה״.

האדם הבּוֹנֵן[237] בניקודי השמות ובמאורות, מתוך שהוא נתון בריכוזיות, בהתבטלות העצמית ובהפנמה הרוחנית, מנכיח בהתבוננותו את המרחק ממנו אל הנשגב. מרחק זה מכונן את השיח (או השדה) ויוצר את האפשרות הדיאלוגית הנבנית על רצף הדיסקורס, כמהלך וכמסע של שיח. ככל שהמרחק מצטמצם, והחויה הופכת איחודית, במובנה החריף כאוניו-מיסטיקה, במעבר אל ה׳זהה׳, אפשרות הקשירה, הדבקות וההִטמעות שבתוכם משוטטים המבעים המיסטיים יוצרת גם כבילה ואחיזה, ומתוך תפיסה זו גם מתאפשר המרחב לשינוי בתוך האלהות.

עמ' 93, ושם, עמ' 131, לענין מיניות בהקשריה הראויים, ובאותו ענין בטנטרה עיינו מולר-אורטגה, *The Triadic Heart of Śiva*, עמ' 127. ראו גם פדיה, 'שבת שבתאי', עמ' 154 הע' 26-27, ביחס ליסודות הנחים והפעילים כתואמים תפיסה המיוצגת באופן מיני לכאורה, כדוגמת התפיסה המזרחית של הין והיאנג. בינאריות בהקשר הטיפוס האינטרוברטי והאקסטרוברטי, ראו הנ"ל, המראה והדיבור, למשל עמ' 39-41.

232 אינני רואה בייחוס זה 'פסידואפיגרפיה' כפי שאנו מוצאים בייחוסם של חבורים לדמויות מוכרות, אלא הצהרה על השתייכות למסורת המבקשת להניח את מושג הצפיה המיסטי במרכזה. השוו ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 6-10, 15-16; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 37 הע' 6. וראו בהפניותי, פ"א, הע' 92, ביחס למסורות משם ר' האי גאון ולגישתו של מריון. למושג 'עיון' ולשם 'חמאי' ראו חקירתו החשובה של ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 37, הע' 5-6. וראו לעיל, הע' 44, 81.

233 ספר ברית המנוחה, דרך א', שו' 51 במהדורתי האקלקטית. לדיון במונח 'צפיה' במה"ח ובמקורות הקרובים אליו ראו להלן, פ"א, ליד הע' 279, ולמקורותיו במיסטיקה הקדומה שם, הע' 409 ולידה.

234 בבלי, שבת, נה ע"א, קיח ע"ב, קכז ע"א; ראה"ש, טז ע"ב, קסד ע"ב, וראו ורמן, שם, המפנה גם לפתיחת תרגומו של אבן תבון לס' חובות הלבבות, הנוקט ב"דרך העיון".

235 להלן, הע' 240.

236 על הגדרה זו של המיתוס היהודי-הקבלי, כאוסף עלילות משנה המסופרות בפרטים - אותות או סמלים, ראו פדיה, 'שבת, שבתאי ומיעוט הירח', עמ' 163-164.

237 מינוח זה אני נוטל מעבודתה של אורית סן-גוטפה, בתרגומה ליוגה-סוטרה של פטנג'לי, רמת גן תשנ"ד. כוונתו להדגיש את הצד הפעיל שבהתבוננות, בהעברתו מן המינוח שבמשקל הסביל, ובהשבתו לעברית של המונח "קונטמפלציה". והוא מצוי גם בעברית המקראית והימי-ביניימית, בן יהודה, מלון, כרך א, עמ' 527.

במובן זה תיאר אידל את ההבדל המשמעותי בין החיבורים המיסטיים הנוטים להשפעה פילוסופית ולמרכזיותו של מושג ההכללה, לעומת חיבורים תיאוסופיים שמרכזיותו של מושג ההתכללות בהם מאפשר את השתתפותם האינטגרטיבית של המיסטיקנים בהיראכיה המדורגת הדינמית.[238] בין החיבורים הנוטים להכללה, אף שלא מרכזי בהם המושג "כל", יש למנות את ספרות החכמה המיסטית, ומה"ח בכללה, כפי שעוד נבאר.[239]

יש מקום, לדעתי, להבחין גם בחיבורים בעלי תיאוסופיה מורכבת בין מיסטיקה אינטגרטיבית-תיאורגית למיסטיקה קונטמפלטיבית. את הסוג הראשון אציע לשייך לאפיונו של הזרם המרכזי בקבלה התיאוסופית-תיאורגית, ואת הדגם השני עבור ספר מעין החכמה, החבורים הקרובים אליו וענף ספרות סודות האותיות והנקודות, הכולל סעיפים בודדים בספר הבהיר, חבור קטן של ר׳ יעקב בן יעקב הכהן, חלק מחיבוריהם המוקדמים של ר׳ משה די ליאון ור׳ יוסף ג׳קטילה, את קבוצת החיבורים שעניינה בסודות האותיות והניקוד, חבורים משל ר׳ יוסף בן שלום אשכנזי ור׳ יוסף הבא משושן הבירה, את ספר ברית המנוחה ואת ספר התמונה, השותפים למיתוס "תמונת שם קודש", כבספר תש"ק לר׳ יוסף הבא משושן הבירה.[240]

את דיוני החוקרים הנסקרים אבקש לעבד ולהצביע על מיסטיקה החותרת אל חויה איחודית, אל הזהה, שבה נטמעת תודעת המיסטיקן בתודעה העליונה, מתבטלת בתוכה, אך גם מסוגלת להשפיע על מהלכותיה מתוך קיום המצוות בכוונתן הרוחנית או באמצעים תיאורגיים אחרים; ולעומתה מיסטיקה החותרת אל חויה מאחדת, אל האחר, אל יחסים המכוננים קשר ודיאלוג, בהם תודעת המיסטיקן, הנותרת פקוחה ומתבוננת, נקשרת, אם ניתן לאמר, בישות רוחית רווית תודעה, המשקפת, מעצימה ומקרינה את התודעה הנקלטת בה בתוך המרחב הרוחני בו היא שרויה.

המרחק וסימון הנבדל, אך תוך שמירה על רצף שאין בו חיץ דיכוטומי, מאפשרים את קיומם העצמי של הפרטים או הקצוות בתוך החויה המאחדת. אפשרותה של חויה זו מתבטאת בתודעה האקסטרוברטית המקיימת הגברה בכל אחד מן הקצוות המנוגדים. האקסטרוברטיות שמוצאה מתוך צמצום, מנכיחה גם את האחדות הכוליית, זו הרואה בעת ובעונה אחת את ריבויים של הפרטים השונים, בגווניהם שלהם, ואת הכללתם בהיקף הרחב ביותר שאליו יכולה להגיע תפיסת המשמעות האנושית.

הבינאריות אינה תמיד אחדות הניגודים הפשוטה ביותר, המכריחה גם תוֹאָם, או הופכיות קושרת. במשמעה הקיצוני כאי-שניות, מאפשרת החויה הדו-פנית לראות גם יחסים שאינם פנים בפנים, להניח את צד הפנים כנעלם וכבלתי מושג, אך לשמור על חיוניותו לכינון הנמצאים בכל עת. התופעה המקורית, הראשוניות הכפולה, שעשויה להיחשב כ׳נבדל׳ ה׳אחר׳, אינה נפרדת מהאצלותיה, ומקיימת את התבנית הבינארית בשלבי הגילוי, כמו במקור המורכב המוכן בתבנית הסדר שבו הוא מתפשט.

הקליטה והספיגה של רשמים אלהיים או רישומי האלהות, ההיטמעות וההבלעות, ההתקבלות וההתעלות, שייכים כולם לתחום האינטרוברטי. הפעלה תיאורגית בתחום זה, המוּנעת מכח הדמות, עלולה

---

[238] אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 50-52.

[239] ראו גם לעיל, הע' 5, 73. למאפיין האוניברסאלי בספרות החכמה המקראית ובס"י ראו נספח ה, הע' 4.

[240] המינוח "הקבלה הלשונית" או "הקבלה הלינגוויסטית", המשמש בכמה מחקרים חשובים לאפיון הזרם הקבלי העשוי לכלול את החבורים הרשומים בפנים, אינו מדויק לדעתי, משום שעיסוק בתמונת השמות האלוהיים, בסודות האותיות ובדרך התהוותה של הלשון מצוי בספרי הקבלה המרכזיים שנתחברו באותה תקופה. ראו במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 43-45, שם נזכרו מקצת המחקרים העסוקים במקורות הנזכרים; פרבר, 'למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של רמד"ל'.

לערער, בשלב אחרון, את האדנות היחידה והבלעדית. העליה וההתגברות לא רק שמכוננים יחסים שניוניים שאין עמם ביטול ושלילת העצמיות, הם מכוננים גם את הלשון כתביעה למימושם של יחסים אלה, את הלימוד וההִתבוננות כיוצרים את הדינמיות המתמדת המתחייבת מן התנועה שאינה יכולה להפסק, את ההתקדמות המתמדת (ולא הקידמה), הפרוגרסיביות.

הפעילות המיסטית טבועה בשפה, ומקיימת איתה קשרים סימביוזיים בל ינותקו. הספרות המיסטית אינה תֵיאורית במידה זו, שהיא עדה דמומה למיסתורין העצום שהיא באה להעלות על הכתב. יותר משהיא מוסרת דיווח על המראות הנגלים, היא יוצרת אותם באמצעות השפה, מנכיחה, מעמידה ומקיימת את העולם הקדמון, היסודי, שבתשתית הבריאה. שלא כבכתיבה פילוסופית, החיבורים שלפנינו אינם עוסקים באמיתות תיאורטיות שניתן לדלותן מהקשרים שונים או מנקודות מבט מרוחקות, שכן אינן מבטאות אמיתות כלליות. חקירתה של שפת המקובלים היא, איפוא, דרך הגישה אל חשיפת שברי רעיונות מתמונת עולמם, שאין היריעה יכולה להקיפה.

ח.2. התגברות שבקדושה: 'כדי לכלול שני צעדים בצעד אחד'

לשון 'התגברות' עומדת לבדה בשלשה מקומות, ב"מעיין המתגבר" (§10, 60) או ב"עין הירוק" המתגבר (§69) וב"זיו והזוהר" המתגברין (§77), כולם בתחומן של ג' ראשונות. בכל מקום אחר מצטרפים למונח 'התגברות' מונחי ההתנוצצות, ההתפשטות, ההשתנות, ההתעבות, ההתהוות בלשון עשיה, ההליכה וההוספה, הצחצוח, הגלגול וההארה, הריצה והנביעה. לעיל ביקשנו לתאר את היציאה כמונח המצביע על פעולה בו-זמנית של יציאה כלפי ה'אחור' ויציאה מתקדמת היוצאת אל ההברה. אופן השמוש במונח 'התגברות' מאפשר השתמרות של בחינת ההתפשטות כבחינה מתמדת, המאפשרת מחזוריות מבלי רגרסיה. מתחום הראשונות ואילך מצטרפים ומצורפים אליה פעולות המאפשרות את החלוקה והפירוט הנחוצים בהעמדה מסודרת של מערכת האורות. אם כן, מורה ההתגברות על התנועה היסודית בכל נקודה נתונה בהיקף המעגל, המתקדמת והולכת בצעד[241] אחד כלפי סופו וכלפי ראשו. כל צעד בהיקף המעגל יוצא באחת מנקודת הראשית וחוזר ושב אל מקורו ותכליתו. ההשבה לאחור מתרחשת בסמוך למובן הראשוני של ריצה ושיבה לאחור, "רצוא ושוב" בספר יחזקאל ובספר יצירה, תוך שנוסף כאן מובן ההחזרה "לשני מקורות" (§52)[242] המשמר, משקף ומשעתק את המבנה הדו-פני הכפול שבמקור לכדי המבנה הדו-פני בכל שלבי ההאצלה. אין לפנינו אותה שיבה הרווחת בספרות המיסטית כהתבטלות במקורה, בדרגה הצרופה שאין בה הבחנה.

פעמים רבות מייצגת עליית המאורות שבספר ברית המנוחה התגברות או תנועת התפשטות.[243] תנועה זו יש להבינה לאו דווקא בהיבט הגיאומטרי, שבו עליה וירידה מייצגות תנועות בכיוון מסוים, אלא בהיבט האיכותי, כהתגברות שפיעה. זו יכולה להמצא בשני הכיוונים, בהשפעה כלפי הנאצלים ואף בהגברת כח המקור. לעניות דעתי יש להמנע מראייה חד משמעית של העלייה כמייצגת היאספות ושיבה אל המקור;

---

241 להליכה לפנים ולאחור כטכניקת ההקמה וההשבה של הגולם בפירוש ספר יצירה המיוחס לרס"ג מחוג הכרוב המיוחד ראו אידל, גולם, עמ' 98-101, ולמשנת ס"י המתפרשת שם, שם, עמ' 53.

242 להלן, עמ' 259.

243 ראו בעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 49-51.

לעתים רבות, ההבנה של ההיררכיה במיסטיקה היהודית הקדומה ובספרות הקבלה כשייכת לתמונת התפשטות ממרכזה של מערכת עיגולים עד גבול היקפה ובשיבה אל נקודת המרכז[244] תעמיד באור נכון יותר את התנועות המתרחשות בה, לעומת תפיסתה של האלהות כנשגב בציר האנכי.

השפעתו של מה״ח על ספרות הקבלה ניכרת כבר באופן מיידי ואולי בו-זמני בחבורים הקרובים אליו המכונים ׳קבוצת העיון׳, ואילו מושגים וציורים מתוכו נקלטו מתוך נטילה ספרותית בהקדמתו השניה של ספר הזוהר, ח״א, טו ע״א-ע״ב ואילך, בציורי ה׳בוצינא דקרדינותא׳ כ׳אור הנחשך מהאיר׳ שבמה״ח, בציורי המדידה והבקיעה המאפיינים את שלבי הגילוי הראשוניים. שימושם של המושגים המשותפים בלשון למה״ח ולספרות הזוהר אינו השפעה ספרותית או רעיונית, אלא נטילה טקסטואלית תוך התאמתם של החבורים מראשוני המקובלים לשיטתם המיתית, הקטסטרופלית-המשברית בתיאורי היציאה מן האין סוף, של המקובלים בעשורים האחרונים של המאה הי״ג בקסטיליה. עיבוד יוצר של אפיונו העיקרי של מה״ח כספר בינארי, בתוך פירוט והעמקה של תמונת הניקוד, מצוי בספר ברית המנוחה, הקרוב לזמנן של השכבות הראשונות בספרות הזוהר. נעיין בביטוי אחד במה״ח, המצוי בחלקו אצל ר׳ עזריאל, ובחלקו האחר בספר ברית המנוחה, המציע קווים ראשוניים להבחנה בין המיסטיקה המעגלית של מה״ח לבין המיסטיקה הליניארית הרווחת בספרות הקבלה.

שם אהי״ה, השייך בס׳ ברית המנוחה אף למעלת המציאות, שומר על שגבו ואינו מתערב במאורות האצולים תחתיו, כפי המשל שמביא המחבר האנונימי בהקדמתו (שו׳ 54-62, ב ט״ג):

> כי השם הזה הוא אור שמתפשט[245] מן סבה ראשונה ועובר בשם אהי̇ה ומקבל ממנו· ואמשול לך למה השם הזה דומה כל הנחלים שבכל היישוב הולכים אל הים והמים אינם מתערבים במי הים אלא חוזרים חלילה ושבים למבועם שהמים נובעים בו כך השם הגדול והנורא כאשר הוא יוצא מן הכבוד ראש המציאות דומה לאהי̇ה כנער קטן ועובר בו ומקבל ממנו אבל אינו מתערב בו אלא יוצא מצורף עם כל הדרו ועם כל תפארתו וכל הכחות מקבלים מן זה השם והוא איננו חסר מן מעלתו

״השם הזה״ הוא כנראה שם הוי״ה, היוצא מהצד העליון שבמציאות, בשעה שעובר בשם אהי״ה נדמה ״כנער קטן״, כילד[246] בדומה למאורות הנראים ״כצל קערה אחת״ או כגרגר חרדל ביחס לחכמה,[247] ודווקא מיעוט וצמצום זה הוא המאפשר לו את קבלת השפע, ריבויו וגדילתו.

---

[244] על תמונת עולם של רצוא ושוב מן המרכז בספר יצירה ראו ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, במיוחד עמ' 190-204. ראו גם חביבה פדיה, בעין החתול, עמ' 340. למערכת הקוצנטרית המתחייבת כנראה ממבנה האגוז וההסתייגות ממנה ב'סוד האגוז' ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 510-511, הע' 158 לעיבוד הארוך. מערכת העיגולים הקונצנטריים במה"ח מופיעה בקבלה הלוריאנית, לעיל, הע' 8.

[245] המונח "התפשטות" משמש הרבה בקבלת הרמב"ן ותלמידיו לציון האמנציה, וניתן לראות בו סמן מבדיל בין קבלתו ובין אסכולות אחרות, שבהן נהוג המונח "אצילות". פדיה, הרמב"ן, עמ' 164. בב"מ משמשים שניהם, כנראה לציון תופעה דומה.

[246] למשל בדברי שלמה, מל"א ג, ז: "וְאָנֹכִי נַעַר קָטֹן לֹא אֵדַע צֵאת וָבֹא", תרגם יונתן: "יניק זעיר". פרופ' ליבס מציע את התאמתו של הציור כאן ובמה"ח בהקשר התמונה ההידראולית ומציע לקרוא: "נהר", השייך גם להקשר תמונת המאורות.

[247] במקום אחר בספר ברית המנוחה נחשב אוריאל כנער אצל יהואל, והאחרון אצל שמועאל "נחשב כלא היה", דרך א, 212-213, ו ט"ב. ניסוחים כאלה שגורים בב"מ בביטוי מעלתה של החכמה ביחס לנבראים, ש"כלם נראו אצל זיו החכמה כלא היו וכלא נחשבו" (שם, 203-204). על התבטלותה של החשיבות העצמית בביטוי "היו כלא היו" ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 107-108. יחסם של הגלגלים אל אין-שיעורו של הרקיע מתואר "כמין חרדל", (ניקוד ו, 116, יד ט"א) כנראה בהשפעת 'כתר מלכות' לן' גבירול, המתאר את ברואי עולם "כגרגיר חרדל" לעומת גלגל התשיעי. ראו במהד' לוין, תל אביב תשס"ו, עמ' 87 והע' 165, עמ' 270-271. על יראה מתוך רוממות הקב"ה וכן העובדה שהנבראים נחשבים אצלו "כלא היו", לפי עובדיה א, טז, ראו זוהר ח"א, יא ע"ב, "יראה דאיהי עיקרא... וכלא קמיה כלא חשיבין".

בניסוח דומה מפרש ר׳ עזריאל את דברי רבא, פסחים ח ע״א, על עמדם של צדיקים לפני שכינה ״כנר לפני אבוקה״, וקטנות זו, באשר היא מקיימת הידמות לספירת מלכות במידות הצדק והצדקה, מאפשרת ״שיתרבה המועט ממשך המרובה״.[248] מיעוט אחר, המושג לאו דווקא בזכות עמידתו של המיסטיקן בפני גדלות השפע האלוהי, אלא משום הכרה בכח השגתו המועט בעת ההכרה החושית לעומת ההכרה שבמחשבה, מתאר ר׳ עזריאל ביחס להתעלותו של הצופה במדות הנבואה: ״בתחלה רואה הנראה ושומע הנשמע וכחו הולך וגדל ומתרבה ממיעוטו ועל הנראה ונשמע מוסיף להרהר לדעת מוצאם...״.[249]

מן הכיוון האחר של האצלה מלמעלה למטה מתאר ספר ׳מעין החכמה׳ את הריבוי שמתוך המיעוט במעבר מן הבחינה הנסתרת שבקדמות האלוהות אל גילויים והיראותם של עשרה גוונים: ״כלומר אותו העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו וכשהיה באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט(ו)ן ומתרבה ממעוטו / אבל בהמשך ממנו העינים כלם נראה זיוו ונגלה (ב)כבודו / ויצא דבר מדבר / עד שיצאו ממנו י׳ עינים״ (מה״ח § 55). לולי מיעוט וצמצום זה שבמקור הראשון, לא היתה מתאפשרת כלל ההאצלה וההתפשטות. המיעוט כתנאי לריבוי הוא אחד היסודות העקרוניים שנבקש לבחון, גם באופני התבטאותם החוויתיים של התהליכים המיסטיים.

שיוכו של ספר מעין החכמה לטיפוס הדתי המיסטי האקסטרוברטי מספק את נקודת המבט היוצאת מן הפרטים ובאותה עת מתבוננת בהיקף, שהיא עקרון התנועה המחזורית ההולכת ומתפרטת בסעיפיו; בנוסף, הוא מספק את העיון והצפיה בתשתית האורות והמאורות, המסומנים בשם הוי״ה, ובהתאם את תשתית התמונות הדינאמיות הקבלית במהלך דיונו. הפן האינטרוברטי נדרש בכדי להשלים את המהלך החוזר ונשנה. הפרטים מופיעים בתנועתם המתגברת, הצומחת מ״כל ענף וענף״ עד שהוא ״נעשה שרש בפני עצמו / שממנו היו יוצאין כמה כחות וכמה דברים וכמה עניינים״ (§ 42). תנועה זו מונעת בהתגברות בקדושה (§ 42), המהווה תנאי להתפתחות היוצרת.

הסוג המיסטי האקסטרוברטי, או היוצא, מוּנָע מתוך השילוב המתמיד בין החתירה להצבת הנשגב כ׳אחר׳ הקדוש, כתשתית וכמצע הקיום שאף שאינו ניתן לחשיפה ולהכרה במצבי האיחוד המיסטיים של ההתכללות נותר מאוחד במהלך היוצא של החוויה, המכוון להכרת הריבוי והגיוון שמתוך האחדות. מהלך זה שומר על תודעת הנשגב ותודעתו העצמית של המיסטיקן כמונחות במקומותיהן העצמאיים בתוך המהלך המְאחד הכולל. סוג מיסטי זה מאפשר הכרה מפוקחת מתמשכת שבה אישיותו של המיסטיקן אינה נמחקת במהלך העיון, לצד חוויות איחודיות-אקסטטיות-קיצוניות הכורכות את התאמתה והתכללותה המוחלטת של האישיות המיסטית, במבע הקצר של הפועל ״שמח״ שבהתגלות למשה (§ 36) או במצב ״יישוב הדעת״ המקביל לישיבה ״במחשבת העליון״ (§ 15). ראייה מפוקחת זו מאפשרת, בשני חלקי הספר, את ההכרה בכל סולם הנבראים, על מדרגותיו ועל קצותיו, ומאפשרת גם את התנועה והחיות שבה מופיע

---

248 פירוש האגדות לר' עזריאל, מהד' י' תשבי, עמ' 74, על פסחים, ח ע"א. וראו חולין, ס ע"ב: "דשרגא בטיהרא מאי אהני", לענין מיעוט הלבנה.

249 אגרת לבורגוש, נוסח שהדפיס שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 238, ונוסח מקביל ומלא יותר בהמשכו מצוי בכ"י מוסקבה גינצבורג 131, 170ב.

כל שלב. במחציתו הראשונה היא עומדת בגבולות החתירה לאחדות, להשלמתם והתאמתם של הפרטים לכלליהם; במחציתו השניה כלול כבר עקרון זה ויוצא אל החתירה להאחדה, להתגברות המונחית מכח הכרת האחר.

ח.3. עוד להגדרת המיסטיקה האינטגרטיבית הניכרת ממבנה הספר

״עד להעמיד כל הדברים במעיין השלהבת והשלהבת במעיין / עד אין חקר ואין מספר״ (§3) // ״וכלם אחוזים זו בזו / וזו בגב זו״ (§4)

בראש סולם העליה של היצירה הלשונית-המיסטית עומדת בינאריות מרובעת, בכל אחד משני קצותיה מאוחד כל יסוד כח עם יסוד הכח המנוגד לו. אחדות נגודים דינאמית זו מצויה בתווך בין ההתפשטות לאין-סוף ובין התפרטות המהלכים הלשוניים, ומושגת מכח צירופם של שני תהליכים לשוניים זה בזה וזה בזה, בהוצאתם המשותפת הכוללת כבר את מהלכם המשלים; השלמה זו אינה עדיין השלמה נגודית, אך מונעת מתוך עקרון הכלה כפול. אחדות הנגודים המרובעת הראשונית הולכת ומתפרטת גם כאחדות נגודים פשוטה, המובילה להתפשטות מוגבלת ובלומה בכח צירופה וחבורה לכח המנוגד, כגון חתיכות הקצף שעל פני המים, המתפשטות ומצטרפות (§40) בעת ובעונה אחת.

בינאריות מרובעת מתקיימת גם במצב השיאי הכפול המסמן את הכללתם של שני קצוות ההויה זה בזה בכל אחד מן הקצוות (§20): ״וכן חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים לכללים״.[250] כאמור, מתקיים מצב זה לא רק בתוך המצע הנח של ״האויר הקדמון״, אלא מצביע, לדעתי, על תפישה פננתאיסטית או אימננטית. בתוך הנחת העבודה הגורפת שהצענו, סימון זה מופיע במחצית הראשונה של הספר ומצביע על חויה איחודית-אינטרוברטית. שני חלקי הספר מורכבים מתהליכים מחזוריים, היוצאים לעתים מן האחד ואליו שבים; חלוקה מבנית זו אינה מפרידה בין אופני חקירה מיסטיים במחציתו הראשונה לבין תוכן ההשגה במחצית השניה,[251] ומערכות סדרים שונים, שמות האל, תיאורים קוסמוגוניים או תהליכי הנביעה וההשבה של המבע הלשוני מופיעות בשני החלקים; עם זאת ניתן להבחין במגמה המונעת מתוך הפנמה וחותרת לחילוץ דרגת האויר או הראשיות מתוך הנמצאים במחציתו הראשונה של הספר, לעומת מגמה המכלילה כבר בתנועתה המתקדמת כלפי הסדרים השונים הנפרשים את נוכחותו המתמדת של האחר, הקדמון או היסודי, במחציתו השניה.

אשתמש באינטרוברטיות כמצביעה על חויה קושרת, שבה מתחוללת התאמה בין מערכות מורכבות, לא כמצביעה על חוית דבקות (*Unio-Mystica*)[252] קיצונית של הִטמעות באל, השוללת כל תוכן אחר מלבד המגע עם הנשגב, אלא חויה איחודית בתוך ובהתאם לאחדות האלוהית. שימוש מדויק יותר באינטרוברטיות יסמן אותה כתת-חלוקה בתוך המגמה האקסטרוברטית הכללית של הספר, שהרי הכללת

---

250 ראו לעיל, ליד הע' 189.

251 כפי שניכר בסע' 59, וראו דיוננו בסעיף זה בפרק א'.

252 תיאור זה תואם לדיונו של שלום, *Origins*, עמ' 302-303, אודות הדבקות כהתקשרות ולא כאיחוד, שבו מתבטלת התודעה האנושית באלוהי. בענין הדבקות במיסטיקה היהודית נעשו עבודות גדולות וחשובות, המפורטות ומסוכמות ונפתחות מחדש אצל אפטרמן, התקשרות אינטימית. לדיון במשמעות הופעתה הנדירה של חויה איחודית של הטמעות גורפת באל במיסטיקה היהודית ראו אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 54-57; פדיה, השם והמקדש, עמ' 97. במה"ח ובספרות הקרובה אליו, השייכת לענף מיסטי אקסטרוברטי, אציע לכלול את הדבקות כהתקשרות בתפישה האחדותית של האלוהות.

היסוד הכללי או הישות הרוחית הכללית-אוניברסאלית בנברא העומד-לכאורה-לעצמו מונעת מתוך החתירה להאחדה, לראיה מקיפה שאינה מסתירה את שונותם של הפרטים בתוכה, בהתאם להגדרת חוית ההכללה, ובהתאם לספרות החכמה המיסטית ולאופי הבלתי פרסונאלי של תכנו של הספר.

מאפייניו של מושג ה׳הכללה׳ כשייך לטיפוס דתי חוויתי אקסטרוברטי מצביעים על התקשרות לישות נואטית כוללת, דרגת ׳כל׳ אצל ראב״ע, השכל הפועל או מטטרון, בתוך השגת ראייה כוליִית המאפשרת ראיה מקיפה ופרטנית באותה עת, או בהתאם לשימוש באקסטרוברטיות כמעיד על חויה מתווכת, שבה נמסרים המראות דרך ישות רוחית או מתוך עמידה והשתתפות בראית מראות מתבוננת כלפי חוץ. הגדרת התהליכים בחלקו הראשון של הספר כאינטרוברטיים ואיחודיים מכוונת להכרה באחדות האלהית, במחזוריות שבה נקשרים ראש וסוף, וככזו: מעגליות המכוונת כלפי היש המוחלט, בין אם הוא נתפס כאחר, כאחד או כמצע המורכב שבו מתקיימת שניות פנימית או כמצב שבו קשורים הנתיבות באחדות מקיפה ופרטנית גם יחד כתכנית קוסמית או תיאולוגית. סעיף 33, המדבר בהתפשטותם של הנתיבות כפליאות ומתקדם עד התפרטותם לכדי שרביטין, חוזר באחת בדרגה אחרונה זו אל השרביט כמדה הראשונה, שהיא מושא התבוננותו של סעיף 28. השתנותן וחלוקתן של התנועות המרובות עד ש״הכל חוזר למקום אחד״[253] (§ 23) מעידה על ההשבה לבחינה המקיפה והכללית של ׳מקום׳, שאינה מסתירה את פרטי הריבוי בתוך האחד, אלא מתכללת בתוכם. משום כך הגדרה זו כוללת את הפן האינטגרטיבי של החויה האיחודית; ההתכללות וחוסר ההבחנה שבין היודע והידוע מאפשרים את זיהוים של תהליכי החקירה המיסטיים או התהליכים הלשוניים כשיקוף סימולטני של תודעת המיסטיקן בשעה שהיא מתקשרת בתהליכים פנים-אלהיים מקבילים. הגדרת התהליכים המחזוריים במחציתו השניה כאקסטרוברטיים וכמאחדים מונעת, כאמור, מתוך הכללת הנשגב בתהליכי ההתפשטות, ויוצאת אל הסדר המבני המרובה, שבו מופיעות אותיות שם בן ע״ב שמות, לקראת חתימתו של החבור.

כאופן הכשרה, מסייעת המחצית הראשונה של הספר לייצוב דרכי ההתבוננות, ותוצאתה של הכוונה הדרגתית זו מופיעה בנסיונו של משה. בעוד שמפרשים רבים שייכו לשאלתו ולתשובתו, כדגם שיאי של השגה נבואית, את ענין יכולת העמידה בחיים בתוך תשובת האל ״כי לא יראני האדם וחי״,[254] התמודדות זו אינה מופיעה בתיאור ההתגלות שבמרכז מה״ח, ובמקומה עדות דחוסה וקצרה על טבעה האקסטטי של המגמה המיסטית בספר זה, בפועל ״שמח״. שיאה של ההתגלות החד-פעמית מחזיקה, איפוא, את האיחוד המיסטי של הנביא, כדגם למיסטיקן, באופן שאינו מבטל את עצמיותו, אלא מצוי במצב המוגבר, האקסטטי. בהקשר זה, אפיונו של הספר כשייך גם לז׳אנר המאגי, נוסף על המיסטיקה הקונטמפלטיבית והאקסטזה, מחזיק בהגברתו של כל אחד משני הקצוות של המעשה הלשוני, השפה במימד הנח המורכב של עילומו של השם, יחד עם אחיזתו הפעילה של השם בריבויו המתגלה בסדרי השמות, המכוון אל המעשה.

המודעות הגבוהה כמצב מוגבר של תודעה בינארית אקסטרוברטית אינטגרטיבית מאחדת מסייעת,

---

253 כתבי יד מאוחרים של מה"ח מוסיפים כאן "ולגוון אחד ולענין אחד", אך ברור שכוונת המקור לשוב אל אחד פשוט המתעלה מעבר להופעות. לתפישת השם 'מקום' כהתכללות ואינטגרציה או חדירה לדרגה הכללית, ראו בדברי פילון המובאים אצל אידל וניתוחו, 'Universalization and Integration', עמ' 34-35. במה"ח מתפקד המושג 'מקום' כמרחב כללי המכיל את הפרטים מבלי שיימוגו בכלליות.

254 ראו, למשל, דברי ר' יעקב בן יעקב הכהן אודות מעמד זה, המובאים ונדונים אצל פדיה, המראה והדיבור, עמ' 96.

לדעתי, לתיאור ולהבנת אופן הכתיבה של הנביעה, הבקיעה והפקיעה כהבעה מתקדמת באופן מתמיד. שרשרת התארים האחרונים מופיעה גם בתיאורו של אביב״י את אחד משני אופני הכתיבה של קבלתו של האר״י, תחת השם ״אור עצמות״.[255] בהקשר זה מצטרפים לתיאור מודוס זה באלהות גם הראיה המקיפה, האורות והמוחין המקיפים, יחד עם המימד החיצוני המתלווה להופעתו של מודוס זה בכל אחד משלבי גילויו באצילות. בהקשר זה, המודעות הגבוהה מאחדת את ההתיחסות לתופעה אחת, המתפרטת בשלושה מישורים: במישור תיאור התהליכים הפנימיים באלהות המפורטים במה״ח, במישור הספרותי שבו מוצבים סעיפי הספר, רצפם כמכלול ותוכנם כל אחד כשלעצמו, ובמישור אורח החיים הדתי שבו מופיע הספר, אם כסביבה הקבלית בעלת המאפיינים החסידיים כפי שתוארה ואם בהתאמה שבין תיאור התהליכים באלהות והתהליכים השייכים לתחום החוויה המיסטית.

התהליך הכפול של הוצאה לַאָחֵר ויציאה כלפי החלוקה והריבוי הולך ומתגבר ממרכזו של הספר ולקראת סופו. סעיף 44 מעונין לכלול שני מקורות בענין אחד, ויוצא בתיאור הגאות שבה מתגברת החכמה עד שונותם של מראות הלובן והאודם (כקצף). הסעיף הבא מחייב (״ועל כן״) את פיצולה לשני חלקים של שני מקורות, חלוקה שאינה דיכוטומיה והפרדה, על דרך הנוסחה הרגילה בקבוצת העיון, ״שאין המאציל חסר כלום״,[256] תוך פיתוח מושג החלוקה המתמטי-המדעי כמשולב בחלוקה-המעניקה כח ושפע על דרך ״וַתִּתֵּן טֶרֶף לְבֵיתָהּ וְחֹק לְנַעֲרֹתֶיהָ״ (משלי לא, טו). סעיף 71, שבו היציאה בוקעת באויר, יוצא לשני מקורות, שני עיניים שהם גלגולם המתגבר של שתי הנביעות המנוגדות, וחוזר ויוצא אל החשמל כמקור אחד המכיל את אי-השניות היסודית שֶׁבָּה וממנה מובעת הלשון. התגברות מתמדת זו אינה נובעת אלא מהנכחתו המתמדת של הנעדר, והחשך אינו עבורה מסך ופרגוד שיש להכות ולחדור בו, ולא רע שיש להכניעו; התגברות זו אינה אלא הדהודה של הדינאמיות המורכבת המתמדת המתקיימת במקור הכפול, שכֹּחה הפנימי נמשך אל הכחות היוצאים ממנו. החֹשך, צד האחור, אינו רק פשרו של תחום הניתן לראייה בשמ׳ לג, כג, אלא גם התביעה למימושו ולהיראותו: ״וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי״. מובן הנביעה הפנימית תקף גם בלשון הכלל שביחס לבקיעה, הפריצה מן האין-סוף, בדברי ר׳ יוסף אבן טבול, השייך להתגברות אור עצמות הפנימי בגבולות הכלי שהוא מצוי בו:[257] ״וזאת הבקיעה לא תבין שממש נבקע ויצא לחוץ, אלא שאור העצמות מכה בכלי עד שנזדכך כל כך הכלי עד שכמעט אינו מפסיק בין האור לחוץ, וזהו בקיעה בכל מקום.״ תיאור מאוחר זה בקבלה שייך לסוג התיאור המכונן של ההִיבָּקְעוּת במה״ח, המתארת את הסידוק והבקיעה כמתהווים מתוך התגברות ההארה ולא מתוך הכאה ומשבר מיתי בשלב הראשוני של האצילות, מתוך הנצה, פקיעה וזריחה אך לא מתוך שבירה.[258]

אפשרות קיפולו של הספר למחצית שעניינה מכוון אל המרכז ולמחצית המכוונת מן המרכז ואילך,

---

[255] אביב"י מבחין בשתי בחינות המתקיימות שני אנכי מידה מקבילים (ומשותפים) בהקשרים מגוונים, שפע חיות ואור עצמות, קבלת האר"י, ג, עמ' 1197 ואילך. להבעה ויצירה כמאפיינות את בחינת אור עצמות ראו שם, עמ' 1403 ואילך.

[256] ביטוי זה הנמצא בספרי העיון מקורו בספר הסיבות, פסקה יא, המשקף מסורות ניאופלטוניות האופייניות לכתבי פרוקלוס. ראו אידל, 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', עמ' 227 והע' 31. ולפי הגמרא בסוטה, מח ע"ב, ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 142.

[257] ר"י טבול, סדר העולמות, כת"י 115, רח ע"א. מובאים אצל אביב"י, קבלת האר"י, ג, עמ' 1284.

[258] ראו לכל הענין להלן, פ"ג ח"ג, הע' 77 ואילך.

מאפשרת את התנועה המחזורית, וככזו, הריהי מתמשכת ומתמדת.[259] בכך ניתן להיחלץ גם מן התנועה הליניארית, הנתפסת בדרך כלל בציר האנכי, כפי שנתפתחה, למשל, בניאופלטוניות, של יציאה מן האחד ושיבה אל המקור כמבטאים את מחזור ההתהוות והכליון.[260] החתירה אל המרכז במה״ח כרוכה אמנם בהפשטה ובהתפרקות הפרטים משונותם כלפי הכללים, אך תכליתה בהחזקת שני קצוות ההויה זה בזה. המחזוריות מאפשרת להציב בכל עת את התשתית העקרונית של יסודותיה במבנים רעיוניים שונים ובתחומי ידע נפרדים. כך, למשל, המושג ׳תקון׳ מופיע בהקשרי כינון המבע הלשוני יחד עם חמשת התהליכים המפורטים בסעיף 2, בהקשר התהליכים המכוננים את האצילות בתיאור הגיאומטרי שבסעיף 18, ובהקשר הכוונה המיסטית בסעיפים 59 ו-62, המשלבים את כוונת הלב ואת כיוון הקול כתשתיתם של תהליכים יוצרים. בהשאלה, רפטטיביות מוסיקלית זו מאפשרת את ההנכחה המתמדת של היסודות כאופן יצירה נגיש, כקרקע תחוחה; השיקוף הלשוני המתאים בין מופעיו השונים של מושג אחד בתבניות שונות ובין השרש העברי של המבע הלשוני המתפרט למשמעויות שונות, מיועד לצורך עיבוד הקרקע המתמשך, שבו המונח הלשוני מתהדק באופן תכוף אצל תשתיתו, ובאותה עת מיועד להצמיח אופני חשיבה מגוונים.

״מעין המתגבר״ – האפיון הראשוני כהצבת תשתית חתומה מפעילה: ספר הבהיר, פלוטינוס, הרמב״ם ומה״ח

תמונת שני המעיָנות כתמונה תת קרקעית מצטרפת לעליה ולהגברה כמודוס מיסטי המצוי מספרות ההיכלות ועד ספר ברית המנוחה.[261] הא-פריוריות של המעין כתשתית מתמדת ניכרת מתוך השוואה לשרירותיות ולמקריות שבה מופיע המעין במשלי ספר הבהיר, סי׳ ה/4: לאחר החציבה והחתירה בסלע מתגלה במפתיע המקור שלא היה מושא ההתכוונות, ו״הואיל״ ונמצא המעין ניתן לטעת את הגן כמושא שפיעתו או השפעתו ולקיים את צורך העולם הזה, או המערכת התיאוסופית, יחד עם יחידותו של הבורא. הדעה החריגה והייחודית שבענין מציאת המעין בהיסח הדעת זקוקה לחיזוק ממקום אחר בבהיר סי׳ כג/15, לפי משלו פורץ המעין בעקבות חתירתו, בקשתו, חפירתו והוצאתו בידי המלך הקב״ה.[262] אך בשני המשלים נסתר קיומו הקבוע והמתמיד של המעין, שממנו ״שואב תמיד״ בסי׳ ה/4 או שממנו שואבים שרשי האילן ״שהשקוהו תמיד, ששאבו מן המעין״ (סי׳ כג/15). נוסח הסעיף ה/4, ״אע״פ שירדו גשמים ושואב תמיד וגם הקרקע לח, צריך הוא להשקותם [את האילנות שבגנו] מן המעין״ מסמן שלושה מקורות מימיים: הגשם, לחות הקרקע (שאינם צריכים שאיבה) והמים התת קרקעיים; הצורך להוסיף ולהשקותם מן המעין שייך לציווי הראשון שבתוך הגן ״לעבדה ולשמרה״ (בר׳ ב, טו), ואם כך נועד להרחיק מן ההסתמכות על חסדם של המקורות הראשוניים ולקרב אל העבודה המתמדת. עבודת האחזקה המתמדת של

---

259 לעיל, ליד הע' 150. והשוו רמב"ם, מורה הנבוכים, ב, י; פלוטינוס, אנאדות, אנאדה ב, ב, תרג' שפיגל, א, עמ' 269 ואילך, שם גם על הנפש כמסובבת במעגל ומקיפה באהבתה את האל ואילו הגוף כנע בקו ישר.

260 לסקירה של מודל התנועה הפנימית הניאופלטונית ופיתוחו בתפיסת האלהות אצל ראשוני המקובלים בחינת האמנציה ההיראכית-ורטיקאלית והשיבה אל המקור בחינת "ריתמוס קבוע ונצחי" לעומת המודל של "שבר ותיקון" הקושר באופן סיבתי בין פעילות האדם למצבה של האלוהות ויישומן אצל ריס"נ וספרות חוג העיון מזה ובספר הבהיר ובמסורות הנקשרות בו מזה, ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 242-243. ויש להסתייג משיוכה של קבלת ריס"נ למודל הראשון, כפי שהראתה פדיה, משבר באלוהות, וראו דבריה אודות ההתעלות אצל ריס"נ כ"מחזוריות מתמדת של קיום", שם, עמ' 35, ואת תלותה של המחזוריות הקבועה במשבר, עמ' 159, 279. לדעתי, כרוכה הבנת הדינאמיקה הפנימית המתמדת במה"ח כבלתי תלויה במשבר. וראו להלן, פ"ג ח"א, הע' 95; פ"ג ח"ג, ליד הע' 80 ואילך.

261 עיינו מאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', בסעיף 'עליה והתגברות', עמ' 254-259.

262 הדיון שלעיל בספר הבהיר וניסוחו עוקב אחר דיונו של ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר', עמ' 122-124, וראו גם שם, עמ' 126, 133. אזכורי מעיינות נוספים בכתבי המקובלים במאות י"ג-י"ד ראו פדיה, 'אחוזים בדבור', עמ' 597 והע' 96.

המקובלים מופיעה כאן ותשוב ותופיע בפירושים רבים המחזיקים באחדות הספירות כמערכת, לא כנתון א-פריורי וכמערכת סטאטית אלא כאחדות דינאמית שעיקר הפעולה התיאורגית של המקובלים נועד להחזיק בריבויה.[263]

ההיבט התת-קרקעי של המעיָן[264] מעמיד שני דברים באחד, את הִסתְרותו וקביעותו של המקור הראשון יחד עם היותו מרכז למעגלים הקונצנטריים המתפשטים ממנו. טבעו של המעין, שאינו חשוף לפגעי הזמן והארץ (או יושביה), מנכיח את הצורך המתמיד בשמירה על עילומו של המקור ועל בידולו מתהליכי ההתהוות וההפסדות המתקיימים במישור אחר ממנו. מאפיינים אלה, שנשוב ונבארם (בדיוננו בסע׳ 59) בהתאם לחשיבות שמירתם של השרשים מכוסים ולא חשופים לאוויר, מנחים גם את פלוטינוס בהשתמשו במעיַן כמשל:[265]

> מה הוא אפוא [ה׳אחד׳]? הכוח הפועל של כל הדברים. אילו לא נמצא, לא היו כל הדברים נמצאים, ולא היה השכל הוויית החיים הראשונה והכללית. אך מה שלמעלה מן החיים הוא עילת החיים. כי פעילות החיים, שהיא כל הדברים, אינה ראשונה, אלא היא עצמה שופעת כמו ממעיין. דמה בנפשך מעיין שאין לו מקור אחר, אלא נותן את כל עצמו לנהרות, ואינו נדלה על-ידי הנהרות, אלא נשאר עצמו במנוחה, ואילו הנהרות הנובעים ממנו, בטרם ייפלג כל אחד מהם לזרום לעבר אחר, נשארים לשעה קלה כולם ביחד, אף כי כל אחד מהם יודע, באופן מה, את הכיוון שבו עתיד הוא להזרים מימיו.

באופן דומה משתמש רמב״ם במשל המעין בהסבירו את פעולת השכל הפועל, כנפרד וכנבדל, על הגלגלים והנמצאים, כפעולת השפיעה שאינה מותנה במגע או במרחק מסוים, התניות הכרוכות בהגדרתו של המקור כגשם, הגדרה שאינה יכולה לעלות על הדעת. בהתאם, מציין הרמב״ם את תמידות השפעתם של המעיין והשכל הפועל, בתיאורו את המונח ׳שפע׳ ואת אופן ההשפעה, קליטת הרשמים, שבין הפועל לנפעל, הנערך באופן מתמיד ומסביר גם את אפשרות ההשפעה בין הרחוקים:[266]

> ויכונה לעולם פועל הנבדל ב׳שפע׳ - על צד ההדמות בעין המים, אשר ישפע מכל צד ואין לו צד מיוחד שימשך ממנו או ימשיך לזולתו, אבל מכולו הוא נובע ולכל הצדדים ירוה, הקרובים אליו והרחוקים ממנו תמיד.

---

263 למשל בפירושים הקבליים לשם "אחד", ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 136; הנ"ל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 113. בספרות שלפנינו שייך הכינוי "אחד" לי"ג מידות באופן מלוכד יותר וישיר יותר, משום ההתאמה המספרית, לעומת אותם פירושים קבליים המחזיקים באחדות מערכת העשרה בשם 'אחד'. לפעילות העיונית המתמדת באחדות הזהה עם האחד בספר יצירה ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 49.

264 תיאורים יקרים הם אלה המתארים את מהלך האצילות מלמטה למעלה, למשל ב-§12, 'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה 2 41, 206א: "...וגם מורה על ענין הגדולה שהיא המעלה העליונה שבמעלות שענין הגדולה מתחלת ממטה למעלה עד שהיא מקוימת בכתֶר עצמו".

265 אנאדה ג', ח 10, אנאדות, א, תרג' שפיגל, עמ' 440. ראו גם שם, 9, עמ' 439; שם אנאדה א, ז 1, עמ' 245-246; וכן התמונה המקבילה של השורש "הנשאר סביל בתוך עצמו", עם שממנו פרטי הדברים "פורחים ויוצאים במגוון רב-צורות כשכל אחד נושא עמו מצלם ההוויה העליונה", אנאדה ג, ג 7, עמ' 370-371. לאפשרויות נגישותו של פלוטינוס אצל רשב"ג וביחס לס' הבהיר ראו ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר', עמ' 140-141. עוד לדימוי המעין במקורות היהודיים והניאופלטוניים הרלבנטיים לפירושו של ריס"נ ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 118-119 והע' 30. וראו עוד להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 20 ואילך.

266 מורה הנבוכים, ב, יב. ראו לדימוי המעין במקור חיים לרשב"ג, כפי הפנייתו של קאפח, שם, הע' 22 עמ' קפח. בתרגומו של יהודה אבן שמואל מובנת יותר נביעתו מכל הצדדים, במקום "מכולו": "ר"ל, שממקורות ללא ספור, (או: מכל הצדדים) הוא בוקע ויוצא. ראו גם שוורץ על אתר. לדימוי המקור אצל פילון ראו אצל אבן שמואל, שם. עוד לקשר המהותי שבין שמות הספרים "מקור חיים" ל"מעין החכמה" ראו בהמשך.

בסוף פרק זה חוזר ר׳ משה בן מימון וסומך את לשון השפע ודימוי המעין ללשון הקדש ולדברי המקראות:

אבל מה שזכרנוהו, שספרי הנביאים השאילו ענין השפע גם כן לפועל האלוה - הוא אמרו, אֹתִי עָזְבוּ מְקוֹר מַיִם חַיִּים (יר׳ ב, יג) - רצונו לומר, שפע החיים - כלומר, המציאות, אשר הוא החיים בלא ספק, וכן אמרו, כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים (תה׳ לו, י) - רוצה בו, שפע המציאות, וכן השלמת המאמר, והוא אמרו, בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה אוֹר (שם), הוא הענין בעצמו, כי בשפע השכל אשר שפע ממך נשכיל ונתישר ונשיג השכל. והבינהו.

תפיסה זו בדבר הנבדל ופעולתו המתמדת בנבראים חדרה גם למיסטיקה הקבלית של מה״ח, אך שם נוספו, על גבי החקירה הניאופלטונית והפילוסופית, ריבוי המקורות והצורך החותר להעמדתם כמכלילה מראש את העקרון המרובה המתקיים בשיא ריבוי התפשטותו של שם הוי״ה לכ״ו מקורות, כתבניתו. ריבוי זה שבדרגה הראשונית, המתקיים בתבנית שני המעיינות, מאפשר את חדירתו של תחום הנבדל לכל העברים והקצוות המפוזרים של תבנית הריבוי שבהויה, באופן (מודוס) שאינו מערער על מעמדו המופשט של הנעלם, מחזיק בעבודה המתמדת של הנכחתו, ומחזיק במושג החיובי, הניכר בגיוונו, של ריבוי הפרטים.

תמונת המעיינות של ספר מעין החכמה מחייבת תמונה קונצנטרית, בזיהוי ובתואם שבין המקור לבין כ״ו מקורות, המבטאים את סך ההויה. בספר זה מתבארת התמונה עצמה, לעתים, מתוך תמונת הלשון והקירוב הצורני של חלקי האלהות המתבררים. מרכז אחד זה של עיגולים רבים ניכר כאן יותר מאשר בספר הבהיר, מקבילו של מה״ח כראשוני לזרם המרכזי של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית, בתמונת הבריכות היוצרות את סכימת עשרת העיגולים השונים, שבה מרכז כל עיגול עומד לעצמו. תמונה הדוקה זו של הספר שלפנינו, השייכת לסוג ספרות ההכללה שבין פרט וכלל, מוצאה מתמונת אלהות פשוטה שבספרות המקרא, בספר יצירה ושלאחריהם ביחס למעמד האל וכחותיו, ומאדקת את המעשה הספרותי אל המעשה השייך לַיוצר הבראשיתי.

מה"ח 2§ - ארבעה סוגי השוואה: מנגנונים לשוניים של האחדה, פרישה והפרשה, ייחוד ואחיזת הרבוי, רבוי מסודר בדרגת ה'אחד'

2§

זהו תקוּן וצרוּף ומאמר ומכלל וחשבון

פירושו של שם המפורש

המיוחד בענפי שרש התנועה

המתגברת בשלש עשרה מיני תמורה

המבנה המרובע של סעיף 2 מאפשר דיון באופנים שונים של תהליכי האחדה המתבצעים בהקשרים לשוניים ותיאוסופיים. יחידות המשנה של הסעיף מורות על מבנים עצמאיים הנקשרים זה בזה. מבנה החמישיה מאפשר את עיגונו של הציר המרכזי הנמתח בכפילותו הפנימית של המאמר, מן המאמר המקורי עד למאמר הלשוני, כציר המיישר גם את יתר ארבעת האמצעים הלשוניים. המבנה המרובע של שם הוי״ה מורה על פרישה ועל הבדלה כאחד, ונקשר במבנה הזוגי הבא בהתאמה דומה בין תשתית התנועות המאוחדות בהסתעפויות הענפים. מבנה הי״ג שייך לאופן ההגברה והדינאמיות המתקיים בדרגת ה׳אחד׳.

החמישיה הראשונה מציעה כלים להתפתחות לשונית המיוסדת על-פי הסדר הראשוני במהלכי התפתחותה. מושגים אלה נועדו לשמר את המבנה המסודר של פסוקים כתנאי להרכבתם של שמות, אך הם מופעלים בתחום הניסוחים התיאורטיים של ההגיה. לתחום הלשוני שייכת גם פרישת שם האל, הנערכת בספר בתבנית הרבוי המסודרת של מנין האותיות אך גם בתוך המילול שבהגיה. הפרוש והפרישה, כמו הבאור והבירור, באים להחזיק את גיוונה של המערכת האחדותית ובכך גם לחזק ולייצב את מקורה ואת התפרטויותיה. פרישה זו מתרחשת תמיד עם החזקת בלעדיותו, הפרשתו ונבדלותו של ׳שם המפורש׳ כנשגב וכמיוחד לעצמו. ייחוד פנימי זה, המורה גם על הרכבתו הפנימית משני פניו, חוזר בשלב הבא לאיחוד בין התשתית המטאפיסית הזהה עם תשתית המבע הלשוני ובין מהלכי הריבוי המסודרים בהתפשטותם. המהלך האחרון בסעיף מיועד להסביר את אופני השינוי והתמורה המתרחשים בדרגת הנאצל הראשון כמורים על התגברות כח מתמידה, הקבועה ובלומה בתבניתה. מבנים אלה מיוסדים על תשתית הכפילות והייחוד הפנימיים.

חמשת הפעולות, המנגנונים[1] הלשוניים, מהווים כלים ותהליכים קבועים שבכל אחד מהם נפרש ומתפרש שם המפורש. לפי פתיחת ׳מדרש שמעון הצדיק׳ יש להבין את חמשה התהליכים כמרכיבים

[1] אידל, גולם, עמ' 307, הע' 74 והפניותיו, למובאה מ§14, 'פירוש שם בן ד' אותיות', שם, עמ' 92, (ולא מ'סוד השם בן מ"ב אותיות' כפי שנרשם שם; אמנם עניינו של המשך הקטע בצירופי שם בן מ"ב, אך הוא נכלל, יחד עם קטעים בעניינים אחרים, בחבור המכונה כאן ולהלן, בעקבות ג' שלום, 'פירוש שם בן ד' אותיות').

בצירופם יחד את השם המפורש:[2] "אמר רבי שמעון הצדיק לתלמידיו, דעו כי השם המפורש נחלק לחמשה חלקים. ואלו הן. תיקֻון וצירֻוף ומאמֹר ומכלֹל וחשבֹון." חמשת התהליכים הלשוניים, המורים על טכניקות רחבות יותר מאשר טכניקות צירופי אותיות, עומדים כ"דברים" ו"עניינים" לעצמם, מונחים או מושגים המורים על הסדר המצוי בדרגת "המחשבה", סדר המופיע בשמות האלהות, אך נגיש באמצעות הלשון:[3] "ועתה אבאר לך כי זה השם אינו ידוע ומושג כי אם במחשבה, ואינו מושג כי אם בחמשה דברים, שהם, תיקֻון וצירֻוף ומאֹמר ומכלֹל וחשבֹון·".

ציטוט הדברים ב'עיון סטנדרט' מותיר מקום להחשבתם של התהליכים השונים, המכונים "עניינים", כמורים כל אחד בתורו על "ידיעתו" של הבורא, ועם זאת "ידיעתם" מורה על ייחודו של "שם המפורש":

<u>מעין החכמה, כ"י ירושלים, מ' פלדמן 3:</u>	<u>עיון סטנדרט, מהד' ורמן, עמ' 90:</u>
	וכשעלה בדעתו להמציא כל פעליו
	נראה כבודו ונגלה כבודו וזיוו ביחד
	ופי'[רוש] ידיעתו הוא בחמשה עניינים
זהו	ואלו הן
תקֻון וצרֻוף ומאמֹר ומכלֹל וחשבֹון	תקון וצרוף ומאמר ומכלל וחשבון.
	וידיעת אלו החמשה עניינים
פירושו של שם המפורש	
המיוחד בענפי שרש התנועה	הוא מיוחד בענפי שורש התנועה
המתגברת בשלש עשרה מיני תמורה	המתגברת בשרש שלשה עשר מיני תמורה.

בעיונינו נקבעת מידת ההשפעה של חבור אחד על משנהו בתיאור המבואר, המלוכד או המתפרש במקומות אחרים בחבור הראשון לעומת ציטוטם הלקוני. חמשת התהליכים הלשוניים שבים ונפרשים בהקשרים שונים במה"ח בהקשר המיידי והטכני של "פירושו של שם המפורש".[4] קישורם לידיעת האל בעיון סטנדרט מופיע לאחר נוסחת ההתגלות הקבועה במה"ח ובחבורים רבים בספרות העיון, "נראה כבודו ונגלה זיוו", כאן דווקא בנוסח כפול ומשובש,[5] ללא דברי קישור מבארים, וכן הוא בציטוט הבא בסיום המובאה.

מבנה החמישיה מיוסד על חמש הפעולות הלשוניות המופיעות בהיראַרכיה קבועה בספר יצירה, אך אינם באים כפירוש לס"י אלא כאמצעים מקוריים ועצמאיים. את התאמתם העקרונית לחמש הפעולות שבס"י ב, ד/§19 רושם תלמידו של הגר"א, ר' מנחם מנדל משקלוב,[6] ופיתוח אחר של חמש הפעולות

[2] §3, 'מדרש שמעון הצדיק', אוכספורד בודלי 1816, 69א. השוו דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 48-49. להרחבה אודות זיהויו של "השם המפורש", שאינו רק שם וה"ו או שם ע"ב כפי דברי דן שם (בעקבות המשך המובאה ממדרש שמעון הצדיק), וראו להלן.

[3] §14, 'פירוש שם בן ד'', בהמ"ל 1887, 7ב (כך יש לתקן גם את העימוד בכה"י כפי שנרשם אצל אידל, גולם, שם). ראו גם דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 52.

[4] עוד למקוריותם של חמשת המושגים במה"ח לעומת ספר העיון בנוסחו הסטנדרטי והרגיל ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 17.

[5] להלן, פ"ג ח"ג, הע' 168 ולידה. על מקומם המאוחר של ספרי העיון ביחס לחבורים נוספים מן השכבה הקדומה של ספרות העיון ראו במבוא, עמ' 19 ואילך ולהלן, נספח ו, אחרי הע' 80. על איחורם של נוסחי ספר העיון הארוך והסטנדרטי לעומת מה"ח הצביע כבר ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 247, אך בעמוד העוקב טען לקדימותו של הנוסח ה'קצר' של ספר העיון לעומת מה"ח. בדיוננו הצבענו על איחורו של נוסח ספר העיון ה'קצר' ביחס לחבורים אחרים בשכבה הקדומה ועל היחסים הפנימיים שבין שלושת נוסחי ספר העיון. להסבר דחיקתו של המושג 'אויר הקדמון' בספרי העיון, המהווה עיקר בטיעונו של ורמן, הקדשנו מקום ליד הדיון הנזכר בנוסחת ההתגלות המשותפת.

[6] הקבלתם של חמשת המושגים לתהליכים הנזכרים בס"י ב, ד/§19 (בסדר שונה), "שקלן והמירן וצרפן וחקקן וחצבן", מופיעה אצל הגרמ"מ משקלוב, ביאור משנת חסידים, בתוך: כתבי הגרמ"מ ז"ל, א, ירושלים תשס"א, רמז ט"א, בעקבות

הלשוניות בס״י מופיע בפרגמנט מוקדם הנכלל בספרו הראשון של ר׳ אברהם אבולעפיה.[7] החמישיה מוחזקת כאן ממרכזה, בהתאם לתבנית המרחבית של המרכבה הנמנית כארבעה פלוס אחד אמצעי, מבנה שישוב ויפורט ברצף ריבויַים של חמשה הגאי האל״ף הקמוצה, המנוי שם מתוך התאמתו למבנה העשיריה על דרך ׳חמש כנגד חמש׳. מבנים אלה מיועדים להחזיק את האיזון בתבניות הריבוי בהתאם לאיזון הפנימי הראשוני.

חמשה התהליכים המקושרים לשם האל נזכרים כמקבילים לחמשה תהליכי החקירה הלשוניים המופיעים בס״י, אך אין בהם רמז, לכשעצמם, לתהליכים ׳מתמטיים׳ בלבד המצביעים על טכניקות שונות של הצבת הפסוקים כמקור לשמות ולצירופים כסדרם (׳תיקון׳), קיבוצן כמלים (׳מאמר׳), ביטויין (׳צירוף׳), איסופן יחד בצירופיהם (׳מכלל׳) וחישובן לפי ערכם המספרי (׳חשבון׳), כפי שמתארים אותם ג׳ שלום וי׳ דן,[8] כשם שהעיר נכונה מ׳ ורמן.[9] עם זאת, הם הובנו כתהליכים טכניים כבר בשלב התקבלותם המיידי, ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ וב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳,[10] וכך נתקבלו גם אצל ר׳ משה קורדובירו, פירוש ספר יצירה, ב, ה.[11] כך ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[12] ״התיקוּן שתדע השם מתחלתו ועד סופו כמו שהוא כתו׳. הצירוּף הוא שתצרף אותו בכ״ב אלפָא ביתָא של ספר יצירה. ותדע לעשות מכל צירוף וצירוף מאמֹר. ואחר כך לכלול הכל ביחד שהוא המכֹּלל. ואחר כך לידע חשבֹּון כדי שלא תטעה בחבור האותיות ובנקודם.״

הצבת התשתית הקבועה המסודרת כהתחלה דינאמית: "תקון" - תכון

׳תקון׳ ככינון וכתִכּוּן יתבאר ב-§ 59 כהצבת הסדר או המערך הקבוע, הישר והמיושר, מראש ועד סוף, וכמצוי אף בתוכם של יתר התהליכים; תקון כקביעת התשתית מכוון גם לכוונת הלב וכתנאי להתבוננות חוקרת באותיות שם בן ד׳ אותיות (§ 60) ובמוצא הקול (§ 66).[13] ראשוניותו כ׳תקנה׳ מתבארת ב-§ 31.

׳תיקון׳ בספר מעין החכמה אין לו דבר עם המשמעות השגורה של תיקון כשיפוץ, שיפור, שחזור, שכלול או שינוי מה שנתקלקל. אין מדובר בכתבים השייכים לספרות שסביב ספר ׳מעין החכמה׳ במערכת

פתיחת 'מדרש שמעון הצדיק' (כפי ההפניה שם לנדפס המשובש בתוך פירושו של ר' משה בוטריל לס"י ב, ג, ספר יצירה עם ט' מפרשים, ירושלים תשכ"ה, לט ע"א). לא מצאתי דרך להלום את סדר הפעולות המשובש בדברי הגרמ"מ לעומת סדרן הקבוע בס"י ואת התאמתם לחמשה התהליכים במה"ח §2. ליחסים בין פעולות היצירה הקבועות בס"י ומה"ח ראו במבוא, ליד הע' 33-36.

7 ראו פתיחתו בהע' 116 ואודותיו בהע' 40, 55.

8 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, עמ' 313 [להלן: שלום, *Origins*]; דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 42. לדיון בשם ספרו של שלום ראו אידל, "On Binary 'Beginnings'", עמ' 319-321, ולעיל, מבוא, הע' 140.

9 ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 205-206; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 161. ורמן עצמו מתרגם: דבר - word, מאמר – utterance, צירוף - combination, מכלל – sum, חשבון – computation. ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 50. תרגומים אלה מציעים, אמנם, רק חלק מן המשמעויות הנקשרות לכל מושג או תהליך. להצעה אחרת ראו וולפסון, 'Hermeneutics of Light', עמ' 109-110, ומחקרו הנזכר מיד להלן. בעקבות ורמן הלך גם נברו, 'תיקון' - מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עמ' 20, ובדברים שלהלן אבקש להראות כי הבנת התיקון כפעולה המשקפת "מאמץ לדבקות ולא השפעה על האלוהות" כדבריו שם אינה מדויקת, ויש לשקול את שני הגורמים כמניעים את תהליך התקון.

10 ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 207; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 162.

11 ספר יצירה, עם פירוש אור יקר, ירושלים תשס"ו, עמ' צא.

12 §14, כ"י וטיקן אורבינטי 31, 166א. למושג 'ידיעה' כמנייה בהקשר הגנוסטי בצירופה עם המונח 'חשבון' ראו להלן, הע' 77. דברים אלה של 'פירוש שם בן ד' אותיות' נרשמו בנוסח אחר (ופחות נוח) אצל ר' דוד אבן זמרה, כללי קצור ספר הפליאה, [ירושלים תר"ע], ה ע"א, הנזכרים אצל וולפסון, *Circle in the Square*, עמ' 172 הע' 68. ספרו של אבן זמרה מלקט רבות מלשונות הספרות הקרובה לספרי מה"ח והעיון.

13 לענין האחרון העיר גם ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 161-162.

של 'פגם ותיקון'[14] כבקבלת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו (לפחות אלה הידועים כדמויות היסטוריות), מערכת הרואה בקלקול שנגרם עם החטא הראשון משבר היסטורי-מיתי, הקובע לא רק את מערך העניינים בעולם הזה, אלא גם את תפקידם של המקובלים בהשבת הסדר הראשוני על כנו. תיקון ענינו קביעה,[15] קביעת התשתית, ('תקון המעגל', §18) הראשית (§30, §31) והתכלית ('תקון המעשה', §59), הכוונה (§60, §65, §66) וקביעת הדבר והמאמר מיסודו (§3). המשמעות האחרונה נגזרת מהוראת 'תקון תפלה' כקביעת נוסחהּ של התפילה, כפי המינוח שבמסכת ברכות[16] ושייכת למשמעות 'תיקון המאמר' בספרות הזוהר[17] הנובע גם מתקונה השלם של דמות אדם.[18] 'קביעות' אלה, הצבתו או נעיצתו של המאמר או התפילה, ממילא קובעות את 'תקון העולם', קיומו ויישובו.[19] בכך עוקב מה"ח אחר מושג 'תקון העולם' במשמעו המקורי בחטיבת המשניות המכוננת מושג זה, גיטין, ד-ה, "כמכלול של תנאים הכרחיים לקיומה ובינויה של קהילה",[20] אף שאין מדובר כאן כבמשניות גיטין בקביעת תקנות דמוגרפיות, בהבהרת מעמדם האישי-משפטי של פרטים בקהילה היהודית או בהסדרתם ההלכתית של חיובי ממון, שמירת קרקעות, תמיכה בשכבות החלשות שבקהילה והתנהלות תקינה של מוסדותיה, שמטרתן דרך ליצירתה של סולידריות חברתית,[21] ואף 'עולם' שנִתקן במה"ח אינו מסמן רק את הקהילה היהודית כפי שבמשנה.[22]

'תקון' כ'תכון', הרגיל בחילופי השרשים ת.כ.ן.-ת.ק.ן. המצויים בערבית, ארמית ובעברית,[23] מצוי בדנ' ד, לג (ביחס למלכות ולשלטון) ובקה' יב, ט (ביחס למשל או המאמר) ומכאן נשתייכו לו גם משמעויות תכנית, מידה ומתכונת שבשרש ת.כ.ן., הנסובים במקרא לענין פעולת המדידה והאיזון שבבריאה (יש' מ, יב-יג, איוב כח, כה), היִסוּד האיתן (תה' עה, ד), או תכון הדרך (יח' יח, כה, כט; שם לג, יז, כ) ועוד.[24]

---

14 כפי המינוח ותיאורה של ח' פדיה, 'פגם ותיקון'. השוו נברו, 'תיקון' מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עמ' 19.

15 בן יהודה, מלון, 16, עמ' 7881.

16 למשל, ברכות ד ע"ב, שם כו ע"ב, כח ע"ב, מח ע"ב, וראו בן יהודה, מלון, שם. במובן דומה מצוי שימוש בתקון כפעולת הכתיבה בעת שהיא מייחדת סימנים ואותיות למבע הלשוני, בדברי רב שרירא גאון המפרש את המונח "כתב", או במובן הטכני של כתיבת מגילת התורה אצל הרמב"ם, ראו בהפניותיו של וולפסון, *Circle in the Square*, עמ' 171 הע' 68. וראו שם בהמשך דיונו ומקורות נוספים ליחס שבין המבע הפונטי לרישומו בכתיבה. ראו גם נברו, 'תיקון' מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עמ' 15-17 למקורות והפניות נוספים בענין 'תיקון סופרים', וכן אודות המושגים 'תקון המדות' ו'תקון הנפש', שאינם הכרחיים להבנתו של התקון בספר מעין החכמה.

17 ליבס, פרקים, עמ' 115, 135, 389; הנ"ל, 'המשיח של הזוהר', עמ' 132-133, 182-184. אמנם ערכו של לימוד תורה כתנאי ל'תיקון' בספרות הזוהר אינו מצוי במפורש בספר מה"ח. ראו גם נברו, 'תיקון' מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עמ' 22-20. תיאור מושג התיקון בספרות דור הגירוש ואילך מצוי מחוץ להשפעתו של ספר מעין החכמה ומחוץ לתיאור בחבור זה.

18 ליבס, פרקים, עמ' 77-78, 166, 198-199, 239-241.

19 בר"ר ד ו, ועיינו ליבס, פרקים, עמ' 341-342, 373-374; עזריאל, פירוש האגדות, תשבי עמ' 3, ורמד"ל, שקל הקדש, מהד' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 41.

20 מור, תיקון העולם במחשבת חז"ל, עמ' 313; למשמעות זו של "תקון" ראו גם רמב"ם, מורה נבוכים, בתרגום אלחריזי, ווארשא תרס"ד, הקדמה, 16. וראו עוד לורברבוים, 'תיקון עולם', עמ' 73-74 למשמעו של המושג בלשון המשנה לעומת שימושו אצל הרמב"ם, לאורך המאמר.

21 מור, שם, עמ' 312, 314.

22 שם, עמ' 317; לורברבוים, שם, עמ' 69 הע' 22. גם קהילת האיכרים המקומית בברית המועצות נקראה 'מיר', עולם.

23 Jenni and Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, 1997, vol. 3, pp. 1422; רבנו יונה על משלי טז, ב; יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, מהד' בכר, ברלין תרנ"ו, עמ' 175, 543; קמחי, שרשים, ברלין תר"ז, עמ' תתפה-תתפו; קדרי, מילון העברית המקראית, עמ' 1182. לביטוי "גם מאז שִׁפֵּת / שבעה דברים באימַּיִם" המופיע ב'גשם' לר' נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא לציון שבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם, מציין זולאי, 'פיוטי ר' נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא', עמ' רו, את מקור הפועל, שענינו 'הכין ותיקן', בביטוי "תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם" שביש' כו, יב, ותרגומו: 'תתקן שלמא'.

24 *Theological Lexicon*, שם, עמ' 1423-1424. בפס"י לר' יהודה בן ברזילי מתבטאת פרשנות ליש' מ יב ('מִי מָדַד בְּשָׁעֳלוֹ מַיִם וְשָׁמַיִם בַּזֶּרֶת תִּכֵּן וְכָל בַּשָּׁלִשׁ עֲפַר הָאָרֶץ וְשָׁקַל בַּפֶּלֶס הָרִים וּגְבָעוֹת בְּמֹאזְנָיִם'), במכלול (קונטקסט) של ספר יצירה ו, ד/§61: "...לחכם לב יקרא נבון זה אברהם אבינו כי חקר ופילס ותיקן ואיז[ן] [כצ"ל] כל מכל כלי כל". אם נכונה השערתנו זו, אזי יש מקום להשוות בין התִכּוּן שבפסוק עם התקון שבפס"י כאן, בין המדידה לחקירה, בין השקילה בפלס לפילוס, בין האיזון למאזנים ובין "כל מכל כלי כל" לביטוי "וְכָל בַּשָּׁלִשׁ עֲפַר הָאָרֶץ". ההפניה להמצאותו של התקון, במשמע תקון האותיות בפס"י לברצלוני, מצויה אצל וולפסון, *Circle in the Square*, עמ' 171 הע' 68.

בספרות שלפנינו משמעו של התקון, מלבד משמעות הכוונה, הכיוון והתקנת המעשה (אשר יידונו בסעיפים הנזכרים): א) יישור[25] והיות נתון בסדר נכון ומיושר - כך בפתיחת ׳מדרש שמעון הצדיק׳, ביחס לסדר האותיות בפסוקים המרכיבים את שם ע״ב ובפרגמנט שאכנה בשם ׳חמשה מפעלות׳,[26] שם קשור התיקון גם לאופן שבו נגזר כל שם ממקורו בפסוק או בקבלה. כך גם ב׳סוד ידיעת המציאות׳:[27] ״ומאלו נאצלים כל הכחות לכל הבריות שלמעלה ומטה ואע״פ שהכחות נאצלים מהם שרש הכחות נשרשות בהם בדרך התיקון דרך ישרה נחקקין בהם בדמות זכר ונקבה כל אחד לפי ענינו ועל זה נאמר [יח׳ א, ז] וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה״. וכן בפירושו של עמנואל חי ריקי למעין החכמה:[28] ״תיקו״ן הוא כסדר״ן.״ ומכאן גם סדר או תבנית על מתכונתה, כך אצל ר׳ אברהם בר חייא, הגיון הנפש העצובה:[29] ״כי כל בנין אשר הוא קשור ומחובר אל אבניו אשר נתחבר מהן הוא נכר, והעומד על סדרן ומנינן, יכול הוא להבין דרך בנינו לתקנו בדרך הראשון בלא תוספת ובלא חסרון. [...] מתבנית בשרך ותקון אבריך אתה יכול לראות ולהבין חכמת בוראך.״ ובדבריו שם,[30] בתוך פירושו ליש׳ לד, יא (״ונטה עליה קו תהו ואבני בהו״) גם תיקון כיושר, כמצבו הישר והמתוקן של אנך הבנין הצריך להעמדו של בנין: ״והקו אין לו תועלת במשקולת הבניין כי אם למשוך את כובד האבן המראה את תיקון הבנין או עיוותו.״ נטיית הקו עומדת, עבורו, כהלבשת הצורה על ההיולי, כשם שאין הבנין מתקיים ללא תיחום עמידתו המיושרת, כך אין התהו עומד מבלעדי הצורה, אשר בהיותה מכוונת ״מתקנת דמות הנוצר״; ובדומה אצל בחיי, חובות הלבבות, שער ח, פרק ג: ״צריך, שיימשך אחר בוראו יתברך, אשר תיקן גופו והשלים אבריו כולם בתכלית התיקון והתיכון״. ולענין תיקון כהכנה, כך בסינופסיס לספרות ההיכלות, כ״י P, 1ב: ״וכסא הכבוד מתוקן למושב יקרו״; שם, 5א: ״שהוא מֹלא הוד והדר לפניו מוכן ומתוקן לפניו כֹרוב מראות אלה״; מוכן ומזומן: ״שהן מתוקנין ועומדין משׂשת ימי בראשית לצדיקים לעתיד לבא״, סדר רבה דבראשית, § 774, כ״י O1; וסדר הבנין המתוקן אינו אלא מעשה בראשית: ״ברוחו התקין כל העולם כולו״, מרכבה רבה, § 655, כ״י N; ״אתקין שמיה יציבא למשוט ביה כל עלמיא״, היכלות זוטרתי, § 348, כ״י G7;

ב) קביעת המאמר או הביטוי – בעקבות קה׳ יב, ט: ״וְאִזֵּן וְחִקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים הַרְבֵּה״, יחד עם משמעות המדידה; בן סירא, מז, ט:[31] ״נגינות שיר [הֵכין] [...] וקול מ̇.. ל̇..לים תיקן״; היכלות רבתי, סינופסיס § 159, כ״י N: ״וסלסול מתוקן במושב הדרו״; ובדומה שם, § 490, כ״י O1: ״יתקנון בפומהי כל פ(י)תגמוהי״. כן בדברי ריה״ל בספר הכוזרי.[32] ב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳:[33] ״אקראך בשש מאות ועשרים

---

[25] על דרך קה' א טו: "מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן", ושם ז, יג. משמעות 'תקון' כיישור חוזרת איפוא למובן הראשוני של המוסר כגיאומטרי, על דרך 'שבט מוסר' (משלי כב, טו), לעומת האתיקה, החסרה את המימד הגיאומטרי. בהקשר קרוב אחר הוראת 'מתוקן': מכוון ומדוקדק. ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ד, עמ' 216, המביא ממאמר הייחוד לרמב"ם: "הגלגלים הם כדוריים מתוקני העגול", נדפס בידי שטיינשניידר, שני המאורות, ברלין תר"ז, עמ' 8.

[26] ורשה 9, קיא ע"ב-קיב ע"א.

[27] §5, מינכן 83, 166א. מופיע גם אצל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 649 הע' 301.

[28] כ"י ירושלים 858, 172א.

תקון כסדר שייך אמנם בפירושו של חי ריקי לסדר האותיות בפסוקים כהכנה לשמות היוצאים מהם, אך קישורן בהקשר אחר נמצא כבר בלשון חז"ל. תיקון עולם הוא גם כינונו על סדר הבריאה הראשוני, ול'סדר' בלשון חז"ל גם מובן הטקס והריטואל. ראו בהקשר התיאורגי, פדיה, משבר באלהות, עמ' ה, 263-264.

[29] בר חייא, הגיון הנפש, לייפציג תרכ"ה, ד"צ ירושלים תשכ"ז, א ע"ב.

[30] הגיון הנפש העצובה, מהד' ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 42-43.

[31] בן סירא, מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשל"ג, עמ' 59.

[32] ריה"ל, כוזרי, מאמר שני, אות פ, לפי תרגומו של יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' צא: "ולא תשעה אל תקון הדבור [במקור הערבי: באצלאח אדראג אלכלאם] הנוצר על ידי חבור והפסק ועל ידי חליפות המלים הארוכות והמלים

עמודי אור שהם ראש מלולך שהם תקון לרום מעלתך"; כאן משמש התקון גם העמדתו או קביעתו של ראש הדיבור במקומו, כך בפירוש לתפלה זו,[34] המשייך את המובאה הקודמת "לרוֹם בחולם" ולספירת כתר, לפי מינוחם של מקובלים ראשונים.[35] רמ"ק מפרש דברים אלה שב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳ ברוח ספר הזוהר:[36] "תיקון פי׳[רוש] העמודים האלה הם יופי וקשוט ותיקון הכתר שהוא רום מעלת האין סוף". וביותר המאמר הבורא, כבדברי ר׳ אלעזר מוורמס ב׳סודי רזי סמוכים׳:[37] "ויאמר אלהים יהי אור [בר׳ א, ג]. אמירה שייך לומר כשמחשב ברצונו ונעשה תיקון המעשה." המושג "תיקון המעשה" נתפתח ביותר במה"ח § 59 הנדון להלן, ואפשר שדברי ר׳ אלעזר אלה משמשים עבורו מקור;

ג) בהקשרי מדידה, איזון ושיעור: ב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳:[38] "אשאלך למען נצחך בתמידותך בתהילת עשר ספירותיך שהם השלמת הכל במדה נכונה ובשיעור מתוקן וגם [הם] מתכונת מהותך";

ד) קביעת הצורה וכינונה: בפירושו לספר יצירה קובע ר׳ יהודה בן ברזילי[39] "כי החקיקה היא הכתיבה [...ומביא לשונות בהם מזוהים המחוקקים כסופרים] וחציבה תיקון האותיות והתיבות". מכאן מקום לזיהויה של החקיקה כסוג הפעולה הכללי, הכתיבה, לעומת החציבה המתפרשת כהבחנת הצורה הראשונית של האותיות והתיבות. דבריו מעובדים בפרגמנט הנכלל בספר ׳גט השמות׳ לר׳ אברהם אבולעפיה המפרש את חמשת התהליכים הלשוניים בס"י, ב, ב/§ 19. אף שהוא מאוחר לספרות העיון הוא מופיע בתוך רצף קטעים מן הקבוצה בשני כתבי יד מקבילים:[40] "חקִיקה היא הספירות, כלו׳ הכתיבה

הקצרות וכדומה; כי אז יכונו לעיניך שבעת המלכים בתכונתם זו, הראשונה, בלי כל שנוי...". למקור הערבי ראו מהד' הירשפלד, לייפציג 1887, ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 132. קאפח מתרגם: 'בתקון הרצאת הדברים', הכוזרי, קרית אונו תשנ"ז, עמ' פו; ר' יהודה אבן תבון מתרגם: "תקנת גלגול הדברים". השרש صلح הערבי כולל את משמעות היושר והטוב, ואת התקון במובן רפורמה.

33 §19, ליידן האוני' 4762, 168א, מתוקן לפי כ"י ורשה 9, קסט ע"א. תר"כ "עמודי האור" הן 620 האותיות המרכיבות את עשרת הדברות, ונקשרו בספרי העיון לחשבון כת"ר ולעמודי אש: "עמודי אור שהם יקד יקוד", (ראו למשל ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 81, 218; ס' היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 7 ושם, *Two Texts*, עמ' 56 הע' 90, ובחבורים נוספים מספרות זו); וזאת כפיתוח הרעיון המדרשי בדבר שמות המפורשים כעמודי אש הסובבים את כסא הכבוד, אדר"ע, נוסח א, אותיות ה ו, קטרר, אדר"ע, ב, עמ' 21, ומשם אצל ר' יעקב הכהן, ראו פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, א, עמ' 51 (≈פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 135) והערות פרבר, ב, עמ' 78 הע' 13 לעמ' 2, עמ' 155 הע' 11 לעמ' 51; שלום, 'The Name of God', עמ' 169; ראו גם המובאה מס' יסוד עולם אצל אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 29 הע' 103, השייכת לספרות זו המעמידה את תר"כ עמודי הזהר למטה "מעשר כחות ראשונים", ושם, עמ' 20, במובאה מכ"י ששון 290 המונה אותם כקי"ח רבבות במחצית העליונה שמכסא הכבוד. "וְתַחַת כְּבֹדוֹ יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ" שביש' י, טז, המשמש מקור לדברים, שייך לעיון בסעיפי מה"ח §7, 48, 49, 57, 72, 73. זוהי אחת מן הדוגמאות למסורות המיסטיות אשר נשתבצו באופנים שונים בספרות זו. עוד למספר תר"כ הנקבע לפי מנין אותיות עשרת הדברות והקשרם הלשוני כתר"כ דבורים ראו להלן, פ"ג ח"א, הע' 164.

34 §19*, קיימברידג' 505, 7א.

35 להבחנה בין רום בחולם לבין רוּם בשורוק אצל מקובלי פרובאנס וגירונה ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 81-82 והע' 241; בוס ופילו, 'מאמר ר' ברזילי', עמ' 376 והע' 86; גברין, פרוש התפלה לר' עזריאל, ח"ב, עמ' 49 הע' 64.

36 פרדס רמונים, שער ח, פרק ג.

37 בתוך: ספרי הר"א מגרמייזא בעל הרוקח, מהד' אייזנבך, ירושלים תשס"ו, עמ' יג.

38 §19, לונדון מרגלית 756, 126ב. מכ"י אחר פרסם מובאה זו מרגוליות, 'The Doctrine of the Ether', עמ' 833. הדברים מפתחים את השלשה הקבועה בספרות העיון 'מדה ושעור ומתכונת הגוף', ראו להלן, הע' 601; נספח ו', ליד הע' 10.

39 ברצלוני, פס"י, מהד' הלברשטאם, ברלין תרמ"ה, עמ' 266. ראשוניותה של החקיקה נשמרת בספר יצירה, הפותח בחקיקתן של ל"ב הנתיבות, ומדבר בשבע הכפולות שמהן נחקקו "שבעה רקיעים ושבע ארצות ושבע שעות ושבעה ימים", [ס"י ד, ד/§42 נוסח A, מהד' היימן, עמ' 139; השוו מהד' גרינוולד, §39 (נוסח קצר) ו§42 (נוסח ארוך).] או בתיאור הספירה השלישית, "חקקן כמין ערוגה", [ס"י א, יא/§13, בנוסח הקצר. ביתר הנוסחים: "עשאן".] אולי: תשתית המישור והתבנית המרובעת; וראשוניות זו נשמרת גם כאשר מצטרפים אליה החציבה – בתיאורי האצילות של הספירות השנייה, השלישית והרביעית – או יתר התהליכים הנזכרים, לאורכו של הספר. החציבה מתוארת כהבחנה הראשונית, המקימה את התשתית מתוך החומר הקדמון, בס"י ב, ה/§20: "וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש", ובתיאורן של כ"ב האותיות כ"חצובות ברוח", לעומת חקיקתן בקול וקביעתן בחמשה מקומות בפה [ס"י ב, ג/§17].

40 כ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [59]א; בכ"י ירושלים, 488 8^0, 25ב, ממנו מובא הנוסח האחר, ובו נשמט הביטוי "והבדלתם זו מזו בדברים". פרגמנט זה מופיע בספר 'גט השמות' לר' אברהם אבולעפיה, ירושלים תשס"ב, עמ' ה-ו, וגם לפי לשונו ואופן חקירתו, הנסמכים על מושגים הנלמדים מספר מורה נבוכים לרמב"ם, יש לייחסו לאבולעפיה. כחלק מספרו

[נ"א להכתיבם], כי כן נקרא הסופר מחוקק, חציבה היא תקון צורת האותיות והבדלתם זו מזו בדברים שיהיו נקראים על אמתתם עד שיובנו ענייניהם." וכן אומר ר' עזריאל, פירוש התפלה:[41] "'ומתוקן' [בברכת 'אמת ויציב' בשחרית] שיש בו כח תיקון יי לתקן זיו מכל חמדה ומדה".

ה) ייסוד, במשמעות הצבת הראשית או הראשיות: כך בתוך הוראת 'סוד ידיעת המציאות':[42] "עיקר שיעור הוא שיתחכם האדם בכל כח וכח הראשונו' והאחרונו' כיצד נמשכין אילו מאילו וכמ' כחו' מתפשטי' מהם כדי שידע לשער כל כח וכח ולצרוף ולחשוב ולתקן אותם אחדי' ת"ל להביא כולן באחדות השוה"; תקון הכחות השונים כ"אחדים" משמעו הצבתם כשווים בטבעם לדרגת האחד (וכן במה"ח § 37). להוראה זו מתאימים דברי ורמן, המציין את התיקון כ"תהליך אנליטי: חשיפת האלמנטים היסודיים של אובייקט החקירה, "אנליזה" או "קוד"."[43] ונציע גם: התקנה, Installation. משמעות זו גם בפירוש המרכבה לר' משה די-ליאון:[44] "סוד חללו של מחוגה לתיקון כל הבנין העומד בנקודה".

כינון שתי מערכות והתאמתן: תִקון כְּשִׁדוּד בתרגום העברי לאלע'זאלי

באחת מתתי-החלוקות של דרכי ההצלחה וההישרה (אשר "היא התחלת הטובות כלם"), מונה אלע'זאלי את ההכוונה כאופן (מודוס) המייסד את תנועותיו של האדם ורצונו. 'הכוונה' זו, التسديد (גם: שידוד) תורגמה כתקון בידי ר' אברהם ב"ר חסדאי, כנראה במחצית הראשונה של המאה הי"ג.[45] בביאור האחד ועשרים מספר מאזני צדק, בין "ההצלחה" (الرُشْد, יושר, דרך נכוחה) ו"החזוק" (التأييد, תמיכה ואישור), אומר אלע'זאלי:[46] "وأما التسديد: فهو أن يقوم إرادته وحركاته نحو الغرض المطلوب، ليهجم عليه في أسرع وقت. ... والتسديد إعانة ونصرة بالتحريك." ובתרגומו של ר' אברהם ב"ר חסדאי:[47] "ואולם התקון. הוא מה שיתקן רצון האדם ותנועותיו. אל הכונה המבוקשת. כדי שידלג עליה במהירות וקלות."

תקון כהכוונת רצונו של אדם ותנועותיו כלפי ההשראה העליונה, באופן מתמיד בכל הליכותיו, מוסברת בתחום כינון תנועות הגוף, המאפשר את החזקתה (במקור הערבי: שיתנפל עליה/שיתקיף אותה) תוך זמן קצר. מיד בהמשך אומר אלע'זאלי (בתרגומי), ש"התקון סיועו והצלחתו בתנועה". אם נקרא בתרגום "שידלג אליה", בתוכה ובקרבה, באשר ה'תשדיד' או התקון ענינו בהכוונה מתמשכת ומתמדת כל עוד רצונו של אדם מכוון לחזוק ההשראה, נוכל לצדד בדבר הכוונה המבוקשת בענין התקון כשידוד,

---

הראשון (נכתב בשנת ל"א, 1271) נעדרים בו היסודות האוטוביוגרפי, הנבואי והמשיחי, המאפיינים את רוב כתביו המאוחרים יותר. על הספר בכלל ראו אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, א, עמ' 4-5, 7; הנ"ל, *Absorbing Perfections*, עמ' 265-266. את הפרגמנט אכנה לפי פתיחתו "חמשה דברים הנזכרים בס"י" והוא מצוי בשני כתבי היד ירושלים 488, 25ב וכ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516, [59]א-ב, לאחר 'ספר האותיות השכליות' ולפני פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש. אך אין מכאן ראיה להשפעתה של ספרות העיון על אבולעפיה. ליחסי ההעתקה בין שני כתבי היד הנזכרים ראו להלן, הע' 116.

41 כ"י פירארא 1, 43ב, מהד' גברין, עמ' 34. למקומו של פירוש התפילה לר' עזריאל כמייסד את ההשקפות המיסטיות החדשות במרכז העבודה הדתית, ראו שלום, 'The Concept of Kavvanah', עמ' 167-168.

42 §5, ירושלים שוקן 15744, 16ב. לתקון כ'ארגון על פי הסדר ככחות מאוחדים' במובאה זו ראו תרגומו של גרוצינגר לקטע זה, 'Handling of Holy Traditions', עמ' 257. במקום אחר ב'סוד ידיעת המציאות' שייך התקון לכיוון הראשוני ולשרש הידיעה בענינה של קביעת הכלל הנובע מהצבתן של הרוח והאויר כקודמים להתהוות. ראו המובאה להלן, פ"א, ליד הע' 553, פ"ג ח"א, ליד הע' 72.

43 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 50, הע' 69.

44 מהד' פרבר, עמ' 66, ומקבילתו במשכן העדות, ששון 406, 73-74, מובא בתוך ברנט-וינר, סודות הניקוד, עמ' 246.

45 גולדנטאל, בהקדמתו למהדורת התרגום הקדום לספר מאזני צדק לאלע'זאלי, עמ' xxiii, מציין שר' אברהם בר' שמואל הלוי בן חסדאי מברצלונה חי בימי הרד"ק; וכן אידל, 'מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית', עמ' 28.

46 غزالي, ميزان العمل, القاهرة ١٩٦٤, عمّ 303.

47 מאזני צדק, מהד' גולדנטאל, עמ' 126-127.

כיישור וכהִדוק הקרקע להתאמתן של התנועות, כך שיבטאו את התנועה העליונה שהיא מהירה וקלה. ואכן, חלק ניכר בהצבת תנועות הלשון במה״ח תלויה בהתאמתם של הלשונות זו לזו. התאמה זו, בדברי אלע׳זאלי, מאפשרת את ׳קפיצת הדרך׳ להחזקתה של ההשראה, כאשר הכינון הראשוני וההכוונה שבתקון ובשידוד שדה תנועותיו של אדם מאפשרים כבר את אחזקת תכליתן.

"צירוף", צירוף אותיות וצריפת כסף: עקרון החבור, ההתכה והזיכוך כתנאי לפיזור

כשם שהתקון מהווה את כינון הסדר המיושר הראשוני כמו גם קביעת המאמר וציור הצורה, משמש מושג הצירוף הן לכינונו של החיבור בתוך הריבוי, הן להשבתו על כנו של הסדר הראשוני המאוחד, המזוקק והמלוכד. שני המובנים השונים מתלכדים למנגנון אחיד של **״צירוף״** המשמר את גזרונו מתוך צורת פֹּעַל במשמעות חיבר, יחד עם צורת קל לצרף השייכת להתכה. ״צירוף״ נקשר במובן הכללי של צירופי האותיות הבוראים כפי שבבבלי, ברכות, נה ע״א (ופרש רש״י ״ובספר יצירה תני להו״), המצוטט בפרגמט ׳חמשה מפעלות׳[48] כדרך ליצירת השמות המצורפים משמות שונים ״שהם צירוף בכ״ב אלפא ביתות והיה [בצלאל] מחבר כל הצרופי׳ עד שהיה עולה בידו שם המיוחד והיה יוצא ממנו לידי פעולה כדכתיב [תה׳ פד, ו] אַשְׁרֵי אָדָם עוֹז לוֹ בָךְ.״ כאן מציינת המסגרת הקבועה והמרובה של כ״ב אותיות גם את דרגת היחיד ה׳אחר׳ בתיבת ״בך״. משמעותו השנית כהתכה וצריפה וזיקוק באש מופיעה בציור ״כחתיכות הכסף המצטרפים זה עם זה בהתחממם באש״ (מה״ח § 20) וב״צרוף לבבות״ (§ 15, 66) ובדומה חיבור החתיכות (§ 40, 68).

בהיכלות רבתי משמש ציור צירוף הכסף לתיאור זיקוקן של הנשמות בטרם ברייתן, ובחבור ׳שר הפנים׳ לתיאור צריפת ״כל צבא מרום״.[49] רס״ג מפרש ״אִמְרַת אֱלוֹהַּ צְרוּפָה״, משלי ל, ה, לצריפתן של המצות השכליות והשמעיות יחד, ולזיקוקן תוך התבוננות השכל: ״וענין הצריפה הדיוק, כי המשכיל כאשר מטיב להתבונן ימצא ששכלו מחייב לעשות את האמת והצדק והמשפט״, בפירושו המובא בתוך ׳כתאב אלמבאדי׳.[50]

בסכימת תהליכי היצירה השיטתית של ספר יצירה עומד הצֵרוף לאחר החקיקה, החציבה, השיקול וההמרה[51] ובטרם היצירה. משמעות ׳צירוף׳ כחיבור וזיווג האותיות בסדרות הא״ב על פי תבניות ס״י מופיעה אצל ר׳ יהודה בן ברזילי;[52] ובדומה אצל ר׳ עזריאל, פירוש התפלה:[53] ״בצירוף אותיות יסוד הנבראים קורא שם״; כך גם בפירושו של עמנואל חי ריקי למעין החכמה ביחס למושג זה.[54] לעומת

---

48 ורשה 9, קיב ע"א; ניו יורק בהמ"ל, 1855, 3א. לטכניקות צירופי האותיות במיסטיקה היהודית ולמשמעותן ראו אידל, *Absorbing Perfections*, במקומות רבים. להבחנה בין שני הבניינים של שרש צ.ר.פ. תודתי לפרופ' פדיה. לפסקה במסכת ברכות ראו וייס, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, עמ' 185-186.

49 סינופסיס לספרות ההיכלות, §86, ושם §634, בהתאמה. לדיון במונח 'צירוף' לענין התהוות הכסא, ובזיקה לציור הכסף (בדומה למופיע במה"ח, כלעיל) בחבור מרכבה אשכנזי, ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 183, ושם עמ' 188 למובאה מספרות ההיכלות §634 לענין הבריאה.

50 מהד' ותרג' קאפח, עמ' מא, הע' 58.

51 שני האחרונים נשמטים בס"י ג, ה/§31, ו, ד/§61. בסדר אחר הם מופיעים בס"י ו, ג/§48a. סכימה אחרת של המלכה-קשירה/הכתרה-צירוף מופיעה בס"י ג ו-ז-ח/§32-34, §41.

52 ברצלוני, פס"י, עמ' 111, 239-240, 266.

53 מהד' גברין, עמ' 13. וכן הנ"ל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 28, 99; פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן ב, עמ' תנח.

54 ירושלים 858, 172א: "צרו"ף כל אות ואות עד שאר אותיות דא"ב להחליף סדורן בקדימ"ה ואחו"ר. ברל"א שערים דמלבוש. ע"ד מ"ש בס' יצירה לאברהם אבינו.".

השמוש הכללי בשם ״צירוף אותיות״ למנגנונים הלשוניים השונים[55] מופיע מושג הצרוף בס״י לנוסחיו ביחס לשלוש פעולות: החלפת סדר האותיות בתיבה לאחר גמר העמדתן של האותיות, פעולה חיצונית לעומת מקבילתה ב״שיקול״; החלפה זו מאפשרת גם את הכפלתן (בחזקה) של מספר התיבות האפשריות לכל קבוצת אותיות מן הכפולות [ס״י ד, ד/§40]; חיבורן של אותיות נפרדות על דרך חזרתן בגלגלי האותיות, לפי ס״י ב, ד/§19,[56] ״כאיזה צד צרפן אל[״]ף עם כולן וכולן עם אל[״]ף״; קשירה וחיבור האותיות עם יסודיהן בעת המלכתן ובטרם יצירת תולדותיו של צירוף זה.[57]

צירוף כהתכה וכזיקוק מופיע בדברי בעל ׳יסוד עולם׳ לענין חבוש הנהרות בחכמה, לפי איוב כח, יא, ״מִבְּכִי נְהָרוֹת חִבֵּשׁ וְתַעֲלֻמָהּ יֹצִא אוֹר״:[58]

> ועקר החבוש בצירוף שהרי בהיות הסבות עם נסבותיהם אין בריאה ואלפים שנה היה משתעשע בתורה [לפי שהש"ר ה, י] שהשעשוע הוא הצירוף האל[״]ף עם כלם וכלם עם אל[״]ף עד הבריאות[!] הכל והיה מצרף והדברים מתחקקין חקיקה דקה בלתי נכרת לעצמה [...] ורב הדברים הנסבבות סיגים לסבות וכשהוציאם ובררם לצד אחד נעשה הכל וזהו הָגוֹ סִיגִים מִכָּסֶף וַיֵּצֵא לצורף כֶּלִי [משלי כה, ד] צורף הוא מצרף נמצאו אלו פלטין[!] ואלו יוצאין מתוך אלו העולם הבא מן העולם הזה וזה הדרך בכל.

חבוש הנתיבות והמאורות, שרשי האותיות, עומד לדבריו לענין טהרתן של סבות הנבראים לעומת תולדותיהן. זיקוקן של הסבות והפרדתן מתולדותיהן בצריפה מהווה תנאי לצירופן-חיבורן של הנסיבות במהלך הבריאה. בירור נוסף במונח ׳צירוף׳ אצל ראשוני המקובלים יבוא בדיונינו בשני הסעיפים הבאים.

מעמדו המקורי של ה"מאמר" וכפילותו במאמר הלשוני

״מאמר״ במה״ח הוא כלוגוס,[59] אך נפרד מן ה״דבר״, הכח המכריע בין קול ורוח והמורכב משניהם, המשמש כהגה וכהברה במערכת הלשונית של מה״ח, לעומת המאמר כהיגד לשוני שלם. במה״ח תלויים שניהם זה בזה, ואין ההגה יוצא מבלי מקורו הכולל הנמצא לפניו: ״חקירת התנועה המיוסדת בדבר

---

[55] כך אצל אבולעפיה ביחס לחמשה התהליכים הלשוניים בס"י, פרגמנט מתוך ס' גט השמות, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [59]א. בנוסח המקביל, כ"י ירושלים 488, 25ב, מתפרש ענינו: ״צירוף הוא לצרף אות אחת באחרת ושלא להמיר מהן כלל כגון אדׄם אמׄד דמׄא דאׄם מאׄד מדׄא״, אם כי שם ענינו כנראה כבר בחיבורן של הצרוף והיצירה מלשון "צר בהם", בהתאם לס"י ב, ב/§19. 'צירוף' כהחלפת סדר האותיות מופיע, איפוא, בשלב שלאחר שנתקבעה צורתן של האותיות עצמן ונקבע, כביכול, גופן, כאשר אין עוד להחליף אות אחת באחרת. לא במקרה מציב כאן אבולעפיה אותיות אד"מ. ראו דיונו של אידל בקטע זה, *Absorbing Perfections*, עמ' 265-266. לשיוכו לאבולעפיה ראו לעיל, הע' 40. למונח 'צירוף אותיות' (כשם כולל) ראו הפניותיו של אידל, שם, הע' 69 עמ' 570 ודיונו שם, פרק 12.

[56] מהד' היימן, נוסחים C, Z, E. נ"א: "כאיזה צד שקלן והמ[י]רן".

[57] ס"י ג, ו-ח/§32-36 (אמ"ש), §41 (בגד כפר"ת), ו, ג-ה, ב-ג, §48-49, 51 (י"ב פשוטות).

[58] מוסקבה גינצבורג 607, 56ב-57א. למחבר ספר יסוד עולם ראו קויפמן, 'הפסבדו-אמפדוקלס כמקור לר' שלמה אבן גבירול', עמ' 85-86; והשוו בורג, עיונים בספר 'יסוד עולם', הקדמה. לחבוש ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 127.

[59] בעקבות ס"י א, ו, "ודברו בהם ברצוא ושוב ולמאמרו כסופה ירדופו", ובעקבות ליבס, תורת היצירה, עמ' 143, 188. טיעון זה, המקביל בין כח בורא ומיוחד לבין אחד מחמשה תהליכים לשוניים בעלי שיוך אונטולוגי, דורש הרחבה עמוקה, אך ראו גם להלן, בדיוננו ב-§8, ליד הע' 364. אני משתמש במושג 'לוגוס' כמכוון לדיבור האלוהי או לדבר ה', שאינו רק האמירה או הציווי הבורא אלא כח בפני עצמו, שאינו זהה עם האל אך אימננטי במציאות ומכאן כוחו הבורא והיוצר. ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 106-107, ביחס לניתוח המושג אצל פילון, שם, עמ' 96 (ובעקבותיו ניתן להקביל את הלוגוס לחכמה כישות בוראת או השותפה בבריאה) ושם עמ' 98, 113. באופן דומה מצביע ג' שלום על "דבר" כסוכן הבריאה ואינו זהה לשם האל, 'The Name of God', עמ' 70. 'דברים' כספירות אצל ריס"נ, וכתחליף ל'מאמרות', הלוגוי שבבהיר, ראו שלום, *Origins*, עמ' 265; הנ"ל, 'The Concept of Kavvanah', עמ' 165. עוד ללוגוס ראו, בין השאר, ההפניות שרשם פישביין, 'The Speech of Being', הע' 20 עמ' 493 ודיונו; בויארין, '"מי שאמר והיה העולם"'.

הנמשכת ממקור המאמר" (§16) אך גם לאחריו בתהליך כינון הדבור והשתלשלותו: "כיצד הוא התקון / להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר" (§3).[60] ראשוניותו, כלליותו או סופיותו של ה"מאמר" ביחס ליתר התהליכים הלשוניים ניכרת גם בהופעותיו במה"ח §8, §27, §30, §47, §66. בהתאם יש להבין את ה"מאמר" כמציין הן את המשמעות או המובן הלשוני השלם הנמצא כנתון מראש בטרם תהליכי ההתהוות הלשונית, אך גם את הליך הוצאתו בפועל המבע הלשוני המוגבל והסופי.[61] לעומת ההתניה המתמדת שבין ההגה למבע השלם במה"ח ניכרת בהבחנתו של ר' עזריאל ביניהם ההשתלשלות הליניארית בהתאם לאופיה הליניארי של המערכת התיאוסופית בקבלתו. בשיטתו נקבע ה"דבר" כספירת צדק או הקו האמצעי וה"מאמר" – כנראה העטרה, בפירושו לספר יצירה א, ו/§8, עם ששני הכחות הספירתיים משתווים בהשתחוותם כלפי 'אין סוף'.[62]

ה"מאמר" מקור לדִבור גם בתוך פירוש חמשה המנגנונים הלשוניים בפרגמנט 'חמשה מפעלות', המייחסו לראשית אזכרת השמות בטרם ההגיה:[63] "ומאמר – שיש לו לאדם כשיפתח את פיו לזכור שם מהשמות המפורשים להתחיל ולזכרו בפיו בתחלה ובסוף לבלעו כדי שלא יתפשט באויר ומשלימו <בבליעות> בתוך לבו שהוא שורש ה' וחכימא ברמיזא."

במקומות אחרים נראה, בדומה לפירושו של ר' עזריאל, שהמאמר תוצר הדבר או הדבור. במה"ח §8 המאמר תוצאת העשיה, וב-§66 המאמר תוצאת הדבור וממנו המעשה, הבא בסוף תהליכי היצירה הלשונית הנמנים שם. וכן בפירוש האגדות לר' עזריאל:[64] "ומן הרצון והדברים המאמרות שהם כלל הרצון והדבור הנגמר בדבור ובמעשה."

מאמר ומאמרות – התאמתם של ההגיה והראיה

מושג המאמר מחזיק במה"ח את המימד החתום של המקורי יחד עם המאמר הלשוני המתבצע בהגייה. שני האופנים השונים של ההתגלות ניכרים גם בשם המפורש, הניתן לפרישתו בכתב, להבדלתו ולביטויין של התנועות היסודיות בהגיה בתוך התבנית המרובעת. התאמה דומה ניכרת אצל ר' עזריאל בזיהוים של "עשרה קולות כעשרה מאמרות וכעשר דברות". דיונו פותח בתיאור התהוותם של התחומים השונים זה מזה: "ומכח הנסתר יצא בנשמע ומן הנשמע בנראה", אך מהמשך דבריו ניכרת ההקבלה והזהות בדירוגן של מערכות הראיה והשמיעה. ההתאמה המבנית אינה ניכרת רק בתבנית המספרית השווה של המערכות השונות, אלא גם באפשרות הכלתן זו בזו, המאפשרת את הוצאתן לפועל באופן הייחודי לכל אחת, תוך

60 לבירורם של שני המושגים ראו להלן, פ"ג ח"א. למשמעות הטכנית של היגד זה במה"ח §3 ראו פ"ג ח"ג, ליד הע' 134.

61 ראו גם אודות הבחנתו של לוינס בין 'האמירה' לבין 'הנאמר', בן פזי, 'על הדיבור שבכתובים', עמ' 38-41, 46-47.

62 כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנה: "'ודברו בהם ברצוא ושוב'. [...] ובכל אחד ואחד מהם הקו האמצעי קרוי 'דברו' שהוא אמצעי בהם, והוא מתעלה [...]. 'ולמאמרו'. פירוש המקבלים מצדק העטרה כמו כן 'כסופה ירדופו' [...]. פירוש אחר [...] ואותו כח נקרא צפייה שזו צופה בזו כדי לקבל 'דברו', ואותו כח הנמשך מן הדבר אל המאמר הוא נמשל לסופה, כלומר שהדברים ממשיכים הכח אל המאמר במהירות יתירה והדבר והמאמר 'לפני כסאו', פירוש: לאין סוף, 'הם משתחוים'." ברישומו של פירוש זה בכ"י אוכספורד בודלי 1534, 4א, מסייעת הדגשתם לזיהויים כשני כוחות בספירות: "מן הדבֿר למאמֿר". בהמשך מחליף כ"י זה את לשון "במהירות יתירה": "במהירות חדה". עוד בענינו של הקו האמצעי בדברים אלה ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 81 הע' 42. ל"מאמר" ראו גם עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 50, לבר"ר א, יא, ושם עמ' 49-50 לנוסחים האחרים למקור המדרשי.

63 ניו יורק בהמ"ל 1855, 3ב. חילופי נוסח מכ"י ורשה 9, קיב ע"א: בפיו <פ> בתחלה; ומשלימו <בבליעות> בתוך לבו. מופיע בתוך לקוטים בקבלה גם בכ"י פירנצה, לורנציאנה II 18, 108ב. ראו גם להלן, ליד הע' 361.

64 מהד' תשבי, עמ' 110, וראו הצעת תשבי, הע' 13: "ומן הרצון הדברים והמאמרות".

הגדרת שטח עבודה שונה לאופנים השונים של ההתגלות. כך ממשיך ר׳ עזריאל:[65] ״ואין לנו עסק בנסתר כי אם בנשמע בעשרה מאמרות הנראה מזיו האורות כי <מן הקול המתעלם הנקרא> קוֹל דְּמָמָה דַקָּה [מל״א יט, יב] כח הקול הנשמע״. עשרה המאמרות נמצאים בדרגת ההשגה של השמיעה לעומת האורות בתחום החסום מראיה, אך גם הנסתר מכיל כבר את הנשמע, בתואר ״מתעלם״. תואר זה מעובד מתוך מושג ״האור המתעלם״ שקבע ראב״ד, הניכר במקביל במה״ח ואצל ר׳ עזריאל.[66] מעמדו הראשוני של הקול מאוחד עם הנסתר כנוסף או כמתגבר בהתעלמותו.

המעבר מן הראיה אל הלשוני מתבצע בהתאמה הפונטית הרשומה במעבר בין סעיפי מה״ח § 46-47, מ״מאה״ הגוונים אל ה״מאמר״.[67] בהתאם לפרשנויות ס״י המציבות את הכפלתן של עשר עשרות כשיבה אל האחד, חוזר קצה גבול הרבוי של הגוונים אל התשתית המקורית הראשונית מתוך שהוא יוצא אל האפשרויות המעשיות של המאמר הלשוני.

"מכלל": הגדרת ההיקפיות כאחדותית-ראשונית, הכללה כחבור המאפשר שמירה על יחודיות

גם לשון **׳מכלל׳** מיועדת, כשאר המנגנונים הלשוניים, להחזיק הן את משמעות החִבור הן את המכלול השלם הראשוני והסופי כאחד, יחד עם מובן ה״כלל״ והחוק השייך לכאן. בסמוך לחשבון ולמאמר נמנה המכלל במה״ח עם התהליכים האחרונים ב-§ 3, § 30 ו-§ 47. הפרגמנט ׳חמשה מפעלות׳ גורס ׳מכלל׳ כהכללת ״שם התיקון עם הצירוף כמו יאהדוָנהי בצירופו באלפא ביתא ובכלול זה עם זה יצליח לפעולה״,[68] שם משמות האלהות כפי סדרו עם צירופו באלפא ביתא, ומשמעות כלילתם זה עם זה היא הפעולה המאגית. לפי מה״ח § 47, אפשר שהמכלל הוא חִבור ״דבר בדבר״ ולאו דווקא ״תיקון בצירוף״, כפי שהיינו גורסים לפי הפרגמנט הנזכר. ב-§ 30 אפשר לצרפו ל״כלל״ הבא אחריו, ומכאן משמעותו כ׳תכלית השלמות׳ או מכלול הנוי, כבתה׳ נ, ב: ״מִכְלַל יֹפִי״, היינו השלמת היופי לפי תרגום יונתן שם: ״ומן תמן גמיר שופריה״, או לפי פירוש מאוחר היותו ״כלול בכל היופי״, לשון מצודות ציון[69] שם, המזכיר גם את יח׳ כג יב, לח ד: ״לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל״. ומורה על אבן השתיה במקורות התלמודיים[70] ובספר האורה לר׳ יעקב בן יעקב הכהן.[71] והוא שם הספר הנזכר בנוסח ׳עיון סטנדרט׳,[72] שאין לו זכר ביבליוגרפי, וספק אם היה,

---

[65] עזריאל, אגרת לבורגוש, כפי שהדפיסה שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 233, בתוספת מכ"י מוסקבה גינצבורג 131, 166ב, המסומנת בסוגרים מזוותים. כאן ובמקומות אחרים בהדפסות החוקרים, אין לראות בפרסומים הראשוניים מהדורה מדעית שלמה. ג' שלום העיר כאן על יתרון השמיעה לעומת הראיה, אך נראה יותר ששני תחומי ההתגלות משולבים במקורם ויוצרים שתי מערכות של עשיריות, יחד עם עשיריית החוקים היסודית שבדברות, במעלה תיאוסופית אחת, למרות שהדיון פותח בהשתלשלותן ההיראריכית כביכול.

[66] להלן, נספח ד, ליד הע' 18 ואילך.

[67] לעיל, מבוא, ליד הע' 205.

[68] ורשה 9, קיב ע"א.

[69] פירוש 'מצודות' על חלק מספרי נביאים וכתובים לר' דוד אלטשולר, מחכמי אשכנז במאה הי"ז, והשלימו בנו ר' יחיאל הלל, חלק ביאור המלים.

[70] תוספתא, יומא, ב יב; בבלי, יומא, נד ע"ב; ירושלמי, יומא, כז ע"א. ועל התורה וגילויה בסיני אצל יניי, רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי יניי, ב, עמ' 19: "יצא בנוי יופי / דברך השפי // ממכלל יופי / בסיני בלי דופי // נהור מַחְשָׁך לאור / ואור נתונה בחשך יאור". 'מכלל יופי' הוא גם כפל לשון לענין הקישוט, באשר השרש כ.ל.ל. שייך לענין זה, ומכאן כליל, כתר וכליל החורש לענין הראש והראשוניות, שפורח ראשון בחורש. ראו גם התרגום הארמי לפסוק 'בִּי יַכְתִּרוּ צַדִּיקִים', תה' קמב ח, הוא 'אתכללון בי צדיקיא', והצעתו של אידל שהפועל הארמי מצביע על אינטגרציה (התכללות) באל, אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 34.

[71] מילנו 62, 88א, השוו מהד' אברמס, עמ' 218, וצ"ל "מאבן השתיה שממנו נשתת העולם כולו" כפי שבכתב היד.

[72] ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 96. ונרשם כאחד מן החיבורים האבודים שבספרות חוג העיון, ג' שלום, ראשית הקבלה, נספח ג, עמ' 261 מס' 30. במקום אחר מרחיק ג' שלום וקובע שחיבור זה, יחד עם הכותר 'לבנת הספיר'

אך ענינו במסורות שיעור קומה על דרך פירוש פסוקי שיר השירים, כפי שבנוסח עיון סטנדרט שלפנינו.

עמנואל חי ריקי מפרש אף הוא לשון ׳מכלל׳ הן על דרך ההכללה הן על דרך חִבור, בין המושגים הנכללים בסעיף זה במה״ח:[73] ״[ומכלל]. הוא הנייר הכולל האותיות. הוא סוד א״ס ב״ה הכולל״ם ומחברם להיות אותיו׳ בשמו״ת ובהוויו״ת. כי המאמ״ר הוא הש״ם דכל״י הספירה הנק׳ גו״ף וכל״י חמדה. והווי״ות הם נשמ״ת רוחני״ות הספירה. ונק׳ חמדה גנוז״ה בתוכה.״

"חשבון": תבנית המחשבה המסודרת והקבועה המאוגדת בסכום הכולל ובמניה הפרטנית

׳חשבון׳ כפשוטו ענינו סכום מנינן של האותיות בשם או במילה,[74] אך בדרך אחיזתם של הכללים בפרטים ולהיפך, המיוחדת למה״ח, נועד החשבון להחזיק את המנין ופעולת הספירה החשבונית של הפרטים היחידניים יחד עם סכומם הכולל. החזקה זו מתבצעת במנגנון זה לא רק כפעולה מתמטית, אלא באחיזה המשולבת הנתונה מראש, בכפל: ״והיוֹד חשבונה עשרים״ (§ 5),[75] במנין ״אחד״ ״שהוא בחשבון הי״ג״ (§ 25) וב״חשבון״ כ״ו מדות ומקורות המחזיק עדיין את המבנה המרובע של אותיות השם (§ 63). לצד הכנת הכוונה והצריפה שב״חשבון כליות״ (§ 15, 66) או הרבוי האינסופי באור הקדמון (§ 35) מאפשר המנגנון החשבוני להציב את התשתית הכפולה, המרובעת או העשרונית כמצויה באמצעים מדויקים של שיעור ומדידה הנמתחים בהקשרי ׳חשבון׳ כעצה ומחשבה גם בתוך הסימן הכללי אֶ (§ 26 ומקבילו § 61, § 24, 47, 58, 60), אשר מחזיק את הכפילות הפנימית של גוף עיצורי בתנועתו כמנגנון פנימי המצביע על כפילות שני מקורותיו, יחידותו וריבויו בתבניות מספריות שלמות שונות.

חשבון ומחשבה, חשבון ומנין, חשבון ומעשה ח֗שב

הקשרי המחשבה, המנין והסכום ל׳חשבון׳ מופיעים בפירוש ס״י לברצלוני, המעמיד את תבנית המספר השלם בעשרה כפתח להכרתן ולמיצוין של תבניות מספריות שלמות אחרות, ככלי הכרה והשגה לידיעת הנבראים על גיוונם, יחד עם הקשרי החשיבה, המניה והכתיבה כעשיה:[76]

כי החשבון הוא יסוד כל חכמה לידע[77] כל דבר ועקרו ולכך דימה הדבר למספר י׳ אצבעות

(מס' 31 ברשימתו הנ"ל), לא רק אינם בידינו, אלא בדויים, *Origins*, עמ' הע' 242. וראו ורמן, 'Classifying', עמ' 58 הע' 7; הנ"ל, 'The Evolution', עמ' 164. אך עדיין נרשמו בתוך רשימת כתבי חוג העיון שהציג ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 250.

73 בפירושו למעין החכמה, ירושלים 858, 172א.

74 הוראת 'מנין' השגורה ל"חשבון' מתפרשת ביחס למונח זה במה"ח בספר יסוד עולם מלשון "קונט" בלעז, מוסקבה גינצבורג 607, 64א; וכן רמ"ק, פרדס רמונים, ח, ד; שלום, *Origins*, עמ' 313.

75 ראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 74.

76 ברצלוני, פס"י, עמ' 140. בפסקה זו מראה המחבר את כוחן של האצבעות ככלי מדעי, שאין החשבון – האריתמטיקה – צריך אלא לאצבעות. האריתמטיקה מכונה שם 'חסאב אלגבאר', כך יש לתקן את הנדפס ('חסאבאל גבאר') כשמה הערבי, حساب الغُبَار. המונח הערבי נִתרגם לעברית בביטוי העברי "חשבון האבק", כפי שהופיע בפס"י לדונש אבן תמים, ראו צרפתי, 'חשבון האבק', ושם גם לדיון בשאילת מלים מלשון ללשון; פינס, 'Points of Similarity', עמ' 93 והע' 215.

77 הידיעה המופיעה כאן בהקשר המניה והספירה מתקשרת לידיעה כגנוזיס. לקישורו של הפועל 'ידע' בס' שעור קומה לידיעה הגנוסטית ראו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 33 והע' 121. הוראה זו נקשרת למושג "חשבון" גם במובאה מ'פירוש שם בן ד' אותיות', לעיל, ליד הע' 12. אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 34-35 הע' 127, מציין את המונח 'ידיעה' ואת הכינוי 'בעלי הידיעה', שיש להחשיבו ככינוי עצמי, בספרים הקרובים לספרי העיון ומה"ח בסמוך למובאה מספרות ההיכלות. וראו על כך להלן, פ"ב ח"א, ליד הע' 30-32.

הכינוי האחרון מופיע גם ב-§6 'סוד ע"ב שמות' לפני תיאורו של מטטרון כ"עולה בשש ויורד בשבע", כ"י פירנצה לורנציאנה 44 14, 2ב, והדברים הועתקו בהקדמה לס' האורה, מילנו 13 (62), דף 86א ≈מהד' אברמס, עמ' 207. מסורת זו, המשתמשת בשתי צורות כתיבת שמו, עם יו"ד ובלעדיה, מקורה בספר שעור קומה, כפי שציינה פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב הכהן, הע' 16-17 לעמ' 27, עמ' 124-125, ונוסח מתוקן שם להשערתה מצוי במהד' כהן, *The Shiur Qomah*, ספר הקומה, עמ' 175, כ"י אוכספורד 1915, שם, עמ' 178, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1892, ושם, עמ' 180, מכ"י מינכן 40. לצד

להודיע הדבר שברא הבורא את האדם בחכמה ולדעת כל חשבון שבו כל דבר מתמצה [...] ולכך דמה עשר ספירות לעשר אצבעות ולא עשרה אחרים לומר לך שלא תתקיים החשבון והכתיבה שהן האותיות לולי האצבעות שהאצבעות כותבות והן חושבות עד אין [ק]ץ והכח בהם בכתיבה וחשבון יותר מן הזרוע ושאר האיברים שהאצבעות גומרות הכתיבה ובהן חושבין כל חשבון.

ר׳ אלחנן בן יקר מפרש ״ספר״ במשנת ס״י הראשונה לשון מניה וחשבון,[78] ובהמשך מסביר את אופן ריבויה של התבנית העשרונית בשיבתה לאחד היוצאת אל הכפלתה, כדרכם של מפרשים רבים, אך מוסיף את הקשרי המחשבה וכינונה של העשיריה בתחילת המנין:[79] ״מדתן עשר שאין להם סוף [ס״י א, ה/ § 7]. אתה רואה כי עשר אין לו סוף כי אחר עשר תשוב לאח[ד] ראש החשבון. כן הספירות אל תשיג סוף עניינם כי להם אין סוף אבל שוב למקום, פי׳[רוש] למקום שהתחלת לחשוב מחשבתן בהם לראש ענינם כמו עשר שאתה חוזר לראש המנין אחד.״

׳חשבון׳ כעצה ומחשבה שייך במקרא לא רק להרהור אלא למעשה המיידי כמו גם לשכר ולגמול: ״מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה״ (קה׳ ט, י), או מערכי ההגנה שאף הם מלאכת עזיהו: ״וַיַּעַשׂ בִּירוּשָׁלַ‍ִם חִשְּׁבֹנוֹת מַחֲשֶׁבֶת חוֹשֵׁב״ (דה״ב כו, טו). ״חִשְּׁבֹנוֹת״ השכר, תביעותיו הצדקניות של האדם או ארחותיו העקלקלות בקה׳ ז, כט, ״...אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יָשָׁר וְהֵמָּה בִקְשׁוּ חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים״, מתפרשים בנימה חיובית ומכוננת השגה במלונו של המדקדק ר׳ יונה אבן ג׳נאח:[80] ״ר״ל כי בקשו עצות מחודשות ומחשבות להוציא ידיעת הדברים הנעלמים מהם הנסתרים מדעתם.״

ללשונות ׳חשבון׳ כחכמה יש להוסיף את כינויה של ״החכמה חשבון״ בספר ברית המנוחה, דרך א׳, שו׳ 240, על פי תיאור כיבוש העיר חשבון בבמ׳ כא, כא-כח, וענינה מקום ההלל והשירה, לפי במ׳ כא, כז: ״עַל כֵּן יֹאמְרוּ הַמֹּשְׁלִים בֹּאוּ חֶשְׁבּוֹן״, המצוטט שם, שו׳ 33; ׳מושלים׳ לשון ׳בעלי המשל׳ בפירושי אבן עזרא ור׳ בחיי על אתר הוא כינוים של ג׳ שרים עליונים שסימנם שמ״י בספר ברית המנוחה.[81]

חשבון – תכנית ותוכן

ביאור ׳חשבון׳ כסדר המנוי והשלם נאמר ב׳ענין מעשה בראשית׳ לר׳ עזרא בגירונה, באפשר במקביל לשכבתה הראשונה של קבוצת העיון:[82] ״כי לא היה השם מלא עד שנברא האדם בצלם אלהים והיה

העתקת חלקים נרחבים מ'סוד ע"ב שמות' בהקדמת ספר האורה (השייכת לדעתי לר' יעקב עצמו) אפשר גם לשער שספר שעור קומה היה לעיני שני המקובלים. לשני אופני כתיבת שמו של מטטרון ראו שלום, 'ר' משה מבורגוש', תרביץ ה (ב), עמ' 186 הע' 3. ואולי מכאן יש להבין גם את הנאמר בספר ברית המנוחה, הקדמה, שו' 49-50, ב ט"ב, "עלה למעלה כמניין שש מאות ... ועלה עד מקום אחד כמנין שבע בתים", ראו בחלופי הנוסח שם, ואכמ"ל.

78 בתוך דן, טכסטים בתורת האלהות של חסידות אשכנז, עמ' 35.

79 שם, עמ' 58. לשיטת הספירה העשרונית בספר יצירה ואצל מפרשיו ועל המשנה המתפרשת מיד, ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 13, 23-24, 51-52, 172,

80 אבן ג'נאח, ספר השרשים, מהד' בכר, ברלין תרנ"ו, עמ' 173. "ארחות עקלקלות" לפי אבן עזרא על אתר, ופרש רש"י שם: "...חשבונות רבים – מזימות ומחשבות של חטא", ומרחיב ומפרש לשונות קה"ר ז, מא; קהלת זוטא, ז כט.

81 במהדורתי האקלקטית (בהכנה לדפוס), במקביל לנדפס בדפוס אמשטרדם ת"ח, ו ט"ב; ד ט"ב, בהתאמה. 'חכמה' במקומות רבים בספר זה, ובמיוחד בדרך זו, דרך א', המכונה 'דרך החכמה', היא הישות המיתית בדמותה של חכמה, המאופיינת בעיקר ביחסה לל"ב נתיבות, ולא ספירת חכמה, בהתאם למאפייניה של ספרות החכמה המיסטית, וראו לעיל, מבוא, הע' 5 וליד הע' 73. לכינוים של ג' השרים העליונים "מושלים" כבעלי המשל ראו עבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 125 הע' 537, בהקשרי השירה. למעמדם של ג' השרים העליונים ראו דברי בעקבות בקורתו של ע' גולדרייך, במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', עמ' 257 הע' 146.

82 בתוך פירוש שיר השירים לר' עזרא, כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, ב, עמ' תקי (מובא בשינויים אצל ד' אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 323, מכ"י וטיקן 86, 47א). לענין 'חותם' אצל ריס"נ המשמש מקור לדברי תלמידו כאן ראו פדיה, השם והמקדש,

החותם שלם. ועל זה אמ׳ הנביא לנגיד צור [יח׳ כח, יב] אַתָּה חוֹתֵם תָּכְנִית, ר״ל היית במעלת אדם הראשון שהוא השלים י׳ ספירות. ולשון תכנית הוא חשבון כד״א [שמ׳ ה, יח] וְתֹכֶן לְבֵנִים תִּתֵּנוּ״. ״ותוכן לבנים״ בתרגומי המקרא לענין מנין כולל, ״וסכום לבניא״, ופרש״י[83] ״ותוכן לבנים - חשבון הלבנים וכן [מל״ב יב, יב] אֶת הַכֶּסֶף הַמְתֻכָּן, המנוי - כמו שאמר בענין [שם, יא] וַיָּצֻרוּ וַיִּמְנוּ אֶת הַכֶּסֶף״. פירושים אלה, החוזרים לבתי המדרש בפרובנאס מרש״י עד ריס״נ, מעידים על הסכום והמתכונת השלמים ב׳חשבון׳, אך גם על ההכנה הפרטנית בלבנים ״דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ״ (שמ׳ ה, יט) ובכסף הצרוף הזהה בהרכבתו ובתכונתו הפנימית לחתיכותיו המפוזרות (מה״ח § 20). ׳חשבון׳ מוכן מראש אצל הבורא ככלל מספר הנבראים או הנאצלים נמצא במאה הט״ו בספר האמונות לר׳ שם טוב בן שם טוב:[84] ״המוציא במספר ידוע ובחשבון מתוקן צבאם לכלם בחתם הקדש נחתם״.

״חשבון המרובע״

מהלכים שונים של סיכום כולל ומְניה פרטנית הבאים יחד ב׳חשבון׳ במה״ח שייכים לתבנית המרובעת העקרונית המשותפת למערכת השמות, תבנית המרכבה, סדרות חשבוניות ול״חשבון המרובע״ שהוא סכום ריבוען של ד׳ תנועות המונע בתכונת הכפל ״לתת כח זה בזה״ (§ 61).[85] מונח זה משמש באופן טכני בקרבתו של מה״ח בספר העיון בנוסחו הרגיל[86] לציון סכום ריבועי ד׳ אותיות שבשם המפורש, העולה קפ״ו כסכום חשבונו של ״מקום״; פעולה זו מחזיקה את המנין המרובה יחד עם יחידותו של הקב״ה, כפי המאפיין הכללי של ׳חשבון׳ במה״ח. כך בפרגמנט ׳חמשה מפעלות׳, בפרשו לשון ׳חשבון׳ שבין התהליכים הנזכרים בסעיף שלפנינו:[87] ״וחשבון שיעלה ממנו חשבון שלם כגון מקום שהוא יהוָֹה ברבועו״. ״חשבון מרובע״ כמנין קפ״ו וכמנין ״מקום״, או במנין קפ״ב כשם יעקב עם ד׳ אותיות שמו, מזכירו כבר ר׳ אלעזר מוורמס.[88] ובעקבות המסורות האשכנזיות גם ב׳כתר שם טוב׳ לר׳ אברהם מקולוניא.[89] במובן אחר נזכר מושג זה ביחס לה״א שחשבונה ששה, משום שה״א מביאה בסתר תנועתה אות אל״ף, ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[90] ״אבל בחשבון המרובע בנשימת האויר תמצא שני ההין שאין אדם יכול לומר הֿא בלא אלן[״]ף וזהו נשימת האויר״, והענין נסוב שם על סכום האותיות יה״ה כל״ב. הגדרה כללית של ״חשבון מרובע״ נמצאת בין י״א מיני החשבונות שמונה ר׳ יוסף ג׳יקטילה בדרך החשבון שבספר הצירוף.[91]

עמ' 82 הע' 44.

[83] לשמ' ה יח. בפירושו ליש' מ יב מופיע תכון כמדידה ומנין, מן הלעז אמול"ד או אמולי"ר, "למדוד", מלטינית, *modulus*, קטן, אוצר לעזי רש"י, עמ' 30.

[84] עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' קמח. ראו גם שם, פיראררה שי"ו, ד"צ ירושלים תשכ"ט, סא ע"ב / עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' קכא-קכב: " ולכן נקרא האדם עולם קטן והעולם האדם הגדול וכמו שהידיעות הקדושות והטהורות הן במנין במשקל ר"ל חשבון הנמצאים וכלל הידיעות וכללו בסוד אדם". ראו גם רח"ו, הקדמה על שער ההקדמות, עץ חיים, א, ירושלים תשמ"ח, ח ט"א. ספר האמונות לרש"ט בן שם טוב מחזיק פרגמנטים מספרות העיון ואת 'שער השואל' לר' עזריאל, כמו גם דבריו הנלקטים בס' אבני זכרון, כפי שהראו החוקרים, ולהלן, פ"א, ליד הע' 180, 209.

[85] לביאורו של הסעיף האחרון ומשמעותו הסופית והמוגבלת של הריבוי המונע מן הכפל שבמקורו ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 102.

[86] עיון סטנדרט, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 95-96.

[87] 'חמשה מפעלות', ורשה 9, קיב ע"א ובניו יורק, בהמ"ל, 1855, 3ב. אין זה 'החשבון המרובע' כפי שנשתמש בו ר' אברהם אבולעפיה בס' אוצר עדן גנוז, וראו אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, א, עמ' 226-227.

[88] ראו בהפניותיו של אברמס במהדורתו לס' האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן, הע' 2, עמ' 211, לכ"י מילנו 62, 86ב. דברי ספר האורה במקום זה הם עיבוד לדברי החיבור §6, 'סוד ע"ב שמות', פירנצה לורנציאנה 44 14, 4א, חיבור הקרוב לספר מה"ח, שחלקו הגדול נטמע בחלק זה של ספר האורה.

[89] ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ' 40, ובנדפס בתוך עמודי הקבלה, עמ' ז. אודותיו ראו גם אידל, 'Ashkenazi Esotercism'.

[90] §14, כ"י מינכן בווריה 24, 204א-ב. למובאה זו ראו להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 111. לענין סתר התנועה ראו שם, עמ' 226-229.

[91] מהד' גרוס, ירושלים תשס"ד, עמ' לט-מ. על ייחוסו לרי"ג ולא לאבולעפיה, ראו אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו,

״אין חשבון״

בתשובת האי א׳,[92] מתבארת לשון ״אין חשבון״ הנאמרת במה״ח § 35 לענין המעין אשר ״נובע אורה עד לאין חקר ועד לאין מספר ועד לאין חשבון״: ״והתולדׂות הם הם הפעולות נקראות מדׂות, והשרשים שהם האבות נקראות ספירׂות, לא מפני שיש להם מספר או הן עצמן חשבון ומנין, רק על דרך סוד י׳ עולמות שנתחדשו מהן, שאין להם חשבון ודרך להשיגם רק מי שבראם לבדו.״ אף כאן לשון ׳חשבון׳ לשון השגה וחישוב או מחשבה ותפישה נוסף על מניה וספירה, והדבר מתבלט על רקע האמור במה״ח, § 35.

"פירושו של שם המפורש" - הבדלה וייחודיות בתוך פרישה במערכת המרובעת של שם האל

״פירושו של שם המפורש״ הוא בוודאי כפשוטו, ביאורו של שם הוי״ה. משתקפים כאן ״המליצה הנשגבת של הדברים, הריתמוס הפנימי, אהבת המילה לא משום עצמה אלא משום הסודות הגלומים בה – אלה הם ביטויים למסורת של חויה ממש, בין חויה מכלי ראשון ובין חויה הנמסרת מרב לתלמיד, והדברים מגובשים בכלים טרמינולוגיים שיש בהם מידה של סדר וגיבוש״.[93] משום כך אין הדברים רק כפשוטם, אלא נכפלים, מתקפלים ונפרשים מחדש בשנייתם ובשניותם. חמשת התהליכים הלשוניים מהווים את המתודה הטכנית והעקרונית לגילויו של שם בן ד׳ אותיות, ועם זאת השם עצמו ידוע מראש, ותהליכי ביאורו מכוננים את סדרו פעם בפעם מעיקרו.

״שם המפורש״ אינו קודם כל השם הגלוי, אלא השם המופרש משאר השמות. כך בסיכום לספר היחוד לר׳ אשר בן דוד:[94] ״שם המפורש משאר שמותיו הכתובים בעשרי׳ וארבעה ספרים״. על שתי משמעויותיה של צורת הבינוני ״מפורש״ ב׳שם המפורש׳ כנבדל או מופרש ונסתר לעומת הגלוי, המתגלה, הניתן להסבר ולביטוי, עמד ג׳ שלום.[95] אך במה״ח ״פירושו״ אינו ענין לאינטרפרטציה, אלא לפרישה.[96] על דרך זו נוכל להבין את השניות שבביטוי ״פירושו של שם המפורש״: דבר הנבדל ומשום כך גם נסתר

א, עמ' 69-71.

[92] §18א, פירנצה לורנציאנה II 41, 209ב. למעתיק ולכתב היד, שהועתק בשנים פ"ו-פ"ח (1325-1327/1328) בלארדה בידי ר' יצחק ב"ר יוסף בן חילו, ראו שלום, 'ס' שבילי דירושלם', בפרט עמ' לט, מה-מו. לקטע זה ראו גם אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 246-247. תשובה זו היא הראשונה מתוך שלוש תשובות המיוחסות לרה"ג, ונדפסה בשלמותה גם בידי יעל נדב, 'אגרת המקובל ר' יצחק מר חיים'. ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 351 הע' 297. לפסידואפיגרפיות בייחוס החומר הקבלי לרב האי גאון ראו, בין השאר, אידל, 'Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah', עמ' 143 הע' 10 והפניותיו שם לדיוני י' דן וג' שלום; אידל, 'Defining Kabbalah', עמ' 104, למסורות מיסטיות אחרות משמו של רב האי; וולפסון, 'Beyond the Spoken Word', עמ' 195, בדיונו במסורת המצויה אצל ר' משה מבורגוש, המזהה את רב האי גאון כמוסר מסורות מקודמיו, ומכאן שייחוס המסורות הפסידואפיגרפי לרב האי אינו ענין מיוחד לחוג ספרי העיון ומה"ח. נושא הפסידו-אפיגרפיה אינו שייך למה"ח ולא יפותח בחבור זה, אך ראו הפניותיו של קנרפוגל, 'Rabbinic Figures', עמ' 80 הע' 14; ועמדתו של מריון ביחס לתואר "פסאודו" לדיוניסיוס, על העודפות, הע' 263 עמ' 257.

[93] דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 44.

[94] מהד' אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 121. למופעים הראשונים של המונח "השם המפורש" בספרות מדרשי ההלכה ראו שרביט, 'מסורות כתיבתם והגייתם של שמות האל', עמ' 604.

[95] ראו שלום, 'The Name of God', עמ' 68. ראו גם הרוי, 'פירושו של ריה"ל לשם המפורש', העומד על חשיבות סודיות פירושו האטימולוגי של השם המפורש, עמ' 128 והע' 13.

[96] כך ניתן ללמוד גם משני חילופי נוסחאות. גרסת הפתיחה של §14, 'פירוש שם בן ד' אותיות', בכ"י מינכן, בווריה 24, 202ב-203א, מחזיקה בניסוח: ״הכריחני רב חמאי הגדול שאפרט לו עיקר כל מציאות הכבוד [נ״א הדבור] הנסתר מן העין", בעוד כתבי יד אחרים גורסים "שאפרש לו". לעומת נוסח §18א, תשובת האי א', הנדפס בפרדס רמונים לרמ"ק, (שער יא, פרק א, קראקא שנ"ב, דף עד ט"א): ״וחכמי התלמוד הזהירו מלפרש החכמה והמחשבה ממה שאינו מושג לשום נברא", מחזיק נוסח כ"י פירנצה לורנציאנה II 41, 210א (וכן כ"י נוספים) בהוראת הפרישה: "מלפרוש החכמה והמחשבה". אף הפירוש לספר העיון מכונה "פרישת של ספר העיון" בכתבי היד, מוצאו כנראה משלהי המאה הי"ג או מתחילת המאה הי"ד. ראו בוסי, 'הפירוש הקבלי הקדום על ספר העיון', עמ' 97*-98*, ולהלן, הע' 505; ראו גם לשון השיר של ר' יוסף ג'יקטילה, "עשרה מאמרות צר וּפֵירַשׂ / כצורת ים", לציור עשר הספירות הנפרשות בצורה שטוחה, גרינולד, 'שני שירים', עמ' 78.

הריהו נפרש ופרוש במוצאותיו: ״ואלו דרכיהם למוצאיהם וזהו פי'«רוש»[97] העינים שזכרנו כל עין ועין בעניינו הראשון״ (מה״ח § 51). פרישתו של שם המפורש מעמידתו בד׳ יסודותיו ובכך, כנראה, מעניקה לו גם את משמעו ומובנו.

הוראת הפירוש ב-§ 64 אין לה מובן סמנטי או הסבר תיאורטי: ״ועתה יש לנו לפרש מהו האויר הקדמון״, ואכן מיד מתואר תהליך פרישתו, מיציאת הקול ממנו ואילך. הענקת המובן לשאלה ״מהו האויר הקדמון״ מופיעה כאן כדרך תיאורו. בכך נוסף למובני ׳פירוש׳ ו׳המפורש׳ גם מובן הביטוי בשפתים.[98] אמנם הסבר מפורט לשאלות העולות כאן מופיע במה״ח § 70-71: האויר הקדמון מזוהה עם האור הנחשך מהאיר, ממנו יצא מעין התכלת הראשון; עם בקיעת האויר יצא הקול כנראה במקביל ליציאתו של החשמל מאותו מקור. פירוט זה ממשיך עד לגילויו של שם בן ד׳ אותיות על פרטיו: ״עד שנעשו כ״ו חלקים״, § 74. פירושו ופירוטו של השם על מתכונתו נועד לקבע את ייחודו בתהליכים התיאוגוניים-הקוסמוגוניים,[99] לשלב את שני חלקי הספר המתקפלים זה בזה ממרכזם (§ 35-§ 38) כאחדות המיוחדת לעצמה שאינה חולקת את ייחודה עם שאר שמות האלהות. כך בדברי ר׳ שם טוב אבן גאון, בספרו בדי הארון:[100] ״ודע תחלה כי לשון בינה והבנה ותבונה והתבוננות הוא לשון ביאור וגלוי להפריש ולהבדיל הדברים המיוחדים יחוד גמור עצמי שאינו נכר הדבר עד יבא חכם מבין דבר מתוך דבר ויבאר הדבר ואין מקרא ודבר יוצא מידי פשוטו ואם הוא נסתר הוא עיקר ושורש הדבר.״ אמנם אין לקבוע את דירוג ״פירושו״ שלפנינו כשייך לספירת בינה כבדברי ר׳ שם טוב.

״שם המפורש״ כסימן המרובע לשמות האלהות המגוונים במה״ח

״שם המפורש״ במה״ח הוא שם בן ד׳ אותיות, כפי שמורים § 60, 63, 76. אך שם זה אינו כולל רק את המקרה הפרטי שבו שם הוי״ה ״כתוב על הסדר״ של ד׳ אותיותיו (§ 63) ובירור פרטיהן הנפרשים עד כ״ו מדות או מקורות, אלא מהווה את העקרון המבני המרובע, המתקיים בארבעה שמות המפורטים ב-§ 11, את ״עיקר״ ארבע אותיות ״שהם סוד השם המפורש״ (§ 60) ואת ׳סימנם׳ (§ 76) של שמות האלהות הכלולים בעקרון זה, ע׳ שמות וע״ב שמות (הנמנים ב§ 5 כרצופים בסדרה היוצאת מאל״ף של שם אדנ״י, ושני המניינים אינם סותרים זה את זה). בהיותו ״סימן״ כללי הוא כולל את ע״ב האותיות הנחלקים ממנו כשם שע״ב האותיות כוללים את מקורם זה בריבויים (§ 76).[101] מסייעים לדבר דברי ר׳ אשר בן דוד, ׳פירוש שם המפורש׳:[102] ״ועל כן נקרא שם של ארבע אותיות שם המפורש שמתגלה ומתפרש השם כלו

---

[97] פי'«רוש»] פי' י, ל. ההשלמה לפי כה"י האחרים.

[98] עיינו גם זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', ערך 'באר', עמ' קעג-קעו; הנ"ל, ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 421-423.

[99] לשני המושגים ראו אורון, 'שלושה פירושים למעשה בראשית', עמ' 185. דומני שבספר שלפנינו אין הפרדה בין השניים. עם זאת אפשר להשתמש במונח 'קוסמוגוני' לתיאור תהליכי ההתהוות הקשורים ביסודות או בכחות בתחומים מסוימים, אף בתחום הלשון, ובמונח 'תיאוגוני' לתיאורי התהוות השמות האלהיים. מצד אחר, כיוון שהלשון, בהשקפת המקובלים, היא מקור ותוקף למציאות, לאצילות ולהתהוות המתמדת של העולם הזה, היו"ד כמעין, למשל, משמשת במובן הקוסמוגוני בהקשר יסוד המים, ובמובן התיאוגוני בהקשר שמות האל. לפיכך גם מתקיימים כאן שלושה סוגי הקשרים שבין עולם האלהות לעולם הנברא: קשר פרדיגמ[אט]י, היררכי ופונקציונאלי, בעקבות אבחנותיה, שם, עמ' 185.

[100] רש"ט אבן גאון, בדי הארון, בתוך: עמודי הקבלה, עמ' קמ.

[101] עוד למעמדו של ה"סימן" כסימן מנחה ויוצא ולא רק כמסומן הפרדיגמאטי ראו להלן, למשל פ"ב ח"ב, ליד הע' 91.

[102] מהד' אברמס, עמ' 104. ניסוח דומה אצל ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, אוצר הכבוד, וורשה תרל"ט, יג ע"ד, כפי שהביאו אידל, 'חלון ההזדמנויות', עמ' 23; וכן הנ"ל, 'On the Theologization of Kabbalah', עמ' 135. על אף ש"ספר הייחוד" מופיע בכ"י מוסקבה 321 שעליו נסמך אברמס כחבור שלם, כלולים בו חיבורים שונים. ראו במבואו של אברמס שם, עמ' 14-19. לפיכך לא הסתפקנו באזכורו של 'ספר היחוד' לבד, אלא אזכרנו כל אחד מן החיבורים הנכללים בו בשמו, כפי שהם

מסתר אל סתר עד סוף כל סתר הבא מתחלת תנועות האל״ף עד סופו״, ועניננו בגילויין של אותיות אל״ף ווא״ו המכילות בקריאתן ״בסתר תנועתן״ את אותיות אהו״י, ובמיוחד אות אל״ף ש״כל סתר בא ממנה והיא המתחל[ת] והיא המשלמת״.[103]

״שם המפורש״ כ״שם העצם״ אצל אבן עזרא ובחבורים הקרובים למה״ח

בהיותו עקרון ראשוני, ״שם המפורש״ מזוהה כ״שם העצם״ אצל ראב״ע,[104] ובעקבותיו ב׳סוד ידיעת המציאות׳, בפירוש עי״ן מערפל ובכלל זה מנייתם של שבעים שמות:[105] ״שם ד׳ אותיות הנקרא שם העצם ושם בן ארבעים ושתים הנקרא שם הגבורה והוא מיוחד מן המיוחד מזוקק שבעתים, ושם בן ע״ב אותיות הנקרא שם הפועל ונקרא גם כן בעבור שהוא מזומן לגמור בו מעשה״. סדרת זיהויים זו בלשון זהה מופיעה גם בחיבור השני מבין השניים הקרובים במיוחד לספר מעין החכמה, ׳סוד ע״ב שמות׳,[106] אף שם בפירוש אות עי״ן מערפל. זיהוי שם המפורש כשם העצם גם ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[107] ״אבל מתוך חקירתינו באמתת פעולותיו ידענו כי כל שמותיו המכונים לו הם מורים אלהותו ומודיעים עקר מציאותו חוץ משם אחד שהוא המעין ונקרא שֵׁם העֶצֶם מפני שהוא שרש לכל שמותיו ונקרא שם בן ארבע אותיות יוֹד הֵא ואָו הֵא״. זיהוי זה גם אצל ר׳ דוד אבן זמרה, כללי קצור ספר הפליאה,[108] שחיבורו הוא סיכום מובאות שונות מספרות העיון. ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ מזוהה ״שם העצם״ כשם בן ע״ב שמות היוצא מג׳ הפסוקים בשמ׳ יד, יט-כא, ואף הוא עניינו ב״פירוש השֵׁם המפוֹרש ומפעלותיו״ כפי התחלת החיבור,[109] כאשר חמשת חלקיו של ״השם המפורש״ הם אותם חמשה תהליכים אשר מנינו לעיל בתחילת סעיף זה. מקורות תלמודיים ומדרשיים מזהים גם שמות אלהות נוספים כ׳שם המפורש׳.[110] העובדה ששמות שונים נקראים בשם זה מוסברת על רקע העקרון המרובע המכונן במה״ח לא רק שמות

מפוזרים בכתבי יד רבים וכנראה גם נלמדו כחיבורים עצמאיים. השוו גם המקבילה ל'פירוש שם המפורש' בנוסח הליקוטים שבכ"י פריס 776, הכולל מדברי ר' עזריאל ור' עזרא יחד עם דברי ר' אשר, כפי שהראתה רונג-ויז'ניצר, 'איגרת מיוחסת לר' אשר בן דוד', עמ' 47: "ושם של ד' אותיות יהוה הוא הנקרא שם המפורש על שהוא מורה על מציאות כוחות הבורא ית' עם מציאות כל ההוויות שהיו ועתידין להיות לעולמים. ועוד על כן נקרא שם זה המפרש, שהוא מפרש הכל שבו נכתב שמו הגדול שהוא יה"ו. והה"א הכפולה שבו רומז לכבודו של מקום".

103 שם, שם. במהד' אברמס: המתחלה. תיקנתי על פי כתב יד פריס 763, 13ב, שם, עמ' 229, ולפי הנוסח שהדפיס חסידה, הסגלה, ב-י, תרצ"ד, עמ' 3, ובמהד' דן ואליאור, קבלת ר' אשר בן דוד, ירושלים תש"מ, עמ' 15, משום אותו "ריתמוס פנימי" (לשון י' דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' עמ' 44, ביחס ללשון מה"ח) שבו ניחנו כתבי המקובלים ואותו עלינו להשיב במהדורות המדעיות, גם – ואפילו אטען: ובמיוחד – כאשר נמצאו בידינו רק העתקות משובשות. לגישתי זו (שיש לסייגה בדעתו השקולה והמיושבת של החוקר, הסומך על לשון העברית הימי-ביניימית) השוו גישתו של אברמס, *Kabbalistic Manuscripts*, למשל עמ' 432-433. לענין 'סתר התנועה' אצל ר' אשר ור' עזריאל כהתפתחות פונטית ליניארית לעומת ההתפתחות המעגלית במה"ח ראו להלן, פ"ב ח"ב, עמ' 226-229.

104 אבן עזרא, יסוד מורא, מהד' כהן וסימון, מבוא, עמ' 54, ובדברי הראב"ע, עמ' 205-206 ובהע' המהדירים שם; וראו אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 116-117. לכך קרובה גם קביעתו של ריה"ל בדבר זיהויו של השם המפורש כשמו הפרטי של האל, המגלה בכך את "אמיתת עצמותו" של נושאו, ראו הרוי, 'פירושו של ריה"ל לשם המפורש', עמ' 125 והע' 1. ליחסים בין שני ההוגים ראו שם, עמ' 129. שלא מתוך זיהוי עם השם המפורש, גם ר' יעקב הכהן דן בשמות האלהות כ"עצם ממש", ראו בדבריו המובאים בידי שלום, 'The Name of God', עמ' 176-177 ובידי אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות', עמ' 21 והפניותיהם למקור.

105 §5, פריס 843, 20א. בעקבות סדרת זיהויים זו יש גם להבין את הפרדוכס שלכאורה שבדברי מה"ח §5, "...שבעים כנגד שמותיו של הקב"ה שהם שבעים ושתים...", השייך כנראה לזיהוין העקרוני של מערכות השמות מעבר להבדלים שבמערכותיהם התיאוסופיות. לשרשיה של המסורת בדבר שבעים שמותיו של הקב"ה השייכים אף הם לענין 'השם המפורש' והבלתי מפורש (אמנם לענין גילויו) ראו גם אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 12-13.

106 §6, פירנצה 44 14, 4ב-5א. וראו להלן, נספח ו, ליד הע' 27, למובאה זו וליחס בין שני החבורים ונוסחי ספר העיון.

107 §14, פירנצה 2 41, 198א.

108 ירושלים [תר"ע], ה ע"א.

109 §3, בנוסח ובהדגשות אשר בכ"י המבורג, אוסף לוי 78, 241א/רמ ע"א.

110 שלום, 'The Name of God', עמ' 68-69.

נוספים בני ד׳ אותיות אלא גם שמות שאינם יוצאים מחשבון המרובע, כגון שבעים שמות, לפי ׳סוד ע״ב שמות׳ במקום הנזכר: ״ואלו [=שבעים] השמות הם כחות מיוסדים על ד׳ אדנים ר״ל על ד׳ אותיות של שם ומאלה נפרדו כל כחות השמות האחרים חוץ מג׳ שהם שם בן מ״ב אותיות... ושם בן ארבע אותיות... ושם בן ע״ב.״ ג׳ השמות האחרונים עומדים כשמות עצמאיים בלא קישורם לשמות אחרים. העקרון המרובע מסביר גם את קישורו של ״השם המפורש״ למרכבה, גם בפירוש המרכבה לר׳ יעקב הכהן, המתבסס פעמים רבות על חומר מספרות קבוצת העיון, בפירוש תיבת ״בָּרְבִיעִי״, יח׳ א, א.[111]

"המיוחד" – זיהויו של השם המפורש עם השם המיוחד והצבתם במערך הלשוני

הבִּטוי הבא במה״ח מציג את הקביעה או ההצבה של השם המפורש כאחוז בתבניות המטאפיסיות והלשוניות של התנועה. בטוי זה, כמכונן את מערכת השמות בתוך התנאים השונים של מצבי התנועות היסודיים, מחזיק את המשמעות הכפולה של כל תיבה כהנחיה להחזקה במצב התודעה הכפול הן במצב המיסטי הן בכינונה של הפעולה הלשונית כאשר היא יוצאת מגבולה של החויה המיסטית. ה״**שם המפורש המיוחד בענפי שרש התנועה**״ מורה על הסימולנטיות של שני המישורים, הכתוב והמוּדע. משמעו האחד מורה על המצב המאוחד המתמיד של שם הוי״ה כשהוא פרוש ומפורט באותיותיו כסימנים מוגבלים היוצאים מתוך הרצף הנפרש מאיכויות התנועות המופשטות עד למבנה היציב והכולל של השם עצמו. משמעו האחר מכוון לשם האסור ברהטי ההגיה והכתיבה כייצוגים לשוניים, הכבול בתודעת המוצאוֹת היסודית כנשמר בנבדלותו ממערכות ההויה והלשון; בהיותו מכיל את מערכת התנועות בכח בשרש אחד או בסך-כל שרשי התנועות, ניכרת מעלתו של שם הוי״ה כנבדל לעומת השמות האחרים. במשמע זה, השם ׳המופרש׳ משאר שמות האל, ׳המיוחד׳ כבלעדי וכייחודי לעצמו, מורה-כבר על ההסתעפויות של המערכת המרובעת במצב השרשי, היסודי והבלתי-מובחן של התנועה הכוללת.

על גבי תבנית המעגל ההיקפית של ס״י א, ז/§6, ״נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן״, המכוננת באותה משנת ס״י דווקא את האחדות הייחודית של האחד כ״אדון יחיד״, רושם ריס״נ את התבנית המאחדת השומרת על הייחודיות של הנשגב בתוך הריבוי התיאוסופי:[112] ״יחִד – שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו.״ התבנית הבינארית המרובעת, הבנויה כתבנית הספרותית של משנת ס״י, מחזיקה ב״מיוחד״ כמורה על המצב המאוחד הכפול: כלל הנאצלים המאוחדים בדרגת היחיד עם איחודו בתוך הנאצלים בריבויים. עם שאפשר שריס״נ רומז במלת ׳כל׳ לדרגה מיוחדת המקבילה לשכל הפועל, יש שהיא מכוונת למערכת התיאוסופית בכללותה:[113] ״כי כל הדברים וכל המדות שהם נראות שהם נפרדות אין בהם פירוד שהכל אחד, כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל במלת יחיד.״ לצד ההחזקה בספירות בריבויין מחזיקה הפעולה המייחדת את הריבוי בכח בנקודת ההתחלה היחידנית, הכוללת-כל. בהמשך דבריו רמז לשניות פנימית המתקיימת בדרגת ה׳אחד׳ אודות ״מדה באין סוף״, ספירת כתר בהיותה נכללת בדרגה ״שאין לה סוף משום צד״.[114] באופן זה מתאפשרת ההחזקה העקרונית של הוראת הפשט של מלת ״יחיד״ בתוך הפירוש

---

111 מהד' פרבר, חלק א, עמ' 4 / מהד' פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 86.

112 פירוש ס"י לריס"נ, מהד' שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 5.

113 שם, עמ' 6. לדרגת 'כל' ראו להלן, הע' 318, 633.

114 סנדור, *The Emergence*, עמ' 70 הע' 203.

עצמו, השייך כבר לתחום המאוחד שאינו רומז לבלעדיות אלא לאיחודן של כל הדרגות האונטולוגיות במקורן, במלת ״המיוחד״.

ניסוח זה במה״ח מחזיק בזיהוי שבין ׳השם המפורש׳ ו׳השם המיוחד׳ כנראה בעקבות הנאמר בס׳ מורה הנבוכים לרמב״ם, ח״א פרק סא, הנסמך על הוראת בלעדיותו במלת ׳המיוחד׳ כפי הניסוח בבבלי, סוטה, לח ע״א;[115] משם נתקבלו זיהוים ואפיוניהם גם אצל ר׳ אברהם אבולעפיה, תוך פיתוח תכונת ההרכבה שבשם.[116] לצד המערכת הלשונית של שם הוי״ה, מיוצגת בניסוח שבמה״ח § 2 גם המערכת הפונטית העשויה להתבטא בכל הגיה, כפי ניסוחו המורחב של ביטוי זה ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳.[117]

ההוראה הכפולה של תיבת ״מיוחד״ כרומזת לבחינה הייחודית ולבחינה המאחדת מופיעה במה״ח § 2 במקביל לכפילות ההוראה המופיעה בחבורים אחרים מספרות העיון. ביטויים מפוזרים המורים על המשמעות השניה, המאוחדת והמורכבת שב״מיוחד״, מייצגים את הפרשנות המאחדת כאחד ממאפייניה הייחודיים של ספרות העיון, לעומת משמעות הייחודיות, ההפלאה וההשגבה שבתואר ״מיוחד״, הניכרת במקומות אחרים בספרות העיון אך מאפיינת חלקים רחבים יותר של המיסטיקה המבחינה בין הנשגב כמוחלט לבין ריבוי כחותיו, כפי שנראה במקביל אצל ר׳ עזריאל.

השניות הנזכרת בלשון ׳המיוחד׳ מצויה, לדעתי, גם בצירוף ׳הכרוב המיוחד׳, שממנו רשמו החוקרים רק את ענין היותו ייחודי ובלעדי, unique או special. כתבי ״חוג הכרוב המיוחד״ סמוכים אמנם במקרים מסוימים ובודדים לספרות העיון ולספרות המשיקה לה בשל המקורות המשותפים ובעיקר ספר

---

115 למופעים הראשונים של המונח "השם המיוחד" כשם הוי"ה בספרות מדרשי ההלכה ראו שרביט, 'מסורות כתיבתם והגייתם של שמות האל', עמ' 604. לזיהוי שם בן ד' אותיות כ"שם המיוחד" ראו גם עשרה השמות האלהיים שמונה ר' עזריאל, פירוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 14.

116 בנוסח הפרגמנט הפותח "כל מי שיקרא מקובל שלם צריך שיודע[!] על כל פנים חמשה דברים הנזכרים בס"י", הנכלל בספר גט השמות, בכ"י ירושלים 488, 25ב, שיש לתקן ולפסק לפי כ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516, [59]א, וראו אודותיו לעיל, הע' 40. דברי אבולעפיה נסמכים גם על הגדרות השמות אצל ר"ש אבן תבון, פרוש מהמלות הזרות, אות שי"ן.

כיוון ששני כתבי יד אלה מחזיקים ברצף חבורים מקבוצת העיון והאחרון לא נרשם בחבורי החוקרים, נעמוד על יחסיהם. לעומת העתקתו המהירה והרהוטה של המעתיק של כתב יד ירושלים 488 Heb 8⁰ (וראו שלום, כתבי יד בקבלה, כתב יד מס' 3, עמ' 14 לאופי העתקתו ובעמ' הבאים שם לתיאור תוכנו) מופיעים הדברים בכ"י ירושלים, אוסף פרטי, בהעתקה מסודרת יותר, וניכרים בה פחות טעויות ושיבושי נוסח. אמנם כתב היד האחרון מטושטש וחסר בחלקו; גם משום שתוכנם של שני הקבצים שבשני כתבי היד קרוב מאד, אפשר לשער שהאחרון היה מקור לראשון, ועיינו בדברי ר' שלמה ן' קיק, מעתיקו של כ"י ירושלים 488 8^0, 47ב, המתוודה על מהירות העתקתו וההסתמכות על המקור שלפניו על אף שיבושי הנוסח שבו, הנעתקים בידי שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 21-22, וראו שם, עמ' 14. הערה נוספת של ר' שלמה ן' קיק, מעתיקו של כ"י ירושלים 488 (העתקתו נסתיימה בי"ג באב שנת תק"ה (1745) בגיברלטאר) בדף 14ב קוטעת את העתקת ספר היחוד האמתי משום דבריו הבאים: "אה״ש [=אמר המעתיק שלמה] כאן מצאתי חסר עלה א׳ מן הספר שאני מעתיק ממנו וכעת לא נמצא אצלי ספר אחר לכן הנחתי זה הדף חלק אולי נמצא ספר אחר". העתקת כ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [23]א-ב, נקטעת במקום המקביל לאחר משפטים אחדים מטושטשים ויתרת העמוד קרועה. המשך ההעתקה בירושלים 488, דף 15א, בא במקביל לעמוד הבא בכ"י ירושלים, פרטי, [24]א. היחס בין שני כתבי היד שייך לעיונים בנוסחי כתבי היד בחיבורים 4§ 'ספר היחוד האמתי' (כ"י ירושלים, אוסף פרטי, אינו נכלל במהד' קלוש), 17§ פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש ו-16§ ס' מורה צדק הנכלל בתוכו, 24§ 'ספר האותיות השכליות' ואחרים. אפשרות היותו של כ"י ירושלים, אוסף פרטי מקור לכ"י ירושלים 488 מצויה גם בשלוש הדוגמאות הבאות: אות ה"א בביטוי "שתי המלות" בכה"י הראשון, [66]א נרשמה ככתב עילי, ונחסרה בכ"י ירושלים 488, 28ב; בדף [71]א בכ"י ירושלים פרטי נרשם נוסח מניח את הדעת מתוך 17§ פירוש שם מ"ב: "הזַּיִן והקֹוף כנגד זִימון הקֹול, כלומר הוא כלול בקול והקול כלול בו", לעומת הנוסח הקשה בכ"י ירושלים 488, 31א, "זִימון הקֹול כלומ׳ הוא כלול בכל והכל כלול בו", ובשיבוש גם ב-15§ פירוש שם בן מ"ב, 24א (=שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 217): "הזּ״ן והקו״ף כנגד זימון הכל כלומר הוא כלול בכל והקול כלול בו" (החיבור האחרון אינו כלול בכ"י ירושלים, פרטי); סימון זהה לשיכולי סדר המלים בביטוי "סוד הברית", כ"י ירושלים פרטי, 71א, וכ"י ירושלים 488, 31א (וכן במקומות אחרים). ללשון 'זימון' כחבור ראו זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', עמ' קצג.

117 14§, פירנצה לורנציאנה, II 41, 199ב (בקטע המזוהה כ28§, 'ספר הבטחון'): "אֹּמ׳ לו סירא אדני דע והבן כי עיינתי בדברים הפנימיים כי השם ית׳ הוא מיוחד בענפי שרש התנועה היוצאה מפי האדם ומתפשטת ומתגברת בי״ג מיני תמורה בענין התקון כמו שאמרו בספר מעין החכמה" וממשיך בציטוט הסעיף הבא במה"ח. ראו להלן, הע' 163. ראו גם ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 109: "ומן האותיות השמות, ומפני שכל האותיות נגמרות בדיבור באותיות אהו"י שאין דבור זולתם השם המיוחד מתיחד בהם".

יצירה המתפרש בשתי הספרויות, אך שיתוף עניני, ברור וחד לא מצאתי ביניהם.[118]

בתוך פירוש למנגנון ה״צירוף״ הנזכר במקביל למה״ח § 2, מתאר המקטע ׳חמשה מפעלות׳[119] את חיבורם של כל צירופי האלפא-ביתות בידי בצלאל ״עד שהיה עולה בידו שם המיוחד״ כשם המאחד את סך-כל הצירופים ומכאן גם כושר הפעלתו המאגית: ״והיה יוצא ממנו | לידי פעולה כדכתיב [תה׳ פד, ו] אַשְׁרֵי אָדָם עוֹז לוֹ בָךְ.״ כללות הצירופים של כ״ב האותיות מותירה את גיוונן בסך כ״ב כבחינה המאוחדת בבחינה הייחודית של האל בתיבת ״בך״, ואיחוד זה לבד מהווה תנאי לפעולה המתגברת בעוז ובכח.

לעומת הענין הלשוני, רומז ״השם המיוחד״ כשם הוי״ה לכללות האחדות הייחודית והמאוחדת באחת. ׳סוד ע״ב שמות׳ מסביר את שרש או ׳עיקר׳ השם כנבדל ו׳מעולה׳ עם היותו המאוחד בד׳ אותיותיו, בהיותו רומז בשני זוגות אותיותיו את איחודם של כחות מעלה ומטה:[120] ״עיקר השם המיוחד בארבע אותיות יהוה בעבור שהוא הכבוד המעולה ובהשלמותו[!] מתאחדים עליונים ותחתונים ועל זה נאמר [תה׳ צו, יא; דה״א טז, לא] יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ[121] כלומ׳ יוֹד הֵא מלמעלה וו הֵא מלמטה״. מלת ״המיוחד״ מצביעה על איחוד הבחינה הטרנסצנדנטית של האל בתוך מדותיו בחתימת פירוש עשר ספירות #81 מקבוצת העיון:[122] ״הקב״ה ית׳ וית׳ | מיוחד במדותיו. ומתעלה ומתרומם מהם עד אין סוף לרוממותו.״ בניסוח מקביל לניסוח הקודם ולניסוח הבא ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ לפני רשימת י״ג הכחות (השייכת שם

---

118 למשמעות 'המיוחד' ב'חוג הכרוב המיוחד' ראו י' דן, *The Unique Cherub*, ובמיוחד עמ' 57; אברמס, 'A History of the Unique Cherub', עמ' 403; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 558 (הנדונה אצל אברמס שם). לתיאוריו של 'הכרוב המיוחד' ראו גם דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 162-163; הנ"ל, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 99-106. לסיכום טענות החוקרים באשר למקורותיו של 'הכרוב המיוחד' ראו בן שחר, סוד הסודות, עמ' 8-9. וראו כעת בן שחר, פירוש ספר יצירה המיוחס לרב סעדיה גאון. עבודתה האחרונה לא היתה לנגד עיני.

ליחסים בין שתי הקבוצות השוו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 28 הע' 100, בעקבות י' דן (כנזכר שם), ביחס לענפיאל. ראו גם פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 560-561, באשר לקרבה במושג ה"כרוב" ככינוי לספירה האחרונה ב'חוג העיון' ובתורת "הכרוב המיוחד", אך ללא קביעה חדה של השפעה, ונראה שמדובר בדמיון מושגי בלבד (הנובע ממקורות משותפים מסוג ספרות הסוד הקדומה). ואולי יש מקום לסייג את קביעתי ולזהות קרבה בעניני קוסמולוגיה כפי שמצויה בספרי העיון, אך לא בענף ספרות ספר מעין החכמה. לא מצאתי בקווי הדמיון שבין שני החוגים המדוברים אצל דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 77, 106, עדות לקשר ולהשפעה, גם כאשר מדובר ברעיונות משותפים, כגון תפישת הכבוד הנסתר, שם, עמ' 81; הנ"ל, "כבוד נסתר", עמ' 71-73. כבר קבע ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 38, שאין הקבלה בין 'כבוד נסתר' (בחוג האשכנזי) לבין 'כבוד הנסתר מן העין' שבספרי העיון.

מובן 'הבלעדי' ל'כרוב המיוחד' מצוי בחיבורו של ר' אלחנן בן יקר, 'סוד הסודות' (המובא אצל י' דן, טכסטים בתורת האלהות, עמ' 19): "הכרוב המבורר והמיוחד אשר על כסא רם ונשא...". אך במקומות אחרים נראה שמצבו היחידאי של הכרוב הוא רק כאשר אין כבוד השכינה שורה עליו, או כשאינו מיוחד ומאוחד עם השכינה. כך בברייתא ליוסף בן עוזיאל (המובאת מכ"י אוכספורד בודלי נויבאואר 1947 אצל בן שחר, סוד הסודות, עמ' 83, ובמקביל אצל דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 101): "ואותו הכרוב המיוחד אנת"ח [מופיע בשיבוש. אצל דן שם: אנתחיגל] יהו"ה וכתו' בכתרו את יי כמו [שמ' כח לח] עַל מֵצַח אַהֲרֹ֫ן קדש ליי כלומ' את שעמו ואת שעם שכינתו והוא שנ' [שמ' כד י] וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹ֫הֵי יִשְׂרָאֵל [שם יא] וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹ֫הִים. [שמ' כ כ] לֹ֫א תַעֲשׂוּן אִתִּי כלומ' אנחנו קוראים את שעם יי את שעמו ואת שעם שכינתו ויי האלהים קוראו אתי והחושב לדמתו[! אצל דן: לעבוד לדמותו] חוטא." גם מן המובא שם, עמ' 84, אפשר שאין הכרוב עומד ביחידותו: "וכבוד שכינה השורה עליו הוא נג' שנ' [יח' א ד] וְנֹ֫גַהּ לוֹ סָבִיב היא הכבוד שברא אלהי ישראל שממנו נברא הודו [יח' י כ] הִיא הַחַיָּה אֲשֶׁר ראית[! במסורה: רָאִיתִי] תַּחַת אֱלֹ֫הֵי יִשְׂרָאֵל [שם] וָאֵדַע כִּי כְרוּבִים הֵמָּה כבוד השכינה." הכרוב המיוחד, הנראה כחיה אחת, אינו אלא שני הכרובים המאוחדים ומיוחדים זה בזה, או ד' כרובים כפי "לשון יוסף בן עוזיאל מפי ירמיה" המובאת שם, עמ' 86. ב'בריתא דיוסף בן עוזיאל" נקרא ה"כרוב האחד" ב"שני שמות, אכתריא"ל וחתימתו אדירירו"ן, בעת ששכינה שורה; ובסילוק שכינה נקרא כרוב." (מובא אצל דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 104-105. בהקשר אחר מזכירתו פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, הע' 16 עמ' 125.) ונראה שהמצב המורכב-המאוחד בעת שריית השכינה מתבטא בהרכבתם של שני שמות המלאכים, לעומת מצב אחר שבו נקרא 'כרוב' להורות על יחידותו. מורכבותו של הכרוב מופיעה ב'סוד ידיעת המציאות' (§5, כ"י פריס 843, 20ב) באחד המופעים הראשונים של צורת אל"ף כמורכבת משני יו"דין ווא"ו ביניהם בכתבי המקובלים, שם מתפרשת צורה זו ככפילות ידיו ורגליו.

119 §23, ניו יורק בהמ"ל 1855, 3א-3ב. ראו מובאה זו גם לעיל, ליד הע' 48.

120 §6, פירנצה לורנציאנה 44 14, 1ב.

121 לאיחוד הכולל הנרמז בראשי התיבות של פסוקים אלו ראו להלן, הע' 228. הניסוח "ובהשלמתו מתאחדים עליונים ותחתונים" רומז לאיחוד הפנימי במערכת האלהות בהופעתו במקומות אחרים בספרות העיון.

122 §22, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [29]ב; ירושלים, 488, 38א. במהד' ג' שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 206, ובכ"י אחרים: "מיוחד במדות".

לתואר ׳אחד׳ כמניינה), רושם ס׳ העיון בנוסחו הרגיל:[123] ״והוא יתברך מתאחד בכחותיו ומתעלה ומתרומם מהם עד שאין סוף לרוממותו והוא מיוחד באלו השלשה עשר כחות ויש לכל אחד ואחד שם ידוע בפני עצמו״. ההבחנה בריבוי והשמירה על הגיוון שבאחדות ה״מיוחדת״ יוצרת גם את הבירור, החזוק והטוהר המתואר בנתיב ט׳ בפירוש ל״ב נתיבות § 10,[124] ה״נקרא שכל טהור ונקרא כן מפני שהוא מטהר הספירות «ומבחין» ומבהיק גזרת תבניתם ותוכן אחדותם שהן מיוחדות מבלי קיצוץ ופירוד.״ בס׳ העיון הרגיל מופיעה מערכת ריבוי נוספת שבה מאוחד הקב״ה בתואר ״מיוחד בשבעה מלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים העליונים״.[125]

גם מערכות השמות המרובים מתוארות כ׳מיוחדות׳ במשמע מאוחדות עם בחינתו הייחודית-הבלעדית של האל. כך בפתיחת ׳סוד ע״ב שמות׳:[126] ״ששמו של הקב״ה מתחלק לשבעים ושנים שמות וכל אחד ואחד מהם נקרא שם העצם. ר״ל שכולם הם מיוחדים לעצמו ולכבודו של הקב״ה.״ ״מיוחד״ במשמעות נבדל וייחודי המוסיפה, שוב, לבירור ולזיקוק, ניכרת בתיאור שם מ״ב ב׳סוד ידיעת המציאות׳[127] שהוא ״מיוחד מן המיוחד מזוקק שבעתים״, אך את ייחודו של השם אין להבין אלא מתוך היותו מורכב משבעה שמות היוצאים ממ״ב האותיות הראשונות שבתורה. סוג הכרה כפול זה, המחזיק בגיוון הפרטי של כל שם משמות האל, ניכר גם במשמעות שלישית ללשון ״מיוחד״ לענין אמירת ייחודו והכרת אחדותו של השם ״שהוא מיוחד בפי עליונים ותחתונים״,[128] שמכדוגמתה נתפתחו ה״ייחודים״ בקבלה.[129]

ההאחדה המחזיקה בריבוי המקיף את מערכות ההויה עם הכרת ייחודו של האל הנשמרים בתואר ״המיוחד״ מודיעה ממילא גם את מדת האיזון וההשוואה הגורסת את ההקבלה בדרך ההשתוות המפלסת

---

123 §1ב, מהד' ורמן, עמ' 91. הניסוח המקביל ב'מדרש שמעון הצדיק' רומז להסבר המקורי של י"ג כחות המורכבים מעשר ספירות בלימה ומג' מדות "ספר וספר וסיפור", ואולי גם מכאן יש להצביע על קדימותו של הניסוח ב'מדרש' ביחס לספרי העיון.

124 §10, מהד' ד' לוי, עמ' 7. בנוסח וטיקן 428, 48ב (מספור כפול), חסרה תיבת "ומבחין".

125 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 91-92 (ובמקביל עיון בורגוש, שם, עמ' 230). גם מה"ח מזכיר (§50) את "המלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים", ואת מספרם כשבעה יש כנראה להשלים, על פי אזכורם בשמותם בספר היחוד האמתי, ראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 36-37 הע' 26 ואילך ושם עמ' 33-35 הע' 21. לדבריו נוסיף את אזכורם במסכת היכלות כמקור הקדום ביותר, *Massekhet Hekhalot*, מהד' הרמן, §19, עמ' 59*, והוא הנדפס בבתי מדרשות, א, עמ' סב, כפי שהפנה לשם קלוש (נדפס גם בארזי לבנון, ונציה שס"א, מו ע"א). ראו גם פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 82-84; פדיה, המראה והדבור, עמ' 247 (נוסח פדר"א ד, המובא שם בשינויים, שואב מספרות המרכבה הנזכרת). רשימת שבעה מלאכים ראשונים היושבים במלכות העליונה מצויה ב-§13, ספר היחוד, למשל פירנצה II 53, 31ב, פירנצה 44 14, 127א, והוא הנזכר בידי קלוש, שם, מכ"י בהמ"ל 1887, 24א (הרושם ה' בלבד); §5 סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20ב; ובלא אזכור שמותיהם במאמר בענין שיעור קומה, הנדפס בידי מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמ' 21, ושם עמ' 23, 26-28; §15, פירוש שם בן מ'ב, ירושלים 488, 23ב, נדפס בידי שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 214; §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה לורנציאנה 44 14, 3ב. השוו גם ערוגת הבשם לר' אברהם ב"ר עזריאל, מהד' אורבך, א, עמ' 134. בספר הבהיר, סע' קמ/95, מתפרשת אות אל"ף כמורכבת משנים "היושבים ראשונה במלכות", אותיות י' ו' שבקרבה, ועם האל"ף הן ג' ראשונות; שבעה שדים היושבים ראשונה במלכות אצל שלום, שדים, רוחות ונשמות, עמ' 18, וקרובים לכך דברי 'סוד ידיעת המציאות' המונים שבעה אלה ככחות הטהרה לעומת מלאכי חבלה כראשי כחות הטומאה, שאותם אינו מונה; עקבות האלהתם של שבעה אלה בספרי העיון ומה"ח (כנשמות בספר העיון, וראו גם אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמ' 23 והע' 84) מופיעה בספר ברית המנוחה, דרך א', ד ט"א, בתארו את "הנשיאים אבני השהם ואבני המילואים יושבים ראשונה במלכות שנבראו תחלה תחת שלשה העליונים", וכנראה אין הכוונה לשבעה היושבים תחת ג' ראשי השרים הקדמונים שסימנם שמ"י, אלא ל"עשרה העומדים ראשונה במלכות", שם, ניקוד ט', אמשטרדם ת"ח, כ ט"ג/כ"י בר אילן 285, מז ע"ב, לעומת "שבעה רואי פני המלך" הנזכרים בשמותם שם, סוף דרך ב', כה ט"ד/סא ע"א, ברשימה הקרובה למצוי במקורות מספרות מעין החכמה.

126 §6, פירנצה לורנציאנה 44 14, 1ב; שם, 9ב, ניסוח מקביל המורה על איחודם של ע"ב שמות בשם הוי"ה. עם זאת נשמר התואר "מיוחד" כבלעדי ב"שם המיוחד לעצמי" המתגלה בתשובת הב"ה למשה, שם, 5א, במקביל למה"ח §37.

127 §5, מינכן 83, 166א.

128 §6, סוד ע"ב שמות, שם, 3ב, ונסמך לו פסוק הייחוד בדב' ו, ד.

129 ורמן, 'The Development of Yihudim'; פיין, 'The Contemplative Practice of Yihudim'.

את מעמדם של עליונים ותחתונים כערוכים זה לעומת זה מבלי שיתבטלו או יתעמתו זה בזה:[130] ״ומשתווין כל הכחות על העליונים ועל[!] התחתונים באחדותו השוה שהוא אחדותו המיוחד לו״, בעוד בחינתו הייחודית ״מתעלה במדת החסד״. דרך השוואה זו שאינה מבטלת תחתונים מפני עליונים על דרך ההדמות וההשתוות מאחדת וגורמת את פעולתו של ׳השכל הנשרש׳ הנקרא ״עצם האחדות השוה מפני שהוא מיחד כל התמורות המשתרשים ממנו ומשוה ביניהן״ ו׳מייחד׳ ומאחד גם בין התמורות וההפכים הנסובים כאן לענין התמורות בין בני החלוף לקבועים בעליונים.[131]

ייחודיות והאחדה בנוסחאות ״אחד יחיד ומיוחד״

כפילות ההוראה של התואר ״מיוחד״ נשמרת גם בצירופה לתבנית ״יחיד ומיוחד״ או לשלשה ״אחד יחיד ומיוחד״.[132] ״המעיין״ עצמו נקרא ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ״כח יחיד ומיוחד בפעם״, כאשר כפילות התארים רומזת לבחינה הבלעדית בהיותה כפולה במקורה ומאוחדת עם תולדותיה, ״כל המאורות הקבועים במעיין״, בעת אחת ובכל עת.[133] בניסוח המקביל ב׳סוד ע״ב שמות׳ מתחלף המעיין ב״גלגל הרקיע העליון שבו מתאחד הב״ה ונקרא כח יחיד ומיוחד על ענין הכחות המתרבות והמעופפות מזה הגלגל עצמו״,[134] ועם יחידותו נשמרת אחדותו בכחות המוגבלים בהתרבותם מתוך שהם אדוקים ומיוחדים במקורם.

ניסוחים אחדים רומזים לבחינת הקדמות בטרם ההאצלה, שבה היה הב״ה ״יחיד ומיוחד״ כ״אחד״ ביחידותו המכילה כנראה את איחוד הכחות הנאצלים בכח.[135] ׳מדרש שמעון הצדיק׳ גורס באחד

---

130 §6, סוד ע"ב שמות, שם, 6א. ראו להלן, הע' 238.

131 §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה, גינצבורג 361, 125א. עיינו המובאה להלן, פ"ג ח"ב, הע' 94. תיאור זה מרחיב את הנאמר בנתיב ה' בפירוש ל"ב נתיבות §10, מהד' לוי, עמ' 6.

132 ג' שלום, *Origins*, עמ' 342 הע' 284, הצביע על ראשוניותה של הנוסחה בחיבורים אלה ואצל ר' עזריאל, ורמז להמצאותה בפיוטים המאוחרים לזמנו של רס"ג. לעת עתה מצאתיה (בקבוץ שלשת איבריה) רק בפיוט 'ברכי אברת ואמצת' בין רהיטי ברכי נפשי לרס"ג. אמנם מרכיביה מופיעים בנפרד אצל פייטנים אחרים, לפני רס"ג ולאחריו. כן ציין שם שלום הופעתה בין תשובות הגאונים, ספר שערי תשובה, סי' כו, לייפציג תרי"ח, ג ע"ב. ראו שם הפניתו למופע הצופי. ככלל, לעניות דעתי, בהתאם לאחדות הצרופה ולמוניזם הטהור שבאסלאם ולהמנעות הגורפת מכל ריבוי באלהות, המנעות שמשמעותה ניכרת בהיעדר תיאוסופיה מכתביו המרובים של אבן אלערבי הפועל במקביל לראשוני המקובלים, למשל, נוסחה מצויה היא תיאורו של ה-tawhid ('ייחוד') בתארים ahad, wahid, אך לא "מיוחד" כאחדות מורכבת. להפניותיו של שלום לרמב"ן ראו כעת הנ"ל, מחקרי קבלה (א), עמ' 94, 101. לנוסחה "אחד יחיד ומיוחד" בכתבי העיון ואצל ר' עזריאל ראו מקורות נוספים ודיונו של קלוש, *Two Texts*, עמ' 14-16, הע' 7-8, ולהלן. ראו גם ליבס, תורת היצירה, עמ' 40 והע' 47 עמ' 279, ולדעתי אין ניסוחו של ר' עזריאל נובע מנוסח ס"י, כדעת ליבס.

133 §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20א. ראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 87.

134 §6, סוד ע"ב שמות, שם, 5א. ההקבלה לחבור הקודם בתיאור השלם של האויר הקדמון על ד' פניו ב-§5, בעוד §6 מאחד את ד' ההבחנות לתיאור כולל.

135 למשל בפתיחת §12 'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה 2 41, 203ב: "...ונמצא קודם היות כל יחיד אחד ומיוחד". וראו גם §4 ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 1: "הא' [בשם אבגית"ץ] רמז לאחדותו על מה שנאמר עליו אחד יחיד ומיוחד." המשך הטקסט מורה על אותה דרגה מן הבחינה או נקודת המבט של הנאצלים: "הב' [בשם ההוא], ה[י]א רמז למציאות פעליו על מה שנאמר עליו יחיד ומיוחד אחד."

תיאור "המיוחד" בכח מופיע גם בפירוש מעשה בראשית שבתוך פירוש שיר השירים לר' עזרא, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תקו; אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 319: "יוֹם אֶחָד [בר' א ה] עדיין היה הכל מיוחד". ובמקביל אצל ר' אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', מהד' אברמס, עמ' 109: "ולכך נקרא כאן יוֹם אֶחָד שהוא מיוחד ברוח הפנימי הוא האחד הנקרא עלת העלות". דברי ר' אשר מתאימים לתפיסת 'עלת העלות' ככתר עליון בעקבות המסורת מר' יעקב הנזיר, ראו אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', עמ' 273-274 והע' 41. למונח 'הרוח הפנימי' אצל ר' אשר ראו גולדרייך, ספר מאירת עינים לריד"ע, עמ' שע, הע' 5 לעמ' כה.

בתואר 'מיוחד' כמבורר ומעולה מזוהה האל"ף ב'ספר מורה צדק', ראו המובאה להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 84. בדומה נאמר על הנתיב הראשון ב'כלל עשרת הכתרים', חבור אשכנזי שאינו נכלל בין החיבורים שנתחברו בסמוך לספר מה"ח: "נתיב ראשון אור ראשון הש' המיוחד [איוב כח ז] נָתִיב לֹא יְדָעוֹ עָיִ[ט]" (בכה"י: עין). פירנצה 2 15, 11ב (לשעבר בתוך §23 ברשימת ג"ש). לעדויות ההיסטוריות שבקונטרס ותורותיו ראו שלום, *Origins*, עמ' 355-363 ולהלן, נספח ב. לשיוכו לספרות החיצונית המשיקה לקבוצת העיון ואינה נכללת בין כתביה, המכונה בידי "חוג העיון", ראו במבוא, ליד הע' 127.

הניסוחים הראשוניים בקבוצת העיון:[136] ״והוא ית׳ קודם שברא שום דבר היה יחיד ומיוחד באין חקר ובלי גבול איפשר לעמוד בעצמו בכח קיום לכך נקרא שמו אֹל ר״ל חזוק חזק ולא היה כחו ניכר ועלה בדעתו להמציא כל פעליו וברא כח אחד ראשון וקראו חכמה הקדומה.״ ניסוחים מקבילים משתמשים באותם תארים לציון האחדות השלמה הכוללת את מערכות ההאצלה והבריאה. ספר היחוד האמתי גורס:[137] ״כי הקב״ה נקרא אֱל חוץ מכחותיו, ר״ל אֶל חזק. אבל בכחותיו הוא יחיד ומיוחד המעמיד הכל הגומר והמתחיל והמסיים.״ ׳סוד ע״ב שמות׳ גורס את השלמת הבריאה לתמורותיה בגמר היוצא כהשפעה וגמול חסד לנבראים:[138] ״טוֹב [בשם סי״ט]. שהוא הטוב והמטיב לכל מפעלותיו וגומר טובות לכל היצורים הנבראים מפליאת אחדותו במדת הכבוד והשמחה ועל זה נקרא יחיד אחד מיוחד״. החלוקה בין תכונות התארים השונים שבספרות העיון השפיעה על הנאמר בהקדמה לס׳ האורה לר׳ יעקב בן יעקב הכהן:[139] ״אמרו שקודם בריאת עולם היה הב״ה יחיד. וכשברא העולם היה אחד. וכשנשלמו עליונים ותחתונים נקרא מיוחד. ר״ל יחיד המתחיל מבלי ראשית. והוציא יש מאין. אחד המעמיד כל יש והוציאו מן הכח אל הפועל. מיוחד גומר כל יצורים ומפעלות.״

השימוש בתואר ״מיוחד״ בספרות העיון מורה איפוא על החתירה לאחדות שבתוך הריבוי, על ההחזקה הדו-פנית הכפולה של בחינת ייחודיותו התיאיסטית של האל לצד הרכבתו בכחות המגוונים מבלי לבטל את אחד מצדי השִתּוף. בזמן ובמקום מקבילים מתפרש תואר זה לאיחודם של ההפכים והתמורות. ב׳פירוש י״ג מדות׳ לר׳ אשר בן דוד נסוב הענין ביחס לשם אהי״ה בגילויו למשה:[140] ״שמדת הרחמים ומדת הדין מיוחדות היו כשנראה לו למשה בס[נ]ה[141]״; על ייחודן של התמורות אומר ר׳ עזריאל, ׳אגרת לבורגוש׳:[142] ״ויקָרא אחד שאין חוץ ממנו, ויקרא יחיד שהוא יחיד בכל חלק. ויקרא מיוחד שהוא מיוחד בכל תמורה.״ יחד עם תיאור נבדלותו, פשיטותו ובלעדיותו של האחד, היחיד

---

136 §3, מינכן 215, 206א-ב. נוסח זהה (לבד מהחלפת "איפשר" ב"אפשרי") נעתק בפרגמנט המכונה 'עיון י"ג כחות', ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 80, ובפרגמנט הפותח "פירוש י"ג מדות על דרך קצרה", שם, עמ' 217. בסמוך לקטע האחרון מצוי שוב הפרגמנט המכונה י"ג כחות, ועובדת היותו נפרד מפירוש י"ג מדות ניכרת במלה "מצאתי", לשון המעתיק-המלקט (שם, שו' 20) המצויה בין שני החיבורים. והשוו דעת ורמן הגורס את כיוון ההעתקה ההפוך. ניסוח דומה ומקביל בעיון סטנדרט, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 90, מצביע על יחידותו של הב"ה קודם הבריאה ללא התואר "מיוחד". בריאת החכמה הקדומה ככח ראשון מופיעה בניסוחים המקבילים בעיון הקצר, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 34, ובאופן אחר בעיון הארוך, שם, עמ' 65. לשון 'חזוק' מופיעה במה"ח §7, §40, §73 לציון התגברות השלהביות, החתיכות או המאורות. קישורה לשלב שבטרם בריאת חכמה הקדומה מסתמן בעקבות השוואה בין מאמר בענין שיעור קומה, פרגמנט שיש לשייכו לספרות חוג ספרי העיון ומה"ח כפי שהדפיסו ונתחו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 21, מכ"י ששון 290, עמ' 228: "חוטם של הב"ה הוא לשון חזוק וקיום דכתי' (יש' מח ט) ותהלתי אחטם לך" ובין ייחוסו של פסוק זה לשעשועיה של החכמה בטרם הבריאה בספר הבהיר, ה/4, מהד' אברמס, עמ' 121-118, וראו ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר', עמ' 122 והע' 20.

137 §4, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [24]ב. במהד' קלוש, עמ' 7: "והמתחיל והמופת". ראו גם גארב, הופעותיו של הכח, עמ' 168. הניסוח "חוץ מכחותיו" מקביל לציון בחינתו הנבדלת של האל כפי הביטוי המקביל האופייני לר' עזריאל, בתארו את האין סוף כ"אין חוץ ממנו", כגון ביחס לשם 'אחד' באגרתו לבורגוש: "ויקרא אחד שאין חוץ ממנו", מובא אצל ולאברג פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 287-288, והשוו הגרסה הנעתקת שם. לביטוי 'אין חוץ ממנו' ראו גם אידל, 'על תולדות מושג הצמצום', עמ' 69 הע' 58, בלשון ההקדמה הנסמכת לפירוש ל"ב נתיבות §8. לענין שיוכה של ההקדמה לספרות חוג ספר העיון ראו שם, הע' 64. לביטוי זה אצל ר' עזריאל ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 438 הע' 170; וולפסון, 'מגילת אמת ואמונה', עמ' 82 ליד הע' 49. ראו גם לשון ס' העיון הארוך המובאת להלן, הע' 231.

138 §6, פירנצה 44 14, 2א. השוואת המדות בנקודת ההתחלה בניסוח זה מקבילה לנאמר בעיון הרגיל, מהד' ורמן, עמ' 93, בשם ספר מעין החכמה: "וזהו שכתוב בספר מעין החכמה טוב ומטיב והכל לו זאת ראשית תחלת פעלו". וראו לעיל, מבוא, ליד הע' 14.

139 מילנו 62, 85ב-86א, השוו אברמס, ספר האורה, עמ' 205 והנדפס בעמודי הקבלה, ירושלים תשס"ה, עמ' א. לדעתי בדבר מוצאה של ההקדמה לספר האורה מידי ר' יעקב עצמו ולא מתלמידו כדעת אברמס ראו להלן, פ"ג ח"א, הע' 143.

140 מהד' אברמס, עמ' 64-65.

141 כך צריך להיות ולא כפי שנדפס שם: בסבה.

142 שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 233.

והמיוחד-לעצמו, אפשר לפרש דבריו לכאורה כמכוונים לאיחודו של הנבדל בכל הדברים המורכבים, ככח העשוי לייחד כל תמורה ותמורה. אמנם לפי דעתו ביחס לתמורות כמצויות בכפילות בכח בכל מדה ויוצאות לפועל כפי כח אחד ההפכים, נראה שכוונתו לתאר את המיוחד כבלעדי ביחידותו בכח התמורות, ולא להורות ב׳מיוחד׳ על איחוד הכחות. ואם כך שוב מתפרשים המושגים המשותפים לספרות העיון ולר׳ עזריאל, כאן בתארים ׳אחד יחיד ומיוחד׳, במשמעות שונה ובתוך מערכות חשיבה קבליות שונות.

בפירושו לס״י מפרש ר׳ עזריאל את ״המיוחד״ באותה נוסחה כשייך לענין איחוד השם במקורו:[143] ״ולפני אחד מה אתה סופר [ס״י א, ז/ 6 §]. יש הפרש בין אחד ויחיד ומיוחד, שם המתפרש כשהוא מתיחד לפועל[! וכנראה צ״ל לפעול] בכח אחד נקרא מיוחד, וכשהוא מתחלק לפעול פעולתו כל חלק שממנו נקרא יחיד, וכשהוא בהשוואה אחת נקרא אחד.״ לעומת פירושו של ריס״נ למשנת ס״י זו (שבו פתחנו את הדיון בתואר ״מיוחד״), הרואה בתואר ׳יחיד׳ דווקא את איחודו בכל, מפרש ר׳ עזריאל (שם): ״אדון - שם המיוחד, ולפי שהוא שוה לכל והכל מתאחד בהשוואתו נקרא אדון יח[י]ד.״ ייחודם של כל הנאצלים מתעלה לדרגת ההשוואה שבה אין הדברים מתקיימים בפרטיותם. השוואה זו המתקיימת בדרגת האחד שייכת בדבריו גם להכללתו של ׳השם המיוחד׳ בשם אהיו״הא כמצוי בכח בלבד.

המיוחד כמאוחד – אִחוד הנגודים כהחזקה משולבת

במקביל להופעתו של הביטוי ״**המיוחד בענפי שרש התנועה**״ מופיע ציור איחוזם של גבריאל ומיכאל כיסודות האש והמים ״בשרשי חשמל״. איחוז זה שונה מציורי אחדות הניגודים שבמיסטיקה היהודית בכך שהוא מחזיק ביחודה של כל מדה מנוגדת ואינו מבטל צד אחד מפני האחר או מכריע ביניהם במדת הביניים. האחיזה מתבצעת בספרות העיון בשני מהלכים באותה עת: המגע והצימוד בלא הכלה בחינת ״זה בזה״ והעריכה המאוזנת של המנוגדים בלשון עימות, הקבלה וחִבור ״זה עם זה״. בעיון ׳סטנדרט׳ מאוחדים היסודות מבלי מיזוגם למדה אחת ממוצעת בעוד הם אחוזים כערוכים מראש במקורם הלשוני:[144] ״הרי אלו בקרב אלו וזהו דכתיב במאמר שירו של ר׳ פנחס חסמא לז ללז אחוזים בכנפי סוד תנועה״. את שמו של ר׳ פנחס חסמא איננו מכירים ממקור אחר,[145] והוא שם ספרותי לענין בלימת המאמר, כפי שנמצא בפירוש שמו של ר׳ אלעזר חסמא הנזכר במקורות משנאיים, בתוספתות ובתלמודים,[146] בשיה״ש רבה, ב ז, ובמקבילתו בויק׳ רבה, כג ד: ״...אמרי ליה פרוס לן את שמע פרוס לון עבור לפני התיבה ועבר אמרין אתחסם רבי אלעזר וקרון ליה ר׳ אלעזר חסמא״. וכן בערוך, ערך ׳חסם׳:[147] ״ר׳ אלעזר חסמא[:] אין חסמא שם עצם אלא כינוי ע״ש שנתחסם פ״א [פעם אחת] ולא ידע להשיב״.

---

143 כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנה, ובניסוח כמעט זהה בכתבי היד אוכספורד בודלי 1534, 4ב; אוכספורד בודלי 1535, 4א-ב; ניו יורק, בהמ"ל 2325, דף 82. נזכר גם אצל תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסז. הגרסה הקשה "מתיחד לפועל" אינה מתיישבת גם עם התואר 'הפועל' השמור אצל גבירול ובספרות העיון לבורא ואינו מצוי אצל ר' עזריאל. ראו להלן, פ"ב ח"א, הע' 29.

144 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 93-94.

145 ב'קונטרס בענייני עשר ספירות', כ"י פירנצה לורנציאנה 2 15, 11ב, (לשעבר בתוך §23 ברשימת ג"ש) נעתק שמו של "ר' חסמא הנשיא", לעומת הנוסח המצוי בכ"י ברלין 833, 91א: "ר' חסדאי הנשיא". ג' שלום מעלה את האפשרות שהוא אחד עם "ר' פנחס ז"ל" המופיע באגרת אל הרמב"ן, כ"י פרמא די רוסי 68, 76א-ב, כפי שפרסמה בספרו, ראשית הקבלה, עמ' 251 והע' 5. ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 318 הע' 245. לעניות דעתי אין שם זה יוצא מן המסגרת הספרותית.

146 משנה, תרומות ג ה, נגעים ז ב, שם יג ג, מקואות ח ג. לשם אלעזר או אליעזר בן חסמא, במשנה בבא מציעא ז ה ואבות ג יח, ראו תוי"ט על אבות שם, המציע לגרוס "אליעזר חסמא" לפי פירוש שמו המובא להלן. לשרש הארמי ח.ס.מ. מובן חסימת בהמה מלאכול בעבודתה, ובמשמעות השתקה ראו בבלי, סוטה, לה ע"א: "וחסמין לי" – והם ישתיקו אותי, וכן סנהדרין, לב ע"ב.

147 הערוך, ויניציאה רצ"א, צד ע"א, וכן פפר, שאלות ותשובות אבני זכרון, ח"ב, סיגט תרפ"ג, סי' עד, פג ט"א.

הביטוי "לז ללז" מופיע בפיוט הקדום ובימי הביניים - מבין דוגמאות רבות - אצל יניי, קדושתא לשבת בראשית, בימינו תמכת:[148] "ופותחים פיהם בטהרה / ועונים לז ללז בקדושה / ככתוב [יש' ו ג] וְקָרָא זֶה אֶל זֶה"; קליר, קדושתא לשבת שובה, 'אימנתה תעל לנמהרים':[149] "ולז ללז יהוא ממללים"; ביוצר ליום ראשון של ראש השנה: "יעיר לז ללז / ולא נשקעת האש"; אצל דוד בן אלעזר אבן בקודה, "יענו לז ללז בְהֶגיונים";[150] אצל יוסף אבן אביתור, 'יום באתי ליחדך': "ומלחש[ים] לז ללז נאום מזמוריך"[151] ואצל רשב"ג, 'שאול ישאלון':[152] "שאול ישאלון / לז ללז ימללון / מהללים אהיה / ואומרים איה", ובמקבילות לביטוי זה שרשם שם ירדן,[153] כולם לשונות שאלה ומענה ומילול, לפי קדושה רבה: "משרתיו שואלים זה לזה איה מקום כבודו". ללשון האחיזה שלפנינו קרובים הביטויים ברהיט ליום הכפורים לאחר הקדושה, 'תוקף שמך רגילים': "עירין סבולים ניסבלים / מרתתים לז ללז כלולים"; בפיוט 'בהיות אורים ותומים' בהוספה לעבודה ליום הכפורים: "בה' קדושים לז ללז דבוק באהב"; בקדושתא לשחרית יוה"כ ליוסף ן' אביתור, 'מי יסד שמי גבוהים':[154] "מי תִכֵּן להשוות לז ללז בצורתו ואמירתו וקולו", לענין בריאת אדם בצלם. ומורים על מלאכים ומשרתי עליונים, מה שאין כן בקדושתא הקלירית לשמיני עצרת, הפותחת: "אולזו לז ל[לז] מולזים", שענינה "נהירת עולי הרגל לירושלים לכבוד החג והצטופפותם בעזרת המקדש".[155] ובלשון המסיבה ענין קריאת עליונים להלל בני ישראל זה לזה בקרובה לשביעי של פסח לשמעון ב"ר יצחק:[156] "קהלות יעקב בשם יקראוך / קוינו לו לז ללז יַראוך // קדֻשתך יעריצו וברֹן ינשאוך...".

"לז ללז" בתפלה המיוחסת לר' נחוניא; "מלז ללז" אצל ר' שמעון אבן לביא

לעומת מדרגת החשמל כפי שבנוסח ספר העיון, מופיע הביטוי ביחס למעלת המציאות תוך איזונה, איחודה והקבלתה לעשיריה הנאצלת ב'תפלת היחוד לר' נחוניא':[157] "המתעלה המתרומם באויר הקדמון· המתמצע לז ללז קדוש בהדר נועם טובך אהיה אשר אהיה· אשאלך למען נצחך בתמידותך בתהילת עשר ספירותיך". ובפירוש לתפלה זו נסוב על מיזוג הכחות המנוגדים בספירות:[158] "המתמצע לז ללז, ידוע כי המצוע הוא הכורת בין שתי קצוות ומכריע ביניהם וירמוז בזה לערוב הרחמי' והדין בכל הספירות וזהו אמרו המתמצע לז לז." גם ר' שמעון אבן לביא קובע את המיצוע בדרגת האור הבא לאחר האור הראשון הגנוז, אך אינו מציין ייחוד פנימי "לז ללז", אלא את מעבר השפע ממידה אל מידה, מלז אל לז:[159] "שהאור הראשון נגנז כמו שכתבנו והשאיר אחריו אור מתמזג ומתמצע מלז ללז לחלק לכל עולם

---

148 רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי יניי, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' 155.
149 מהד' הכהן, קבץ על יד, יג (תשנ"ו), עמ' 37.
150 שירמן, 'המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי', עמ' רצד.
151 גרנט, חמש עשרה שירות: סדרת פיוטי שיר המעלות ליוסף אבן אביתור, עמ' 5.
152 שירי הקדש, א, מהד' דב ירדן, עמ' 240.
153 ובמאמרו, "לך שדי' – אופן לר' שלמה אבן גבירול", עמ' קפב.
154 ברנשטיין, "סליחות' בלתי ידועות לר' יוסף ן' אביתור', עמ' 38.
155 דברי המהדיר, רנד, "אולזו לז ללז", עמ' 38.
156 הברמן, פיוטי רבי שמעון ב"ר יצחק, עמ' סה.
157 §19, ליידן האוניברסיטה 4762, 168א; "לז ללז קדיש": וטיקן 236, 66א: לז' ולנ' קדוש.
158 §19*, קיימברידג' האוניברסיטה 505, 2ב / המבורג לוי 78, 265ב.
159 ר' שמעון אבן לביא, כתם פז, ב, ירושלים תשמ"א, כ ע"ב.

ועולם החק הראוי לקיומו". חיבורם והרכבתם של היסודות המנוגדים מופיעה בביטוי זה גם בפירוש ספר היצירה לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, בדבריו על אמ"ש המפורשים שם:[160] "א' אויר מ' מים ש' שמים [...] ועוד הם שונאים לז ללז וכאשר מוכלאים בחפץ השנים מניחים לז ללז והשלישית מסייעת בינם אם נתגבר איש את רעהו מיד נבטל החפץ". בספר מה"ח קשורה לשון "המיוחד" כאן להרכבה הפנימית שבמידה זו העליונה, ואין רמז לייחוד הפנימי בדרגות הנאצלות והמשתלשלות לאחריה.

יצירת שתי מערכות מאוחדות של הלשון: שם האל ותשתית אותיות התנועה; מעמדן אצל רס"ג וראב"ע; שתי תפיסות בקבלה

השם "**המיוחד בענפי שורש התנועה**" מציין את איחודן של ד' אותיות השם שהן כענפים עם ולעומת מקורן באותיות שרש התנועה, ד' אותיות אהו"י שהן כתנועות כלליות לעומת אותיות השם. איחודן באופן ה"מיוחד", הכפול והמורכב מתרחש בקביעת אותיות השם המפורשות או העשויות להגיה ונעיצתן במבנה המרובע המקביל של אותיות התנועה הכלליות, אף שהאחרונות אינן ניכרות בשם עצמו. רעיון זה מאפשר את הנכחתן של אותיות אהו"י כמוצא וכשרש בינות לעיצורים בהברות השונות. שורשו של הרעיון בדברי ר' סעדיה, 'כתאב אלמבאדי':[161] "ואשר לשבע התנועות הרי הם כאויר בינות לאותיות המתבטאות בהן נעלמות בחקרן וסתרן", במקור הערבי: "פי כנהא וסתרהא", ודייק המתרגם בהערתו: "הכונה שקועים בחקר בטוי האות ובסתר מוצאה", ואולי היו לפניו לשונות ספר העיון ומה"ח הנדונות כאן, שהוא מסיים הערתו: "ונמצא שהתנועות חבויות בסתר כנפי האותיות ותקועות בחקר מוצאן".

פיתוח תפישת מעמדן של אותיות אהו"י ש"הם הנכבדים" במעלתן מופיע בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לשמ' ג, טו, וכל אחת מהן נמצאת נעלמת עם כל תנועה. מכאן מקום לראייתן של ד' אותיות אהו"י כשרש השמות האלהיים המרובעים, המהוות מצע מרובע "וכל מספר מרובע ששם אחד נוסף על המרובע ככה יש בשרשו וככה בדומה לו" (שם), תבנית מספרית המאפשרת את כינונם של השמות אהי"ה והוי"ה על התשתית המרובעת של מוצאי התנועות. מכאן נתפתח הרעיון בשני ערוצים מקבילים אצל ראשוני המקובלים: בדיוניהם של ר' אשר בן דוד ור' עזריאל ב"סתר התנועה" מתבצע האיחוד שבין אותיות אהו"י לאותיות השמות האלהיים בקשירת הרצף הליניארי שבו מופיעה ונאצלת אות התנועה הבאה מקודמתה ופרישתו של מערך התנועות השלם ממוצא האל"ף ועד סופו באל"ף כמקיפה; במה"ח מתבצע איחודן של אותיות השם ב"ענפי שורש התנועה" בכינונן של שתי מערכות מרובעות מקבילות זו על גב זו, עם כינונם של השמות אהו"י והו"י כשמות אלהיים וקדמוניים (§ 74) תוך פיתוח תיאוסופי של מעמדן הדקדוקי של אותיות התנועה.[162]

---

160 פס"י לברצלוני, מהד' הלברשטאם, ברלין תרמ"ה, עמ' 226.

161 תרגום הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' עה.

162 לענין 'סתר התנועה' ראו להלן, פ"ב ח"ב, בסעיף בשם זה. לענין השמות אהו"י והו"י במה"ח ראו להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 140 ואילך.

על פי הרחבת דברי מה״ח § 2 ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳,[163] ״כי השם ית׳ הוא מיוחד בענפי שורש התנועה היוצאה מפי האדם״, נסוב ענין **התנועה** על ההברה וההגיה. עם זאת מכוון המושג ״תנועה״ במה״ח גם לתנועה המטאפיזית בשלב הראשון של האצילות. כך לפי דברים מאוחרים שנכתבו ככל הנראה במאה הי״ד בפירוש האנונימי ל׳תפלת היחוד׳ המיוחסת לר׳ נחוניא, המורה ״כל תנועה [היא] שנוי ויציאה מן הכח אל הפועל״.[164] תנועה כשינוי אינה רק במישור הקוסמולוגי, אלא גם התנועה הראשונית המורה על הבדלת הנאצל מן המאציל לענין הבקיעה, כפי דברי ׳ספר היחוד׳ המקבילים למה״ח § 69-71, בדברו על הסדק ועל הקול היוצא מן הבקיעה, בתוך פירוש ספירת כתר.[165] אמנם גם תנועה זו קשורה במהותה בביטוי הלשוני, כפי המשך דברי הפירוש לתפלת היחוד לר׳ נחוניא, המזכירים את ה׳תנועה׳ וה׳הגיון׳ בתוך שש עשרה החקירות שבתפִלה במקביל לי״ד החקירות במה״ח, § 13 ומבארים: ״ובמה תהיה היציאה ההיא [–] בהגיון״, המתבאר בהמשך כ״עיון הלבִיי״ וככוונת הלב השייכת לתחום ההכנה הפונטית בטרם יציאת הקול.[166] ואם כך יציאת התנועה אל הפועל, כשינוי, מקבילה להגיה ולכוונת הלב, המשתווים גם במושג ה״תקון״ במה״ח § 66, ומכאן קישורה לשני המוקדים המיסטיים הראשוניים של תקון וכוונה. ראשוניותה של התנועה תתברר עוד להלן, בדיוננו במה״ח סעיף 8.

ריבוי נמצאות בדרגה הראשונית: 'י"ג מיני תמורה' והזִהוי בין הרִבוי המסודר ודרגת ה'אחד'

״התנועה **המתגברת בי״ג מיני תמורה**״ עשויה לציין את התפשטותה של ההברה בהירארכיה המשתלשלת והולכת בי״ג זוגות ניגודים. מערכת זו עשויה להסתבר גם מזיהוין של התמורות והמדות בסעיף § 4, ולרמוז למערכת י״ג מדות הבאה במה״ח במקביל למערכת עשר הספירות, עשרה האורות ומערכת השם המפורש. מאידך, לשונות ה׳התגברות׳ בספר מה״ח אינם מציינים התפשטות, ריבוי והאצלה כאשר הן מופיעות לבדן, אך כאשר נוספים אליהם פעלים ותארים מדובר בתהליכים היוצאים מדרגה לדרגה. כאשר עומדת לשון ׳התגברות׳ לבדה, ב״מעיין המתגבר״ (§ 10, 60) או ב״עין הירוק״ המתגבר (§ 69) ו״הזיו והזוהר״ המתגברין (§ 77), בא המונח לציין את העיצום המתרחש בדרגה ההיא, בתחומן של ג׳ ראשונות.[167] ואם כך, אין לפנינו הירארכיה של י״ג תמורות נאצלות או נבראות, אלא י״ג מינים של תמורה המתקיימים בדרגת ה׳אחד׳, המזוהה בספר כי״ג.

---

[163] §14, 'פירוש שם בן ד' אותיות', פירנצה לורנציאנה II 41, 199ב, בקטע המזוהה בידי ג' שלום כ§28 "ספר הבטחון". מובאה אחרת המיוחסת לספר הבטחון מופיעה בפירוש ל"ב נתיבות §10, להלן, ליד הע' 597. בדבריו הראשוניים ביחס למובאה זו מצביע ג' שלום על ערבובם של הדברים המופיעים בשמות המפוזרים בקבוצת העיון, 'הערות שונות לספרות הקבלה', עמ' 166. גרעינו הסיפורי של ענין בריאת הגולם בספר הבטחון בידי בן סירא (ובמובאה שלפנינו: סירא) וירמיהו היה כבר לפני ר' יהודה בן ברזילי, וראו אידל, גולם, נספח ה; דן, *The Unique Cherub*, עמ' 32-33.

[164] §19*, פירוש ל§19 'תפלת היחוד לר' נחוניא', קיימברידג' 505, 8א. אידל משער שהפירוש נתחבר באמצע המאה הי"ד, 'עולם המלאכים', עמ' 62. בהקשר דומה מדובר בתנועת החומר כלפי הצורה כדי לקבלה אצל גבירול, שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, עמ' 213-216.

[165] §13, וטיקן 211, 3ב; פירנצה 44 14, 126א. דברים אלה אודות הסדק והבקיעה נזונים ממה"ח §69, ומלבד רישומה הניכר של תורת הספירות נוסף בהם ענין התעוררות התנועה: "ונקרא אור בהיר מחופף שנעשה בו כמין סדק משתנה מעניין לעניין עד שנבקע ובזו הבקיעה נעשה כח כל הספירות מהמשך הנמשך ממנה. ובהתעורר התנועה [נ"א <הזאת>] נעשה היחוד שלם." [נוסחים אחרים לפי כ"י ירושלים 2922, לונדון 1074, לונדון 354, בודלי 2456.] למובאה זו ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 92.

[166] §19*, קיימברידג' 505, 8א. וראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 153.

[167] לעיל, מבוא, עמ' 69.

בעקבות ר' יצחק מונה ר' עזריאל סדר של שבע תמורות[168] המזוהות גם כי"ג סדרי סליחה[169] המקביל, כנראה, למבנה של י"ג מיני מדות או תמורות. על דרך זו נשמר אפיונן הראשוני של מיני התמורות כזהות לז' הכפולות בפירושו של ר' יצחק, וכמורכבות ומיוחדות מזוגות הניגודים המצויים בקיומם ובעמידתם זה בתוך זה, לא כדבר והיעדרו. י"ג מיני תמורה אלה יש לראותם מחד כמרכיבים מבנה המשתלשל ומדות "נבראות" הנפרדות ממאצילן, ומצד אחר כמצויות במידה המקבילה ל'כתר עליון' באחדות שאין בה הבחנה היררכית. גם בהיותן במדרגה זו נשמר אפיונן העיקרי כמורכבות מייחודם של ההפכים.

עקרון ייחודן של התמורות בדרגת 'הכתר ממש' או האל"ף-האחד, כפי שתיארנוהו ביחס למערכת י"ג מיני תמורה הנכללות כמניינן בדרגת ה'אחד', מוביל, מחד, ליציאתם של זוגות הניגודים המשתלשלים מתוכו, ומצד אחר גם על נבדלותו של האחד, שאין לו שני ותמורה, בפירוש השם "אֲרְאֲרִיתָא ר"ל אֹחד רֹאש אֹחדותו רֹאש יִיחודו תְמורתו אֹחד כלומר לא תוכל למצוא אם תרצה להמירו בשם עניין אלא אחד שהוא ראש לכל ראש סוף לכל סוף",[170] שאין בו אותה כפילות עקרונית שבה מתקיימים הניגודים זה מתוך זה, ואין בו שינוי סובסטנציאלי "ממדה למדה ומצבע לצבע וממקום למקום" (לשון ריס"ן). כך בפירוש נוסף לשם זה המופיע בפירוש ל'תפלת היחוד לר' נחוניא':[171] "...ת' תמורתו א' אחד כלומ' הכתר מורה על האחד אשר בו נרא' ראש אחדותו וראש יחודו יען כי שָם רומז אהיה שהאלף הוא המדבר בעדו והלשון לשון הויה שאיך תמירהו יורה הויה וזהו אמרו תמורתו אחד כלומ' בכל הפנים שתהפכהו יורה הויה וא"כ הוא בלי שנוי."

נוסח ספר העיון 'הארוך'[172] מורה על שני מקומות בהם נמצאים מיני תמורה, חילוף ושינוי, כאשר המונח 'תמורה' נסוב הן לענין ההפכים, המצויים, אולי, בכח "בכל צדי האור המופלא בשינוי ותמורה והוא מצוי בדבר והפכו כמפתח שהוא פותח וסוגר", (ובמקביל נסוב הביטוי האחרון על הכתר, מה"ח § 5) הן לענין ההשתנות ממדה למדה וממקום למקום כאשר באים השינויים והתמורות לפועל בדרגת החשמל: "וממשות החשמל הוא כמין פלס צורה בלא פרצוף פנים שיש בו כח לבנות ולסתור להרבות ולהמעיט ויש בו שינוי עצם ושינוי מקום בכל מיני תמורה מימין לאמצע ומאמצע לשמאל ומאמצע לימין בכל מיני חילוף והוא מתגבר בכל הכחות הרוחניות". אין ל"פלס" כאן דבר עם ה-*phallus*,[173] אלא מידת האיזון וההשוואה

---

168 ר' עזריאל, פרוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 16.

169 'דרך האמונה ודרך הכפירה', מהד' שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 211. כינוי 'סליחה' לרחמים מצוי בתשובה המיוחסת לרב האי גאון, כפי שמציין שלום שם.

170 §14, פירוש שם בן ד', מינכן בווריה 24, 206ב. לשם "אראריתא" ראו לעת עתה ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 12, 123-122 הע' 17, 159-158; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 102-101 הע' 201, עמ' 204-200; קלוש, *Two Texts*, עמ' 9-10 הע' 2, ולא נחה דעתי מקריאתם את שם "אדדיתא" בכ"י לונדון, הספריה הבריטית, מרגליות 752, 93א (אף אם אכן כך כתוב שם, הרי שאין להפליג בהשערות על טיבו של נוסח זה, הלקוי בכמה מקומות גם באגרתו של ר' עזריאל לבורגוש הנעתקת שם, למשל בקריאת "אומן שהוא נאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע", 114ב). בפירוש המאוחר ל§19 תפלת היחוד לר' נחוניא, קיימברידג' 505, 8א, מופיע נקודו בהתאם לראשי התיבות מהן הורכב: "אֶר˙אַר˙יִתְאֶ". אף על פי איחורו של הפירוש, יש לשקול התאמתו לניקוד המקורי, משום ששמות מחודשים בידי המקובלים אינם נטבעים ונקבעים אלא על פי מקורם בפסוק או במסורת ולא כדבר נפרד לעצמו.

171 קיימברידג' 505, 8א. הנקוד במקור.

172 מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 68.

173 וולפסון, *Circle in the Square*, עמ' 63 ואילך; ראו גם דברי הנ"ל, 'Negative Theology', עמ' xv-xiv. אף במובאה מדברי אבולעפיה באמרי שפר (חלק ג), מינכן 40, 250א, שאליה הפנה וולפסון, לא נמצא פלס אלא כצורת המוט המכריע במאזנים, כצורת שתי אותיות למ"ד שפניהן זו כלפי זו, ואין מקומו אלא כשני הקנים "העולים למעלה דרך הצואר מראש הריאה עד סוף הראש". כיוצא בזה יש לשלול את מכלול הדימויים המיניים הנזכרים בדיונו שם, רובם מקורם באנאכרוניזם. פלס כמאזנים מצוי כתשתית פעולת האל הבורא בשקילה ביש' מ יב. ראו גם אפרים שטרן, ערך 'מאזנים', אנציקלופדיה

שהיא תשתיתה המחויבת של אחדות הניגודים. תמורות פנימיות המתפשטות בשינויי המקום של ר׳ הקצוות מופיעות גם בתיאור הנתיב הו׳, בפרגמנט ׳ענין של הל״ב נתיבות׳,[174] הנקרא ״שכל נבדל כמו שורש האילן שנופיו פרודות מלמעלה ושורש א׳ לשני הנופים כי מלמטה הם חוברות אִשָּׁה אֶל אחותה [שמ׳ כו, ג; יח׳ א, ט] וראשיהם פרודות מִלְמָעְלָה [יח׳ א, יא] מן השכל הזה שורש אחד ומדות התמורות הפנימיות מתפשטות ממנו למעלה למטה לימין לשמאל לפנים לאחור ומפני שהוא מקיים כל המתפשטי׳ ממנו ובו מתרבת[!] שפע אצילות מן העליונים״.

גם ב׳סוד היחוד האמתי׳[175] מופיעים מיני התמורה בדיון במדרגת כתר, אשר מתמצעת ״בסוד המחשבה העליונה הטהורה המתעלמת בתוספת החושך המסותרת״, דרגת ׳המחשבה הטהורה׳ הבאה למקובלים מדברי בר חייא,[176] המזוהה, כנראה, עם האור המתעלם (בכה״י: המתעלה) ״המקבל כל מיני [חלוף][177] ותמורה והוא נמשל למראה שאין לו גוון נראה״; וכן ב׳שכל נשרש׳, המזוהה כ״עצם האחדות השוה מפני שהוא מיחד כל התמורות המשתרשים ממנו ומשוה ביניהן באחדות גמורה״.[178]

החילוף (ולא ההפכים) גם בחיבור ממקור אשכנזי, ׳קונטרס בענייני עשר ספירות וכוחות האצילות וכלל עשרת הכתרים׳, שנכלל ברשימת החיבורים הקרובים לספר העיון בידי ג׳ שלום:[179] ״ומהם נשמות ורוחות ונפשות גזורות נכנסות לפי שעה או לפי זמן קרוב או רחוק מצטיירות בגופות כל רוח בעל חיים פעמים עומדות פנימיים[! וכנראה צ״ל: פעמים] מתחלפות פעמים נגלות פעמים נעלמות כלן בעלי תמורות.״ מענינה של המובאה בדבר כניסת מדרגות נר״ן לגופות הנבראים, יש להבין, לעומת דברי ריס״נ (להלן, § 8), כי החילוף בכלל התמורה, ואין התמורה בכלל החילוף.

מהלך זה המוצא י״ג גוונים בדרגת ״הכתר ממש״ נקבע בהיררכיה התיאוסופית בשלהי המאה הי״ג אצל ר׳ יוסף ג׳יקטילה. כך גם בפרגמנט (מחוגו של ר׳ דוד בן יהודה החסיד?) המכיל פירוש קצר ל׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳ ולנוסח הטוב של מה״ח, הנמצא ב׳אבני זכרון׳:[180]

מקראית, כרך ד, ירושלים תשכ"ג, טור 543. הנוקט בשמות איברים באלהות, ובמיוחד בדרגותיה הקדומות המופשטות הרבה בטרם מעמדו של עולם המלאכים בדמות אדם, רתוי לו שיכיר בהכרח של העמדת דמות האנתרופוס האלהי כולו באותה מעלה נסתרת, ואם אינה בנמצא אין לדון באיבר מסוים בתוכה. וראו במבוא, הע' 230, הנדפסת גם בדברי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 126.

174 §10*, מוסקבה גינצבורג 361, 125א.

175 פע"ס #17, אוקספורד – בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 110ב. פירוש זה לעשר ספירות אין להכלילו ברשימת החבורים הקרובים במיוחד לספרי מה"ח והעיון, אך הוא שואב, במקרים רבים, מלשונותיהם.

176 שלום, *Origins*, עמ' 270-272 והע' 153; דאובר, "Pure Thought"; אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 244 והע' 30.

177 בכ"י חסר. ההשלמה לפי הענין ולשון ספר אבני זכרון, כ"י ירושלים 404, 44א, ושם 62ב, כפי שבמובאה מיד להלן.

178 §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 125א. ראו גם לעיל, ליד הע' 131, ולהלן, פ"ג ח"ב, הע' 94.

179 בתוך ס' פוקח עורים, ברלין 833, 93א. (לספר זה ראו הוס, 'ספר פוקח עוורים', ללא התיחסות לקטע זה). פרגמנט זה, המופיע גם בכ"י פירנצה לורנציאנה II 15, 11ב-12ב, ונדפס בס' האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, פיראראה שי"ו, מ ע"ב / ירושלים תשס"א, עמ' עט, הוא רק חלק מן החיבור שעליו הצביע שלום כ'קונטרס', §23 ברשימתו, (אינו מופיע בספר בדי הארון לרש"ט אבן גאון ובכתבי יד אחרים המכילים יתר המקטעים מקונטרס זה) הכולל גם את "אגרת גרמישא" ופרגמנטים אחרים, ואינו נכלל בדיונו של דן, 'איגרת גרמיישא'. תיאור רחב יותר של הקונטרס ושאלת ייחוסם של חלק ממקטעיו למקובלים מוכרים, ראו לעת עתה בנספח ב, אך אין לכלול אותו בין הכתבים השייכים ל'קבוצת העיון', משום שאינו משותף לתפיסתה הדתית וללשונה או לסגנונה. וראו לעיל, מבוא, הע' 131.

180 ספר אבני זכרון לר' אברהם ארדוטיאל, ירושלים 404, 43ב-44א, ובשינויים בכ"י פירנצה II 18, 100א, בחומר הנחשב כשרידי קבלתו של ר' שם טוב בן שם טוב, ראו להלן, הע' 209. הפרגמנט שבכ"י פירנצה מקביל לפרגמנט שבכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1822, 11ב, כפי שנדון ביחסו לספר אבני זכרון בידי אידל, 'חומר קבלי', עמ' 188-189. בעקבותיו, נראה שמדובר כאן ובמובאה המצוטטת בפנים בחומר שמוצאו מר' דוד בן יהודה החסיד ומקורביו בלימוד, שהשפיע והוטמע בשרידי ספרו של ר' שם טוב בן שם טוב, המלוקטים בספר אבני זכרון לארדוטיאל. המזל העליון "בסוד י"ג מידות רחמים הקבועים בכתר" מצוי כבר בשערי אורה לר"י ג'יקטילה. לג'יקטילה יש לייחס גם את הפירוש לי"ג מדות המנויות בכתר, "סוד י"ג מדות

עד מעין השלהבת עד אין חקר ומספר לאורה המתעלמת ותוספת[!][181] החשך המסותרת שהיא המציאות הידוע למשכילים בי"ג מיני תמורה שהם גלויים ונעלמים על הכתר ממש וזה הענין צריך פירוש ארוך ולא ניתן לי רשות לפרשו ולפשוט בו יד אמנם נלמוד ממנו סתר האור המתעלמת כלומר המקבל כל מיני חלוף ותמורה והזכיר תוספת החשך והזכיר י"ג מיני תמורה כנגד י"ג מעיינות החכמה שבכתר עליון שמשם קיום כל הנמצאים והמעלה הי"ג נקרא מזל העליון משם תלויים כל הנמצאים והזכיר מיני התמורה משם והלאה ויסוד הי"ג היא האל[״]ף שהזכרתי למעלה שתנועתה נחלקת לשנים וכל חלק ממנו הוא שנים[182] וכאשר נכפלים הם שמונה[183] והאויר בנתים הוא השורש והנה המאורות יוצאות זכר ונקבה פועל ומתפעל.

"י"ג מיני תמורה" במה"ח וב'סוד ידיעת המציאות' (מיד להלן) הן כנראה י"ג זוגות של נגודים בכח, הבאים כי"ג "עיקרים" בדרגה המקבילה לספי' כתר כמוֹצָאות בכח להפכים במדות הנקבעות לפיהן, כפי דברי ר' עזריאל אודות "עיקר שוה" אחד המכיל בכח את שתי המדות המנוגדות העשויות לצאת מתוכו.[184] באופן זה משמשות ז' הספירות התחתונות ככפולות בשיטת ר' עזריאל.[185] אך במה"ח אין התמורה יוצאת לדבר המנוגד לה, אלא מורה על הכפילות הפנימית שבין נעלם וגלוי בכל מדה. בדרך זו ניתן להבין את זיהוין וחילופן של המדות והתמורות (§ 4) עם תבנית י"ג המקורות, המוּנעת מתוך הכפילות הפנימית גם בדרגות המרובות ומשום כך נקל להבין "היאך נחלק כל מקור מי"ג לשני מקורות / עד שנעשו כ"ו מדות" (§ 64).

תמורה מסוג זה של י"ג מיני תמורה אינה מציינת שינוי מהותי או חילוף, כפי שנראה בדיונו של ריס"נ, ולא בהכרח י"ג זוגות נגודים בדרגה אחת או במבנה היראכי מורכב. תמורה זו שבמה"ח § 2, השייכת לפי עניינה לדרגת ה'אחד', חותרת לבירור הדינאמיות המגוונת וחוסר הסטאטיות שבדרגה הראשונית. תמורה זו משמעה ומובנהּ 'כח' והתגברות דינאמית, מובן שאינו רשום במלוני המונחים הפילוסופיים. מובנם של ה'מינים' מצביע על היותם גוונים והתנוצצויות. ביטוי זה בא, איפוא, לציין את הריבוי בדרגת האחד המסודר וקבוע על פי הזהות הלשונית שבין 'אחד' וי"ג, ואת הגיוון, ההתנוצצות והגברת האור בדרגה הראשונית במעמדה האחיד והיציב.[186]

לאחר בירורים אלה בתוכנו של מה"ח נעבור לעיון במקבילות שבין חבורי קבוצת העיון לבין ניסוחיו

הנובעות מן הכ"ע" שנדפס בידי שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 219-225, המקביל ללשון הפירוש שלפנינו, המוצא י"ג מעיינות חכמה בכתר עליון. לייחוסו לרי"ג ולראייתו כמקבילה קדומה לאדרא רבא ראו ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', עמ' 22-25.

181 בעקבות מה"ח צ"ל: בתוספת. מושג זה מקביל, אולי, למושג "יתרון" המופיע בשלב האחרון, הנשגב, בסמיכות לאל"ף כראשית הכל, מה"ח §4: "והתנועות בתוספות / והתוספות בחסרונות / והחסרונות בחצונות / והחצונות ביתרות / והיתרות ביתרונות / והיתרונות בגב אלֻף." המושג "יתרון" או "יתר" השתמש בו ר' עזריאל לציון אופיה של הדרגה הראשונה, שהיא "יתר על הכל", וראו שלום, *Origins*, עמ' 133 הע' 143 לס' הבהיר סי' 65, עמ' 313 הע' 233, עמ' 422-423; הנ"ל, הקבלה בגירונה, עמ' 148-150, 219, בעקבות מינוחו של אריגנה, *Superesse* או *Hyperesse*; כץ, 'Utterance and Ineffability', עמ' 280 ; ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 246, 249, 251-253; תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל", עמ' קעא, מס' 8.

182 בהתאם להתהוות חמישיית האל"פין הקמוצות במה"ח. מושג החילוק מחזיק באחת את החילוק המתמטי לחצאים ואת החלוק כחלוקה, השפעה והתפשטות הכח לשניים.

183 בהתאם להוספה הנמצאת רק בכתבי היד שנבחרו כנוסח הפנים, מה"ח §5: <ושתים שהם שמונה>, המשלימה מנין 68 ל-70.

184 להלן, הע' 263, ובפרגמנט 'עשרה מראות אלהים' (הנוקט במינוח הנמצא אצל ר' עזריאל), ליד הע' 379. ראו גם יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 120א, הנראה כנוסח אחר מלשון ר' עזריאל.

185 ראו למשל עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 101 והע' 3.

186 תודתי לפרופ' פדיה על שיחתנו בענין.

של ר׳ עזריאל, תוך בירור המושגים המשותפים בלשונם המורים על שתי תפיסות תיאולוגיות-קבליות שונות, המעגלית והפוזיטיביסטית מצדה של קבוצת העיון לעומת השיטה הליניארית-ההיראכית אצל חברם ר׳ עזריאל.

שתי מערכות חשיבה קבליות שונות בניסוח אחיד: ׳סוד ידיעת המציאות׳ ור׳ עזריאל

הבִּטוי **״י״ג מיני תמורה״** מופיע רק בשלשה מקורות, בלשון המקבילה למה״ח 2 § שבס׳ העיון נוסח סטנדרט, הרשומה למעלה, המוסיפה עמידתם ב״שורש״ אחד, ״...המתגברת בשרש שלשה עשר מיני תמורה״,[187] וגם מכאן ניתן להסיק את עמידתם כולם במדרגה אחת המקבילה למעמדה של ספירת כתר. לעומת הציטוט ממה״ח שבנוסח ספר העיון, מופיע המונח באופן מקורי במקביל במה״ח וב׳סוד ידיעת המציאות׳, בפתיחת הפירוש ליח׳ א׳, הנמצאת רק בכ״י ירושלים שוקן 15744 לאחר החיבור עצמו:[188]

> וַיְהִי בִּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה [יח׳ א, א] עיקר תפיל׳[189] זה הספר משמ[ע] שעיקר זה הספר בא ללמד על כל חפצי הדעות[190] וכל דרכי הדמיונו׳ שהם סתר חפצי׳[191] כמתגלי׳ [אולי צ״ל: המתגלים] מסתר עליון הנעלם הם סתרי הפעולות הנסתרו׳ הנקראו׳ עֵצוֹת [יש׳ כה, א]. ועיקרן שלש עשרה מיני תמור׳ שנבראו שאין בגביהן בתארן ב[מר]אן ובכתרונ[!] לעמוד בהשוואתם להשתמש בכתר ראשון באחדו׳ השוה כדי שיתבררו ויתלבנו עד שיזכה הכח השפל להתרומם משפלותו מעילוי לעילוי עד הדבקו בכח העליון שהוא למעל׳ הימינו ויזכה להיות [כ]בית מלא שכל בגוף לפי שאי איפשר שיתבטל מעיקרו במשרתי עליון כדי שלא יתגלו מעשיו של אותו כח השפל ויהיו ככלי הבלוע מתוך נרתיקו בכח הקיום.

לשון זו שבפתיחה הנוספת ל׳סוד ידיעת המציאות׳ מבארת מגמה כללית שלא מתוך פירוש לפסוק הראשון במרכבת יחזקאל, כפי דרכו הפרשנית של החבור עצמו כמו גם המשך דברי פתיחה זו הנוספת, ומכאן גם האפשרות שמוצאה ממקור שאינו מתוך העבודה הפרשנית המקורית השייכת לקבוצת העיון. בביטוייה נמצאות אחדות מן המקבילות המובהקות יותר לדברי ר׳ עזריאל באגרתו לבורגוש, אך אין מכאן

---

187 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 90; לעיל, עמ' 79.

188 §5, ירושלים שוקן 15744, 17א. לזיהויה של הפתיחה ראו שלום, ראשית הקבלה, נספח ג, עמ' 256. הצעות התיקון גם לפי הנדפס בספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס"ו, עמ' צב. לפי המקבילה ב'סוד ויסוד הקדמוני', להלן, ליד הע' 217, יש לתקן גם "ככלי הבלוע בתוך נרתיקו".

189 אולי צ"ל: תחילת, כפי הנדפס בספרי קבלת הגאונים. שם בהמשך: "בשלשים שנה משמעו מורה על התחלת הגזיר' שנגזר' על ירושלי' שתחרב באותם הל' שנה". שמרתי על הנוסח הקשה לפי כתב היד בפנים גם לפי ההמשך המפרש "כל ויהִי לשון צער" לפי מגילה, י ע"ב, שאינו רק לאנחה אלא קושי הסבל ההיסטורי.

190 "חפצי הדעות": לפי משלי ח, יא: "כִּי טוֹבָה חָכְמָה מִפְּנִינִים וְכָל חֲפָצִים לֹא יִשְׁווּ בָהּ." תרג' יונתן חפצים: 'מדעם'. ונדרש לפי המקבילה במשלי ג, טו. ראו בבלי, מועד קטן, ט ע"ב; בר"ר לה, ג, המופיע גם במורה הנבוכים לרמב"ם, ח"ג, נד. ועיינו ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, ויניציאה שכ"ה, קנא ט"ג, במבנה חשיבה המקביל לטענה הקבלית כאן: "ואמר 'כל חפצים לא ישוו בה' [משלי, שם], לומר שבחכמה ההיא יתבאר בלתי שווי מדרגת השכלים הנבדלים, שהם מדרגה על מדרגה, עד העלה הראשונה שהוא השכל העליון יתעלה שמו."

191 'חפצים' שייכים כאן לדעות, פעולות ועצות, והסתרתם במדרגה העליונה באה גם בעקבות יש' כט, טו: "הוֹי הַמַּעֲמִיקִים מֵיי' לַסְתִּר עֵצָה וְהָיָה בְמַחְשָׁךְ מַעֲשֵׂיהֶם" וגו', בהיפוך המשמע המוסרי למעלת ההסתרה, השייכת גם ל"מסותרת", היינו המהופכת בפנימיותה והמכילה את אחדות הנגודים. 'סתר החפצים' המופיע גם במובאה הבאה מדברי ר' עזריאל מקביל ל"פנימיות החפצים" ב"תבנית המחשבה" בדברי ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 116. 'חפצים' אלה הם ה'רצונות האלוהיים' שעל אפשרות השפעתו של אריגנה במושג זה על ר' עזריאל ובמקביל ב-§13, ספר היחוד, דן מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 267 הע' 149. עוד ללשון 'חפצים' אצל ר' עזריאל ראו להלן, הע' 625. נראה שנדחק כאן מקומם של "חפצים" כאותיות בס"י ב, ה/§22 (נוסח A, K), בשילוב הקשרו של ה'רצון' כמאמר אצל גבירול, להלן, הע' 369, השייך גם לזיהוין של 'אבני רצון' כ'אבני חפץ' שביש' נד, יב במדרגת ההבקעה, להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 140.

ראיה לקדימות האחד על האחר או לבעלות משותפת על החומרים.[192] ואולי רומזת ההקבלה למסורות משותפות שהיו בידי המחברים השונים:

וכשהוא ממיר דבר לתמורה ותמורה לדבר, נקרא אוֹמֶן [כך יש לנקד], הוא שכת' [יש' כה, א] י"י אֱלֹהַי אַתָּה אֲרוֹמִמְךָ אוֹדֶה שִׁמְךָ כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא עֵצוֹת מֵרָחוֹק אֱמוּנָה אוֹמן [במסורה: אֹמֶן]. פי' אֲרוֹמִמְךָ על כל המעשים, אוֹדֶה שִׁמְךָ, ששם תשומת הברכה והחיים וצורך הכל, כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא כל מעשיך בדבר ותמורתו אינם אלא פֶּלֶא. כי הפלא סתר כל המעשים והדברים והחפצים המתגלים מסתר עליון הנעלם, כי מן הנעלם ימצא הגלוי ואין אחד מן הנבראים יכול להשיג סוף המעשים כאשר הוא. [...] וכמו שיש לי לרוממך ולהודות שמך על המעשים הנגלים, כן יש לי לרומם ולהודות על פלאי הפלאות שהם בסתרי הפעולות הנסתרות הנקראות עֵצוֹת מֵרָחוֹק, הבאות ממרחקים שהם נקראות עֵצוֹת שמהם כח כל סבה.

אֹמֶן מזוהה כדרגת ההמרה גם בדברי ר' עזריאל ב'שער השואל':[193] "והעד המעיד שאין חוץ ממנו הוא שם בן ד' אהיה אשר אהיה, והכתוב המעיד על זה [יש' כה, א] עֵ[צ]וֹת מרחק אֱמוּנָה אומן כי לשון אומן יש בו כח שוה להשוות דבר ותמורתו [פ: ותמורה] ולכך נאמר [תה' סה, ב] לְךָ דומיה [תהילה]."

אֹמֶן הוא שם זכר לציון תוקף, אישור, חוזק ויציבות, מענין אמונה בלשון יש' כה, א, בשונה מאוֹמֵן, בינוני פועל לענין הגידול, החינוך וההרגלה או האימון וההאמנה מלשון אסתר ב, ז.[194] מכאן שאין האוֹמֶן פועל וממיר אלא שהתמורה מתקיימת בו או מכוחו, כך בהמשך דברי ר' עזריאל באגרת לבורגוש,[195] "שנקרא אומן כשהוא ממיר המנהג", וכן שם: "ואע"פ שיש מעשים שנעשו ע"י משה בכח אומן שהוא ממיר המנהג כמתוק מי מרה שהוא נקרא נס כדכת' [שמ' טו, כה] וְשָׁם נִסָּהוּ, שהמתיק מר במר". דרגת אוֹמֶן היא גם ראשיתו של המקור, בדברי ר' עזריאל ב'סוד עניית אמן'.[196] וכן הוא אומר:[197] "ודאי זה ענין העצות [לפי יש' כה, א] שהם כח לכל סבה נמצאות מֵרָחוֹק [שם] מכח אמונה והאמונה מכח אומן [שם], כי כל הברואים נקראים אמוני אמנה אומן, לפי שכל אחד מהם כחו נמשך מאומן", ויש לנקדם במ"ם סגולה.

גם כאשר נקבל את הבחנתו של גרוצינגר בין שתי מערכות של כחות הנגזרות משורש אמ"ן ושתי

---

192 כפי שציין שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234, ומשם גם לשון המובאה. וכן הנ"ל, *Origins*, עמ' 327 הע' 263, ברמז וללא פירוט. לאפשרות שלפני ר' עזריאל והמקובלים האנונימיים האחראים לחיבורים הקרובים לספרות העיון עמדו חומרים משותפים ראו גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 142-143. תיזה דומה מופיעה בשאלת היחס בין מסורות משותפות המצויות בספרות הזוהר ובספר ברית המנוחה, ועיינו ליבס, 'מידותיו של האלהים', נספח, עמ' 73-74. פכטר מפרט את הדעות השונות, ביחס לחלקה של מובאה זו המופיעה במקביל גם בנוסח עיון סטנדרט, ליחסי הקדימות, האיחור או המקור המשותף שבין ר' עזריאל וחוג העיון, ומדגיש את ההכרח להשוות את דברי "חוג העיון על האמונה עם דבריו של ר' עזריאל בנידון על מנת לעמוד על מלוא משמעותם", אך אינו נוקט מסקנה היסטורית מתוך חיוב זה, 'שרש האמונה הוא שרש המרי', עמ' 341 הע' 77 וראו הפניותיו. כפי שנראה מיד להלן, וכן הדבר במקבילות נוספות שבין חיבורי ר' עזריאל והספרות הקרובה לספרי העיון ומה"ח, ישנו לא רק הבדל אלא ניגוד בין החומרים. וראו במבואנו.

193 עזריאל, 'שער השואל', הנדפס בתוך ס' דרך אמונה לר' מאיר אבן גבאי, ווארשא תר"י, ד ע"א, מתוקן לפי כ"י פריס 770, 14א [=פ].

194 כך גם רש"י ליש' כה, א: "אומן כמו אוהל אוכל ואינו לשון פועל אלא לשון מפעל אבויי"רמינט בלע"ז"; קטן, אוצר לעזי רש"י, עמ' 28: aveirement: אישור. וכן בראש פיוטו של רב האי גאון, הנדפס בידי בראדי, 'פיוטים ושירי תהלה מרה"ג', עמ' נד (הנדפס גם אצל ורפל, שיריו ופיוטיו של ר' האי גאון, שיר יז): "אמֶן אמונה למועצה אשר רחקה", היינו קיום חזק. יהודה ליבס העירנו כי גם ביונית נשתמרה הוראת "אישור חזק" למלה עה֯μן ἦ̑, בתעתיק עברי: אֶ מֵן). עיינו בדבריו הנכללים אצל פדיה, מרחב ומקום, שער שני, עמ' 124 הע' 12, אודות לשון יוחנן, יג, 19-20, ועיינו דיונה של פדיה שם.

195 שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 235.

196 גברין, פירוש התפילה לעזריאל, עמ' 37.

197 אגרת לבורגוש, שם, עמ' 234.

מערכות של תמורות, תעמוד בעינה קביעתו של י׳ תשבי המזהה אוֹמֶן עם ספירת כתר.[198] כך גם בקביעתו של ר׳ עזריאל בתחילת ׳דרך האמונה ודרך הכפירה׳:[199] ״והאין הוא הנקרא אמן״, ולפי הערת שלום שם המסתמכת גם על הפסוק מישעיה המובא אחר כך, יש לגרוס: אוֹמֶן. וכן גורס פכטר.[200] בדרגה זו ראוי היה להתנהג אדם הראשון, ״וכיון שחטא באומן נקנסה מיתה עליו ועל תולדותיו ונדון בכל דרכי התמורות. ואחר שהכניס עצמו בדרכי התמורות, לא היה ראוי להתנהג עצמו באומן עד שיתברר ויתלבן מאותו עון.״[201] דרך התמורות מציינת, איפוא, אצל ר׳ עזריאל, את הקלקול והדין שהעולם מתנהג בו לאחר חטא אדם ובטרם ביאת המשיח.[202] מצב זה מנוגד לאחדות השווה שאין בו דיפרנציאציה, וכל שכן תמורות, כפי שמזהיר ר׳ עזריאל ב׳דרך האמונה ודרך הכפירה׳:[203] ״הדרך הז׳ [מדרכי הכופר] מי שמודה שהוא יתר על הכל ושוה לכל ואין חוץ ממנו ובדרך זה יאמין שיש בו כח ההפכים והתמורות וכמו שהם חלוקים בנראה כן הם חלוקים בסתר עיקרם.״ מדרך ההיקש מן הנגלה לנעלם טועה הכופר החושב שההפכים מקורם באל.[204] אך ממקום אחר ניתן להבין שדרך התמורות היא גם דרך תיקונו של העולם ודרך כינונו של בנין חדש, כאשר נוקט ר׳ עזריאל בדרך ההשתוות, העומדת לעומת דרך ההשוואה.[205]

כפי שמראה ולאברג-פרי, לצד ״ההשוואה הגמורה״ או ״אחדות השוֶה״ באין סוף, שברגיל מתקיימת בה אחדות הפכים מתוך ביטולם, מתקיימת השוואה בין האין סוף ובין הנאצלים ממנו, על דרך שיתופם. בדרך זו מוסברת יציאת יש מאין כהרחבתו של מצב קיים, שבו האין כבר מכיל את היש לענין היש, ולהיפך; עשיית יש מאין אינה יצירת מצב חדש, אלא הוצאה לפועל של מצב המאפשר את קיומם ההדדי של הטרנסצנדנטי, השלם בעצמו, ושל המחולק והמוגבל.[206] באופן דומה, עקרון זה מופיע גם ביחסים שבין התמורות והמדות לבין הבורא השוֶה לכל צד, התאחדות שעיקרה בהמצאת מאפיין ההשתוות שבמאציל ביחס שווה אל הנאצלים, בהִדמות, השתלבות או שיתופיות המקיימת את אחדות ההפכים שאינה מבטלת את צדדיה בכל שלבי האצילות, לאור אחדותם בדרגה העליונה.

---

198 גרוצינגר, 'כחות 'אמן' העליונים ותמורותיהם', עמ' 301-303, שם מובאת גם דעת תשבי, ולאורך המאמר.

199 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 207.

200 פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי', עמ' 322 הע' 20.

201 עזריאל, אגרת לבורגוש, עמ' 235.

202 גרוצינגר, שם, עמ' 304-305.

203 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 208.

204 ולאברג פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 255-256. עוד למושג 'תמורות' במחשבת ר' עזריאל, ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 146 והע' 177. השוו דברי ר' יוסף ב"ש אשכנזי ור' דוד בן יהודה החסיד כפי שהביאם אידל, 'חומר קבלי', עמ' 146, לפיהם "כשנבא לחקור איך נאצלו שני הפכים כמו אש ומים מכח פשוט, נמצא שהדעות נלאו מהשיג סבה זו", ואין דרך להבין כיצד מתקיימת "סבת ההפכים" בכתר עליון "כאחדות [! ואולי צ"ל באחדות] השווה", או את יציאתם של זכר ונקבה מכח פשוט. ייתכן, שיש מקום להניח שאחדות השווה אינה מכוונת רק להסגה החמורה של ביטול ההפכים, אלא לקיומם הבו-זמני בהשוואה מאוחדת. מכאן גם פתח ל"דרך ההשתוות", הגורסת את התאמתם של ההפכים למצב קיומם הבו-זמני בראשית האצילות.

205 ולאברג פרי, שם, עמ' 282. לאבחנתה בין דרך ההשוואה ודרך ההשתוות ראו שם, עמ' 275-290. זאת מעבר לאבחנתו הבסיסית של ג' שלום, *Origins*, עמ' 439, באשר להשוואה כאינדיפרנטיות, שבה מתבטלות התמורות באחדות הגמורה, או הצרופה. ראו גם גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 144-145, עמ' 154-155 והע' 57-58. "דרך ההשוואה", המחייבת את השלמות הגמורה באין סוף או במאציל לעומת חלקיות הנאצלים, מכוונת למושג ה'אחד' ולסמלי המעין והנקודה, מקבלת ביטוי רחב במושגי השלמות ובהשוואה ב'מגילת אמת ואמונה', מהד' וולפסון, עמ' 94-95, ונתפתחה בקבלה הלוריאנית לציון עיגולו השווה מכל צדדיו של אור א"ס בצמצום, עץ חיים לרח"ו, א, היכל א, שער א, דרוש עגולים ויושר, ענף ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' כז: "והנה הצמצום הזה, היה בהשוואה א', בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההיא, באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו בהשוואה גמורה [...] לפי שגם א"ס צמצם עצמו בבחי' עגול, בהשוואה א' מכל צדדים. והסיבה היתה לפי שכיון שאור הא"ס שוה בהשוואה גמורה, הוכרח גם כן שיצמצם עצמו בהשוואה א' מכל הצדדים". ראו פכטר, 'עיגולים ויושר', עמ' 60; אביב"י, קבלת האר"י, ג, עמ' 1388.

206 ולאברג-פרי, שם, עמ' 277. לכל הענין ראו להלן, בסעיף הבא.

באופן זה מפרש ר׳ עזריאל את ההשוואה כמתקיימת בשמות השונים באותו אופן שבו היא מתקיימת בדרגת ה׳מציאות׳:[207] ״ופי׳ שִׁוִּיתִי [תה׳ טז, ח] השואה שזו היא מלה שוה לכל שם ולכל שבח והוא רמז לכח מציאות״; וכן מדובר בהשתוות מצד המאציל כלפי הנמצאים: ״והשוה רצונו לרצון מציאותם... ובהשוותו רצונו לרצון המונו כאחד, יקרא אחד יחיד ומיוחד״.[208] על דרך ההשתוות מופיע בדברי ר׳ שם טוב בן שם טוב (בליקוטים שבס׳ אבני זכרון) הסבר לשם אהי״ה:[209] ״שיהיה בהויתו השוה לקיום הנמצאים״. חלקו הראשון של שם זה מורה על יחידות הויתו, אך זו אינה עומדת אלא מתוך השתוותו לנאצלים; חלקו השני של אותו שם, אש״ר אהי״ה, מכוון כבר להוצאת התיקונים לדרגותיהם.

הבחנה זו האחרונה תופסת גם לדברים שב׳סוד ידיעת המציאות׳ המצוטטים לעיל: ״י״ג מיני תמור[ה] שנבראו״ מצביעות על מידת ההשוואה ואחדות השוה במעלת הנשגב, המופלא וה״רחוק״ - הקדום,[210] ״כתר ראשון״ מתוך הכתרים (וראו מה״ח § 5, 23), המזוהה ככח קיום, המקביל, כאמור, ללשון אוֹמֶן, שבתוכו, עם זאת, מתקיימות מיני התמורה ״שנבראו״, כנראה במשמע ״שנאצלו״, העומדות במדרגה זו ״בהשוואתם״. השוואה זו יש בה דיפרנציאציה כבר מעצם זיהוים של מיני התמורה עם ה״עצות״ שביש׳ כה, א, וכל מגמתם של הדברים עומדת להחזקתה של אחדות הפכים זו שבה אין הניגודים מתבטלים בעיקרם ובשורשם, ואין השפל ראוי להתבטל בתוכם ״ככלי הבלוע מתוך נרתיקו״, עד שאין הפרש בין הבורא לנברא. מגמה זו מתחדדת לאור השימוש השונה של ר׳ עזריאל בביטוי הבירור והליבון, הנסוב אצלו באגרתו לבורגוש[211] לענין ההזדככות מן החטא הקדמון ולביטולן של דרכי התמורות בעולם הזה. לעומת זאת, ב׳סוד ידיעת המציאות׳ מכוונים הבירור והליבון להבהרת התמורות בדרגה הראשונית ולחיזוקן.[212]

בענין אחדות ההפכים מופיע, איפוא, ניגוד משמעותי בין תפיסתו של ר׳ עזריאל לבין הספרות הקרובה לספר מעין החכמה. אם אכן יש מקום למצוא י״ג מיני תמורה בדרגה המקבילה, כביכול, לספירת כתר בסעיף זה במה״ח, הרי שבסעיף הבא יש מקום לסתור לכאורה דעה זו, כאשר מדובר ב״מלאכה הנגמרת בי״ג מיני תמורה״, אם מדובר במערכת היראכית בת י״ג דרגות של מיני תמורה, או על השוואתן של הדרגות הראשונה והאחרונה בענין הכלת מיני התמורה. עם זאת, למרות החִלוף וההתאמה שבין המדות והתמורות (§ 4) באה האצלתם של י״ג מיני תמורה בבת אחת ובכינון הראשוני השלם על סדרו ב״גמר

---

207 פירוש התפלה לעזריאל, מהד' גברין, עמ' 1; סד ריינה, *Commentaire sur la Liturgie*, עמ' 23. מובא אצל גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 147 הע' 22.

208 עזריאל, 'אגרת לבורגוש', מהד' ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 233, מובא אצל ולאברג-פרי, שם, עמ' 288, מתוקן על פי כ"י וטיקן 211, 5ב. על הוראת מושג ההשוואה אצל ר' עזריאל בשתי המובאות האחרונות כמציין את השוואת הנבראים או הנאצלים הצביע תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסו; גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 154 הע' 58. על דרך זו מדבר ר' עזריאל גם בהשוואת ג' כחות (מנגזרות אמ"ן) בנבראים הראשונים בהתנהלותם על דרך ג' הכחות בספירות: "כדי שיתקיים רצון העליון בשלשתם בשוה במחשבה בדיבור ובמעשה", עזריאל, 'אגרת לבורגוש', ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234.

209 שלום, קרית ספר ט, עמ' 131, מכ"י ירושלים 404, 48ב. מקורם של הדברים אצל ר' שם טוב בן שם טוב, ראו גוטליב, מחקרים, עמ' 348 והע' 3, עמ' 401 הע' 15; אידל, 'חומר קבלי', עמ' 188-189, ומצוי גם בכ"י פירנצה לורנציאנה II 18, 102א, המקביל בקטע זה לכ"י ניו יורק בהמ"ל 1822 המתואר שם.

210 גרוצינגר, שם, עמ' 304 הע' 20.

211 עזריאל, 'אגרת לבורגוש', שם, עמ' 235, בדברים המופיעים לעיל, ליד הע' 201, ולהלן, פ"ב ח"א, הע' 65.

212 ראו להלן, הע' 285.

מלאכה״, וכפעולה המסיימת את ההאצלה הראשונית היא מהווה פתח לכינונן של יתר ההאצלות.[213] ׳סוד ידיעת המציאות׳ ור׳ עזריאל משתמשים במושגים זהים ובביטויים משותפים, בפירוש אחיד למראית עין ליש׳ כה, א, אך בעוד ש׳סוד ידיעת המציאות׳ מדגיש את קיומן וחיזוקן של מיני התמורות בהשוואתן ״בכתר ראשון באחדו[ת] השוה״, את הנבראות העומדות בהשוואה זו שאי אפשר שיתבטלו בה הנאצלים בעיקרם ״ככלי הבלוע בתוך נרתיקו״, משתמש ר׳ עזריאל ב״אחדות השוה״ דווקא בכדי לציין עקרון התבטלות ההפכים המוחלט ״במקום אדיקות אינו בישנו״. בדרך זו יכול לקרוא ר׳ עזריאל את האין-סוף במושגי אינדיפרנטיות, ואת החושב לראות את מקום קיומם או עיקרם של ההפכים באין סוף ככופר, ואת דרגת אומן ככח ש״יש בו כח שוה להשוות דבר ותמורה״, ובכך לממש את התאחדות ההפכים, *coincidentia oppositorum*, ולקיים בו את זהותם מתוך ביטולם והתאפסותם.[214]

המגמה השונה מכתיבה גם סדרים היררכיים שונים, והנסיון למצוא הקבלות בין סדרת התמורות המנויה אצל ר׳ עזריאל כשש ואחת נוספת או כשבע תמורות[215] לבין י״ג מיני התמורה בספרות העיון אינו צולח, גם משום שחִזוק למיקומן של מיני התמורות בדרגה העליונה ניכר ממקום אחר בהמשך ׳סוד ידיעת המציאות׳:[216] ״כְּבָּר [יח׳ א, א] הוא רומז לשון נרכב ומשמע טוב הרגש כח הש[פּ]ל מתלבש בו היה נובע עצם המורכבי׳ הנמצאי׳ בכח ההשג[ות] המחשב׳ החל̇ק̇י׳ זה מזה כמניהם במראיהם ובדמיוניה׳ ורבו דרכיהן היוצאי׳ מפליאו׳ האחדו׳ המסתתר והמת[ג]לה בעומק העילוי עד תכלית מציאות החקר שאין למעל׳ ממנו כח הקִ הקיום מאויר מופלא״. הדבר מסתייע גם מן הזיהוי הנוסף של ״תמורה״ במעין החכמה, § 8, עם היו״ד ועם התנועה (ושמא היא מקור לתנועה כדבר נפרד לעצמו).

מגמת שמירת הנבדל באחרותו, המציאות לעומת הנמצאים, יחד עם דבקותו של השפל בעליון, מופיעה בדברים המקבילים לכאן ולמה״ח § 37 שב׳סוד ויסוד הקדמוני׳:[217]

והיו̇ד כלל כלן והכל מורה על קדמותו של הב״ה. וזהו שאמ׳ [שמ׳ לג, כג] וְרָאִיתָ אֶת אחורי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ, ר״ל ותחזי ית דבתראי [לפי תרג׳ אונקלוס שם], כלומ׳ תשיג מה שידבק בי ויתחבר אלי הכל ברואי גמור, אבל מה שהיה קודם סבות מציאותי לא תוכל להשיגו כדי שלא תאמ׳ עלי [! במה״ח <שאני>] כשאר כל האחדים, עד שתאמ׳ פלו׳ יצא ממקו̅ פלו׳ ומקור פ׳ ממקור פ׳, והיה נמצא ייחודי חול ומקום הקדושה בלוע כמו החרב הבלוע בתוך נרתיקו.

עקרון זה נמצא גם בתיאור זכייתו של המתעלה ״להיות [כ]בית[218] מלא שכל בגוף לפי שאי איפשר שיתבטל מעיקרו במשרתי עליון״, בדברי ׳סוד ידיעת המציאות׳ לעיל, שאינו מבטל הגוף מפני השכל, כפי

213 להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 202.

214 מסקנות אלה אודות שיטתו של ר' עזריאל נסמכות על דברי פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי', עמ' 327 והע' 39 והפניותיו שם.

215 גרוצינגר, 'כחות אמן', עמ' 302, 303, 305. וראו לעיל, שהן מזוהות גם כי"ג סדרי סליחה, ליד הע' 169.

216 §5, ירושלים שוקן 15744, 17א-ב.

217 §19, פירנצה לורנציאנה II 41, 208ב. לשון מה"ח §37, "...מה שהיה קודם לכל [ממני] לא תוכל להשיגו / כדי שתאמר עלי שאני כשאר האחדים האחרים / שתאמר פלוני יצא ממקום פלוני / ועל זה לא תוכל להשיג ידיעת זה החשך שהיה מכוון במצא[ו]תי", מושפעת כנראה מלשונו של של ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, א, א, תרג' אבן תבון, מהד' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 27, לענין הייחוד והרחקת הגשמות "...אך יחשבנו במחשבתו כשאר האחדים הנמצאים ויבא להגשים הבורא ולהמשילהו בצורה ובדמות"; וכנראה גם מלשונו של הרמב"ם הלכות יסודי התורה, א, ז (על השאיבה מלשונו שם, הלכה י, ראו לעיל, מבוא, הע' 182, כפי שנוסחה שוב בידי הנ"ל, אגרת תימן, תרג' אבן תבון, מהד' הלקין, ניו יורק תשי"ב, עמ' 29: "והסכימו כלכם על האמת אשר לא ישתנה ולא יומר, ... והוא שהשם יתעלה אחד ולא כשאר האחדים, ושמשה נביאו והמדבר בשמו".

218 בכתב היד אולי: בבית.

העקרון המונצח בדברי ר׳ יצחק, ״לולי הרוחות לא תעמודנה הגוויות״.[219] לאור דברים אלה אין דרך להבין את מגמתם של כתבי קבוצת העיון כמכוונת להחזקת היסוד הרוחי או המופשט ללא ייצוגו הנאצל או הנברא. לא יסוד אנטינומי יש בספרות העיון, על אף עיונם ב׳ראשיות׳, בדרגות הראשוניות לאצילות או באותיות אהו״י, וחתירה זו אינה עומדת בניגוד למגמת ההתאחדות תוך שמירת הזהות אצל ריס״נ.[220] העמדתם של דרגות הקדמות, ה׳אחר׳ או הקדושה מכוונת להצבת הגבול הקבוע בין הנבדל להאצלות, יחד עם החתירה להחזקת הבדלה זו בתוך האיחוד המיסטי השומר על עצמיותו של המיסטיקן, בהתאם לסוג המיסטי האקסטרוברטי כמתואר במבואנו. עקרון זה נשמר בתיאולוגיה כמו בהיבטים הפנומנולוגיים במובאות הללו, כשם שהוא נשמר ביחסי השפה והלשון: מעמדן של אותיות התנועה אהו״י כשם קדמון במה״ח § 74 מכוון לשימורן כיסודות התנועות המגוונות כתכונה המקורית הדינאמית ועם זאת הקבועה בסימן היציב או בתחום השפה, בתוך החתירה להכללתן כפנימיות ונסתרות בתוך מערכת השמות המרובעת של הלשון, כשרשים חתומים ומכוסים שקישורם למערכות הלשון אינו בא בהאצלה הישירה מתנועה לבד אל התגלמותה בהברה, אלא בהחזקה הבו-זמנית של הייצוג הלשוני המוגבל יחד עם מקורו הכללי. מערכת חשיבה כוללת זו, המוגדרת כאן כמעגלית, מתכוננת באופן תדיר מתוך הבידול, הצבת הגבול וה״חקירה״ המכוננת את תחומי המקור וההתגלות כנפרדים לכאורה, בתוך החתירה להצבתם הדו-ערוצית של הרוחי והמוגבל כאחוזים ומוּתנים באיזונם בהישגים המיסטיים השיאיים כמו גם בכל שלבי הגילוי.

אם כן, מונחים וביטויים זהים הנמצאים אצל ר׳ עזריאל באגרתו לבורגוש ובפתיחה (השנייה) ל׳סוד ידיעת המציאות׳ מתפרשים באופנים שונים ומייצגים שתי מערכות חשיבה קבליות נפרדות. ייתכן שאפשר להצביע בשתי מקבילות אלו על אחת מנקודות הפיצול שבה נתקבלו הוראות משותפות ויושמו בכתבי התלמידים בשונה ובמקביל: לימוד משותף של יש׳ כה, א (שיכול היה להמסר בהוראה אחת משותפת [בלנגדוק?][221] או בעל-פה במקביל), מחזיק בניסוחים משותפים לדרגת ׳פלא׳ (״סתר כל המעשים והדברים והחפצים המתגלים מסתר עליון הנעלם״ בלשון ר׳ עזריאל; ״כל חפצי הדעות וכל דרכי הדמיונו׳ שהם סתר חפצי׳ כמתגלי׳[!] מסתר עליון הנעלם״ ב׳סוד ידיעת המציאות׳) כמו גם הגדרת ה׳עצות מרחוק׳ כ״סתרי הפעולות הנסתרות״ בשני החבורים וכן הפירוש השווה לתואר הרוממות שבפסוק היוצא לענין ההתנשאות ומדרגתו הנבדלת-לכאורה. הפירוש השווה מיושם אצל ר׳ עזריאל במערכת חשיבה ליניארית: ״כי מן הנעלם ימצא הגלוי״. משום חוסר השגתו של הנעלם אין לשיטתו דרך לעמוד בדרגה המוחלטת של הנסתר, הפלא, המרומם או המרוחק, ומשום כך ניתן להחיל את אחדות ההפכים הפשוטה בדרגת ה׳עצות׳ כמתקיימת ב״כח״ בלבד וכמוצא נסתר ל״כל סבה״. אם מייצגים ה׳סתרים׳ אצל ר׳ עזריאל אחדות הפכים

---

219 וראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 83, 95. עוד ראו דברי דונולו, ספר חכמוני, מהד' קאשטילי, עמ' 14: "ועוד צוה לרוח החיים והנשמה והגוף שלא יכונו זה מבלעדי זה כדי שלא ידמה אדם אל האלהים ככתוב [תה' ח, ו] וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וגו'". סיפא דקרא: "וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ".

220 והשוו פדיה, שם, עמ' 99-100, והנ"ל, משבר באלהות, עמ' 40, בניסוח מתון פחות.

221 לשאלה אם יצא ריס"נ את לנגדוק בכדי להורות בגירונה ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 63 והע' 263, ומחקרו של אידל הנזכר שם. דעתי נוטה לשער ששליחותו של ר' אשר בן דוד באה במקום יציאתו של ר' יצחק המבוגר והעיוור את מקומותיו בלנגדוק. על אגרתו של ריס"נ לרמב"ן ולר' יונה גירונדי ראו המחקרים הנזכרים אצל אידל, 'פירושים לסוד העיבור', עמ' 13-12 הע' 19. דיונו נסוב על ההבחנה בשתי אסכולות קבליות בעקבות האגרת.

שאינה יכולה להתגלם בסבות הנפרדות, המחזיקות רק אחד מצדדי התמורות או ההפכים, מיושמת הגדרתן הזהה דווקא להוראת איחוזן של המדות המנוגדות בנאצל הראשון (כתר) בפתיחת ׳סוד ידיעת המציאות׳. המבנה המאוחד השלם של י״ג מיני תמורה העומדות בהשוואה ובלא הבדל מעלה בדרגה ראשונה זו מחזיק את עקרון אחדות ההפכים כמוצא להחזקת העקרון הדו-פני בכל הנאצלים, כמו גם ביישום המיסטי המפורש בלשון הפתיחה: סוג הדבקות האקסטרוברטי השומר על זהותו הייחודית של השפל בתוך עילויו ודבקותו בכח העליון אינו מבטל את המנוגדים בהתבלעות או התכללות, אלא שומר על אחדותם המתקיימת מתוך החזקתם הדו-פנית של השכל בגוף או העקרון הרוחי בתוך ההאצלה וההתגלות. דווקא גיוונן של מיני התמורה בתואר ובמראה משתמר בתוך בירורן וליבונן כדרך להבהרתן במצב המפוקח השיאי, ומתוך שמירת יתרונן או מעלתן המרוממת והנבדלת אין דרך להשתוות כהשוואתן ולהתבטל במעמדן אלא להחזיק במורכבות המיוחדת של אחדות ההפכים והתמורות בתוך הדבקות.

״אחדות ההשוואה״– מושגי ״השוואה״ כפרישה מאזנת של הנאצלים בגיוונם בספרות העיון: השתוות כחִבור ואיחוד מורכב, פילוס ושיקול, לעומת השוואה כאינדיפרנטיות

בטרם הבירורים הנוספים במושג התמורה נסקור מחדש את השיתוף וההבדל שבמושגי ה׳השוואה׳ ונצביע שוב על שתי המגמות השונות שבכתבי העיון ובכתבי ר׳ עזריאל. על שימושיו של האחרון במושג ההשוואה כמציין את אחדות ההפכים הפשוטה עד שהם מתבטלים זה בזה ואין בהם הבחנה כ״אינדיסטינקיו״ או האינדיפרנטי הבא גם אצל אריגנה ואפשרות השפעתו על ר׳ עזריאל עמדו החוקרים. אחדות ההפכים המתקיימת באל מצביעה ממילא גם על שלמותו ועל הדרגה המוחלטת או ה״גמורה״ של ההשוואה, השלמות והאחדות במאציל.[222] ביטול ההפכים או מיזוגם באל קרוב גם להוראה המוסרית של שויון הנפש כפי שנתפשה כאפאטיה בסטואה בדומה ל׳השתוות׳ בצופיות ובהוראת ׳שוה׳ בכתבי מקובלים וחסידים, השייכת גם לפירושי ׳שִׁוִּיתִי׳ (תה׳ טז, ח).[223] לעתים ההשוואה בין ההפכים משמעה החזקה מאוזנת של ההפכים כנראה עם ההחזקה של מקור ההפכים בשרשם או ב״עיקר שוה״;[224] לעתים ה״השוואה הגמורה״ משמעה האיזון או חוסר ההפרש שבין האחד והכח שלפניו בחינת אין-סוף.[225]

השוואה אחרת הניכרת אצל ר׳ עזריאל שייכת לדרך ההשתוות שבה ניכרת חתירה לאיזון מעמדם של המאציל והנאצלים או הנבראים, אם בהשוואת המעלה ואם בהשוואת הפוטנציות או מבני הכח וסדריהם, השייכים להוראת ׳שוה׳ כאקוויוולנט, בהקבלה המבנית ובשיקוף שבין עליונים ותחתונים.[226] שויון

---

222 גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 145-144; פכטר, (לעיל, הע' 214); ולאברג-פרי, (לעיל, הע' 204). במחקרים אחרונים אלה מובאים גם המחקרים הקודמים להם אצל שלום, *Origins*, עמ' 439 (שלום גורס שם, הע' 174, בין השאר ש"המונח 'השוואת האחדות', המופיע כבר בספר העיון, הוא כמעט באופן וודאי תרגום מן הלטינית". על הקשיים בתיאורית ההשפעה של אריגנה ואסכולת שארטר ראו גולדרייך, שם, עמ' 144 הע' 12); תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסו; דימנט, עזריאל והעיון, עמ' 7-10; לניר, תפישת האין סוף, עמ' 26-35. בין ניסוחיו החדים של ר' עזריאל להשוואה הגמורה מתוך ביטול הריבוי ראו למשל פירושו לס"י א, ז, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנה, הנזכר לעיל, אחרי הע' 143.

223 אידל, 'התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה', עמ' 64 הע' 175, ולאורך המאמר. עוד לאפאטיה בסטואה ראו בעבודתה של שרון וייסר, שבהכנה. על דרך 'שויתי' ראו גם החזקת ייחודיותה של ההשואה באל, עיון הארוך, מהד' ורמן, עמ' 66: "...מורה על הקב"ה שהוא מיוחד בכח דמיון ואינו שוה לאחד שנא' [יש' מ, כה] וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה יֹאמַר קָדוֹשׁ". וראו גם דברי ילון, פרקי לשון, עמ' 214, אודות תה' קלא, ב: "אִם לֹא שִׁוִּיתִי וְדוֹמַמְתִּי נַפְשִׁי".

224 כגון בדברי עזריאל, 'דרך האמונה ודרך הכפירה', עמ' 212, הנזכרים אצל ולאברג-פרי, שם, עמ' 286. ייתכן שרעיון זה מוצאו או עדות קדומה לשימוש דומה בתואר 'השוויה' ניכר בימי הבית השני ואצל פילון כפי שהציע בער, 'עבודת הקרבנות', עמ' 109, 150. וראו גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 146 והע' 19, לקשיים ולסבירות העולה מהצעה זו.

225 פירוש ס"י לעזריאל, א, ז, כתבי הרמב"ן ב, עמ' תנה; ולאברג-פרי, שם, עמ' 289, וראו שם, עמ' 280-282.

226 לעיל, ליד הע' 205-208. תרגומו של מושג ההשוואה מספרות העיון לתואר 'אקוויוולנט' בא אצל המקובל הנוצרי פוסטל,

בדרגה ניכר במקורות האסמאעיליים שהציע גולדרייך כמקורות אפשריים לרעיון ההשוואה בכתבי קבוצת העיון, בין ה׳צורות השוות׳ במעלתן ובמראן ובהמצאתן או בריאתן והאצלתן ׳בבת אחת׳ מן העילה הראשונה, ב׳עולם של אור׳ בשלב הראשוני הקודם להשתשלותן המובחנת וההיראכית במערכת העשיריה. לצד זאת ניכר חוסר דיפרנציאציה בתחום ׳עולם האור׳ כמחודש הראשון, יחד עם התאחדות תארי החיים, הידיעה והיכולת, ומכאן גם שלמותו ושייכותו למושג ה״אינדיסטינקיו״.[227]

לעומת שימושו העקבי למדי של ר׳ עזריאל במושגי ההשוואה והאחדות כמציינים את השלמות הגמורה במאציל כדרגה מוחלטת שאינה מתקיימת בנאצלים בתוך ביטול ההפכים, רק במקומות אחדים ולקוניים משמשים מונחי ההשוואה בכתבי העיון לציון המאציל או דרגת המציאות בהקשרי השלמה, שלמות ואינדיפרנטיות (ונראה שפחות בהקשרי ביטול ההפכים מתוך איחודם), וכולם חוזרים לפתיחות השוות של ג׳ נוסחי ספר העיון ולמושג ״אחדות השוה״, המלוקטות כאמור מפתיחת ׳סוד ידיעת המציאות׳ ומפירושים קוהרנטיים לכחות ה׳יחוד׳, ה׳קיום׳ וה׳רבוי׳, הבאים בסדר זה ב׳מדרש שמעון הצדיק׳. ייתכן גם שלשונו של ׳סוד ע״ב שמות׳, המלקט בתורו מ׳סוד ידיעת המציאות׳ במלת ״אחד״ השפיעה על הפתיחה הקבועה של ספרי העיון כמו גם על ניסוחי האחדות וההשוואה החוזרים בספרי העיון למושגי האחד ולמאציל.[228] במקומות בודדים אחרים נשמר תואר ׳אחדות השוֶה׳ למאציל או לנאצל הראשון.[229]

מונחי ההשוואה בספרות העיון מובנם השגור וכנראה הרגיל אינו אלא האיזון שבאחדות הכחות תוך השמירה הדינאמית על ריבויים וגיוונם, ומכאן מרכזיותם בעיונים המוקדשים למושגי האחדות וההאחדה תוך החזקת ייחודו של כל נאצל ובתוך אחזקת האחדות האלוהית כמקשה אחת[230] בתוך מערכות

וראו בעבודתה של יהודית וייס, שבהכנה, ותודתי לה על שיחתנו בענין זה.

[227] גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', בעיקר עמ' 151-154. השוואת הצורות כמראות ואספקלריאות מאירות כפי גווניהן מופיע גם ביחס לאותיות ב-§12, 'סוד ויסוד הקדמוני', פריס 806, 212א: "מפני שכל האותיות הם צורות עומדות בהשואת החלונות שנבראו בתוכן".

[228] ראו במבוא, ליד הע' 81; להלן, נספח ו, ליד הע' 19 ואילך. בהע' 20 שם נתפרטו כל ההפניות למחקרים בענין מושגי ההשוואה ואחדות השוה בספרות העיון בכתבי החוקרים. על לשונות הפתיחה של ספרי העיון ו'סוד ידיעת המציאות' המובאות במבוא ראו גם דברי §6, סוד ע"ב שמות, בביאור 'אחד' שבשם אכ"א, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 3א-ב: "אחד ר״ל שהב״ה הוא עיקר כל המציאות הכבוד הנסתר מן העין אשר אין כל בריה יכולה לעמוד על עיקר מציאותו ו ומהותו על הדרך האמיתי כמות שהיא[!] באחדות השוה ובענין הפנימיות כי אם החסידים המתלוננים בצילו." הדגשת אפשרות ההשגה ליחידים קרובה לאפשרות השגת "קצת הכח הנפעל המתלבש בענין המציאות" בדברי סוד ידיעת המציאות, המהווים לדעתי מקור ישיר לספרי העיון, המסיבים את חוסר ההשגה לניסוחי ההשלמה כפי שמופיעים ב'מדרש שמעון הצדיק'. לעומת ניסוחים מבוארים יותר בס' העיון הארוך ביחס לקדמותו של "מקום האחדות השוה" וכאינדיפרנטיות ניכרת גם ההשוואה כאקוויוולנטיות, וייתכן שזו גם משמעות "[...]אחדות השוה שבשלימותו מתאחדים עליונים ותחתונים״ שבפתיחת ספרי העיון, שמוצאו כאמור במבוא (וראו גם להלן, הע' 506) בביאור 'כח רבוי' שבמדרש שמעון הצדיק, המכוון דווקא לאחדות שבה אין מתבטלים ההפכים ומתקיימת ההבחנה דווקא מתוך ההכרה בשונותם של הנאצלים, כ"י המבורג, אוסף לוי 78, 241ב; פרמא 3481, [68]א: "כֹּח רבוֹי הוא דבר מתרבה «עד אין סוף» בהשלמת האחדות ובו ו מתאחדים עליונים ותחתוני[ם] וממנו יוצאים כל הנאצלים מפליאת האחדות כריח מריח «וכנר» מנר" וכו'. ראו גם הניסוח בראש §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 1ב, דווקא בפירוש לרבוי האויבים הנזכר בתה' ג, ב: "הקדים לפרש בזה הפסוק עיקר השם המיוחד בארבע אותיות יהוֹה בעבור שהוא הכבוד המעולה ובהשלמותו[!] מתאחדים עליונים ותחתונים ועל זה נאמר [תה׳ צו, יא; דה״א טז, לא] יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ" וכו'. כללות ההויה והבריאה שבפסוק זה מופיעה גם בדברי ר' אלעזר מוורמס, חכמת הנפש, בתוך: סודי רזיא השלם, עמ' 367: "לכך בסוף יצירת העולם כתיב (תה' קד, לא) יהי כבוד י"י לעולם ישמח י"י במעשיו לכך רמז ישמחו השמים ותגל הארץ (שם, צו) התחלתן [של התיבות] הויה וסופן צלמו. לפני הכבוד כל דמויות החיים ואור פניו עליהם." וראו גם ספר ברית המנוחה, הקדמה, שו' 69-78, ב ט"ד, ובעבודתי, עיונים, עמ' 44 הע' 220.

[229] כך בפתיחת §19, תפלת היחוד המיוחסת לר' נחוניא בן הקנה, וטיקן 236, 66א: "ברוך אתה יי׳ שדי הטהור בטוהר המציאות· האדיר באחדות השוה·". בפירוש המאוחר לתפלה זו, קיימברידג' 505, 2ב, מתפרשת 'אחדות השוה' על דרך קשירת סוף בראש "כשלהבת בגחלת". בפירוש אחר לתפלה, וטיקן 286, 57א: "ר"ל אחדות השוה שאין בו פרוד וקצוץ. רק חיבור ודבוק באויר קדמון".

[230] וראו דימנט, עזריאל והעיון, עמ' 6. §22 פירוש עשר ספירות #81, מהד' שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 206; ירושלים,

העשיריה, הי״ג, מערכת השמות המרובעת או המערכות הכפולות והמיוחדות. מכאן חשיבותם כעיונים הבאים בראשית הקבלה ומכאן ייחודיותם כמבקשים להחזיק את ההשוואה שלא מתוך ביטול ההפכים ומיזוגם, אלא מתוך אחזקתם המאוחדת בקצוותיהם המנוגדים. מובן זה ניכר בלשון ההשוואה במה״ח (§24): ״עד שחוזרין ענפי השלהביות להיות שוים כאחד / והאחד הוא י״ג / והי״ג הם אֶ֫ / כי היא בחשבון עשרה״. כח האיזון מתואר לעתים בנאצל הראשון,[231] לעתים במרכז המערכת[232] ולעתים בנקודת המפגש שבין עליונים ותחתונים, המכונה בפירושים המאוחרים לל״ב נתיבות (הבנויים על יסוד פירוש ל״ב נתיבות § 10) ״עצם האחדות השוה״.[233]

מונחי השוואה אחרים בספרות העיון מציינים חִבור, קירוב, איחוד ומפגש, כפי הוראתם העתיקה בפיוטים ובמדרשים.[234] על השוואת צורתם של האבות שהיא גם השוואת מעמדם בשבת כ׳שכל השביעי׳ בכח המלאך פלאי הנזכר כרבו של יעקב (וכרבו של משה בפתיחת מה״ח) אומר ׳סוד ע״ב שמות׳:[235] ״ומיחדם [=פלאׄי] באחדות השוה ׀ וקרב אותם אחד אל אחד ואין ביניהם למעלה קיצוץ ופירוד ושרשם הוא בעולם החיים ועל זה נקרא זה הכח פלאׄי בעבור שהוא מחברם בעולם החיים בחבור אחד.״ בדומה ניכרת השוואה כלשון הרכבה בין המאציל לאצילות הראשונה או בין הכחות המנוגדים בחשמל.[236]

פרטי, ס' 44516=44763, [29]ב, מתאר את הספירות כעצמות הקב"ה, כדמות הכבוד הנאמר ביח' א, כו, ומורה על איחודן בתכונתן ופירודן מצד הפעולות הניכרות לנבראים: "אבל תצטרך לזכך שכלך ולתת דעתך ולהבין שכל אלו הספירות הם כחות נבדלות פשוטות בתכלית הפשיטות. והם כלם כבוד אחד בלי שום חילוק ופירוד אלא מצד הפעולות המגיעות אלינו מהן. וכל אלו הספירות בראם האל ית' לכבודו. ומהם כלם נעשה אחדות שוה. ונקראו כולם נשמה. והב"ה ית' נשמה לזאת הנשמה. ועל זה אמרו בעלי המרכבה הקב"ה ית' וית' ׀ מיוחד במדותיו. ומתעלה ומתרומם מהם עד אין סוף לרוממותו."

[231] מה"ח §51, באור מופלא: "וכלם שוין בו"; בלשון הפתיחה (השניה) לסוד ידיעת המציאות ביחס לי"ג מיני תמורה בכתר ראשון, המובאת למעלה בפנים; על דרך זו אציע להבין את הנאמר בס' העיון הארוך, מהד' ורמן, עמ' 65: "שלא היה קדמון בלי תחלה חוץ ממנו ית' וכל הכחות הנמצאים משתוים ביחודו בהשואה אחת והוא מתעלה ומתעלם". כך גם בציורה של י' כחכמה בפרפראזה על מעמדה כפי שבמה"ח §44 ובמקבילותיו, ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, פרמא 3481, 21א: "ונעשית השואה לכלם וכלם יונקות ממנה והיא קובצת כלם ונעשית כמו דמות צורה זקופה דוממת ויושבת בראש". כן הוא המינוח "כתר ההשואה" הנזכר ב-§8, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, עמ' א, ביחס לחכמה הקדומה. §12 סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה II 41, 207א, מתאר את איזונם של ארבעה חלקים בכתר עליון ה"מכוונים לתת השואתם באמצע הכתֶר". בתיאור הראשוני (מבין חיבורי העיון) של תואר הקדמות לחכמה במדרש שמעון הצדיק נאמר, מינכן 215, 206ב; פריס 770, 31א: "נקראת קדומה שממנה נאצלו שנים עשר [נ"א: י"ג] כחות הנזכרים ושקולה היא כנגד [ה]עשרה בהשואת האחדות הם עשר ספירות בלימה"; בסמוך (כ"י מינכן, שם) ניכר מעמדה הראשוני והבלתי מושג של ההשוואה: "ועל זה נקרא המוצא הראשון ר"ל החכמה הקדומ[ה] תעלומה שהיא נעלמת מלהשיגה על אמתתה ועל השואת אחדותה·". השוו גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 155-154 הע' 59. לראשוניותו של ה'מדרש' ביחס לנוסחי ספר העיון הנזכרים שם בעקבות הצעתו של ורמן ראו להלן, בדיוננו בקביעת מעמדה של 'חכמה הקדומה' ומעמד הביניים של ה'מדרש' בין מה"ח ונוסחי ס' העיון, פ"ג ח"ג, ליד הע' 175; פ"ב ח"א, ליד הע' 25.

[232] §12, סוד ויסוד הקדמוני, פריס 806, 208א; לונדון, דוד סופר 33, 15א, בפירוש ספירת תפארת: "וכלם משתוים בה והיא השואת הכל, ויש בה השלמת ׀ עשרה מאורות·" וב'מעלת התפארת' גם §4, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 8. איזון בין כחות חשמל וערפל כמו גם האיזון המרחבי במרכז ניכר ב"אור מזוקק" כפי שנתפרש ב-§8, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, עמ' ה, "ומשתוים בו כל המאורות". ראו גם §19*, פירוש לתפלת היחוד המיוחסת לר' נחוניא, קיימברידג' 505, 2ב.

[233] §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 125א, בשני פירושים לנתיב ה' הנקרא 'שכל נשרש', ראו המובאה להלן, פ"ג ח"ב, הע' 94.

[234] כפי שהראה ביחס למקורות הקדומים ד' ילון, פרקי לשון, עמ' 212-218. שם גם לשונות 'שוה' כהסכמה, שלום ומנוחה. וראו גם להלן, הע' 245.

[235] §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 4א-ב. השוואת דיוקנם של האבות לפי תנחומא, פקודי, יא, ובחבור הנזכר גם דבקותם כאחד בשבת. לרשימת המסירה מן המלאכים לאבות ראו להלן, הע' 608. הוראת קיבוץ ומיזוג גם בפירוש המאוחר לפירוש ל"ב נתיבות §8, §10* 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 127א, בפירוש נתיב י"ז.

[236] ס' העיון הארוך, מהד' ורמן, עמ' 65, על החכמה הקדומה "שנמצאת מאין חקר בכח היחוד השוה"; שם, עמ' 66-67, (ביחס למשנת ס"י א, ד, "י' ולא י"א"): "ומקום התולדות הוא הצד העליון ׀ הדבוק באחדות השוה והם דבר אחד ולכך אין למנותו באחד עשר". §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 124ב: "ולכך כתר הבריאה והוא זוהר האחדות השוה כי השוה לעלול הראשון וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל ראש [לפי דה"א כט, יא] הנאצלים ממנו". מובן זה להשוואה דומה לשימושיו של ר' עזריאל, לעיל, הע' 222. לעומת זאת משמש ציור כעין 'קמצא דלבושיה מיניה וביה' בסוד ידיעת המציאות, ירושלים, שוקן 15744, 16ב, (עיינו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 189) לציון חוסר ההרכבה שבין האויר הקדמון לדרגת המציאות

השוואה שמשמעה איזון ו/או הרכבה תוך שמירה על ייחודם של הכחות המנוגדים מבלי ביטולם זה בזה ניכרת בדיונים אחרים בחשמל[237] או במדות כפולות אחרות.[238] מובני האיזון והפילוס המרחביים להשוואה, השייכים כמובן גם לתבנית החשיבה המעגלית העשויה להשוות את צורתם של קרובים ורחוקים או את מעמדם כאחד, ממילא יוצרת את ההרמוניה שבמערכת האחדותית ואת היופי, האסתטיקה,[239] התיקון כמו גם השלמות שבמלאות העיגול על כל ייחודם של פרטיו. מתוך הייצוב המתמיד ניכרת ההשוואה כהתאמה בין תכונת הראש כעיגול האחד לבין הנאצלים בתוך גילוּיָם (לעומת ה'צורות השוות' המתקיימות בהשוואתן רק במצב הראשוני במקורות האסמאעיליים), אם כמסמנת את אחדות העליונים[240] ואם את אחדותן של חמש ספירות כנגד חמש.[241] אפשרות החלת ההשוואה על האחד, על כללות המערכת או על חלקיה מאפשרת גם את החלתה על פרטים אחדים בתוכה.[242]

"...להבדיל כמו הצפורן והבשר שהן דבוקין זה בזה ואינן שוין". ב-§25, 'ידיעת הבורא', פירנצה, לורנציאנה 44 13, 193א; פירנצה II 53, 22ב, שייכת ההשתוות כהרכבה בנאצל הראשון גם לשיקול ולאיזון כפילוס: "השם הראשון הוא הראש. ויש בו ד' פנים. הב' כדמות זכר והב' כדמות נקבה. והם עצם השקל שהוא שוקל הפועל הראשון. ובשעה שמשתוים באחדות השוה הבדל[ה] כמו הז' החובק הנ' מתאצלים מתוכם כחות נבדלות ומצטיירים כוולד בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה [לפי קה' יא, ה] ומתיילדים מהם ל"ב נתיבות פלאות חכמה. [...] זו הצורה כשהיא מחוברת באחדות השוה נק' אכתרִיאל רבה."

ב-§8, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, עמ' ב; ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, 16א, נאמר על שני מלבושי החשמל המכונים הוד והדר: "ונמצאים משתוים כאחד ונעשים כאחד", ומכאן גם כח ההיפוך וההשתנות שבחשמל (וראו מיד להלן). בחילופי הנוסח בכ"י פירנצה II 18, 103ב ובכ"י וטיקן 211, 12א: 'משתנים' במקום 'משתוים'. שם, בפירוש 'גולם', מהד' קלוש, עמ' ג; ירושלים, פרטי, 16א: "...ובשעה שמשתוים כאחד כמו הזכר שמשתוה עם כח הנקבה [...] וכשמתפרדין מתרבים ומתאצלים כל הכחות מהם, ועל פי הענין שהם משתוים על אותו הענין מתפרדים, ואין זה בלא זה".

[237] כך הוראת ההשוואה בסוף וראש בתיבת ב"ל, הנאמרת בפירוש ס"י לרמב"ן לענין הביטול והמחיקה, ואילו בספרות העיון נאמרת להחזקת האחדות השוה בקצותיה, השייכת גם להחזקת ריבויין של ל"ב נתיבות, בנוסחים המקבילים שבסוד ידיעת המציאות ובסוד ע"ב שמות, המובאים להלן, נספח ו, ליד הע' 33. לא רק איזון כמותי יש בהשתוותן של אותיות מ"ל שבחשמל עם ע' שבערפל כמספר שבעים שמות, אלא גם איחוזם המתמיד של יסודות המים ואש זה בזה, ראו עיון הרגיל, מהד' ורמן, עמ' 93-94 ובנוסח המקביל שבספר העיון המובא אצל ר' משה מבורגוש, מהד' ורמן, עמ' 230. החזקה דו-צדית גם בתיבת "חשאל", עיון הרגיל, מהד' ורמן, עמ' 93: "וזהו שחלק הכתוב חש של חשמל ואל של מיכאל וכשם שנעשים שוים נעשה מהם חשאל ר"ל חשות לאל כבוד."

[238] §22, פירוש עשר ספירות #81, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 204-205; ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [29]א: "הספירה הראשונה נקראת שכֹּל קדמֹון ׀ והיא במקום הנחת תפלין. ויש במקום זה שני חלונות כנגד ב' נקבי האף שהם שכֹּל קדמֹון ושכֹּל קבוֹע. הרי ב' דברים במקום אחד והם אחדות שוה באדם במקום הנחת השם המפורש כדי להשפיע שפע ברכה בגוף האדם." כיוצא בזה ביחס לשם יאהדונה"י המורכב מב' שמות בפרגמנט §26, 'חמשה מפעלות', ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 9, קיא ע"ב; ניו יורק, בהמ"ל 1855, 3א. רק במקום אחד יוצאת ההשוואה לפעולתן המנוגדת של המדות, המתקיימת בכל העשיריה, §12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה, לורנציאנה, II 41, 206ב: "ובעלי המרכבה אמרו כי עשר ספירות בלימה נתן הב"ה כח שוה בכלן כדי להיותם שוין להשפיע ברכה או זולתה, כיצד [לפי תנחומא, בשלח, טו] כשישראל עושין רצונו של מקום אפי' השמאֹל נעשה ימין כו'." נטילת חלקו הראשון של המדרש המדגיש את ההשוואה בימין ובברכה בלבד ניכרת גם ממקום אחר, §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 6א: "והשמאל נעשה ימין ומשפיע להם שפע ברכה מכל צד וזהו דכתו' [תה' קיח, טו] יְמִין יי' עֹשָׂה חָיִל. ומשתווין כל הכחות על העליונים ועל התחתונים באחדותו השוה שהוא אחדותו המיוחד לו".

[239] §1ב, עיון הרגיל, מהד' ורמן, עמ' 97: "וְכֻלּוֹ מַחֲמַדִּים [שה"ש ה, טז] זהו יופיאל שמייפה לכל הנבראים מאחדות השוה." אחד מן הניסוחים הראשונים לשם ספירת תפארת ניכר בפירוש עשר ספירות המחזיק עדיין בבירור השם ולא רק ביישומו כסמל תיאוסופי נטול ביאור במסגרת הקוד הקבלי, בדברי §12, סוד ויסוד הקדמוני המובאים לעיל, הע' 233: "הספּירה הששִׁית **תפאֹרת** היא ספירה נותנת כח פאר לכל הספירות וכלן מתפארין בה והיא תכשיט לכלם וכלם משתוים בה והיא השואת הכל" וכו'.

[240] §1א, עיון הארוך, מהד' ורמן, עמ' 65: "ויסוד הכל רצון אחד שהוא אור המופלא אשר שם לו דרך אחד להשוות בינינו [כנראה צ"ל בִּנְיָנו] בכל אחד ואחד"; וכן בניסוח מקביל שם, עמ' 67, שם גם: "וכל זה כדי לגלות השואתו שהוא שוה בכל צד ומעלה ומטה ופנים ואחור שהם בסתר ובגלוי". לשני הניסוחים הראשונים, השייכים גם לפירוש הספירה הראשונה הנקראת 'תאוה', ראו גם קלוש, *Two Texts*, עמ' 60-61; ולהלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 93. ההשוואה המרחבית השקולה "בכל צד" החוזרת בניסוחים שונים בספרות זו שייכת לתכונת העילוי המיושרת ללא הטיה, אודותיה ראו להלן, הע' 430. ב'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה לורנציאנה II 41, 206ב, מיוחסת "השואת העלוי" לצד המתרבה מן השכל ועולה עד החכמה.

[241] §20, תפלת היחוד המיוחסת לרבן גמליאל, ורשה 9, קעב ע"ב; לקוטים מרב האי גאון, ווארשא תקנ"ח, לח ע"א-ע"ב; ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ' 11-12: "...ועומדות בשוקי האדם ורגלי האדם כאדם ועליו נאמר [יח' א, כז] וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה דומין זה לזה וממראה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה [שם] אין דומין זה לזה. כלומר ההשויות מה' ספירות העליונות אין השוואתם ׀ כהשוואת הספירות החמש ׀ התחתונות וכלם כאחד נקראים גוף השכינה". השוו ענין השוואת הרגליים וכיוונן במסכתות ברכות בירושלמי ובבבלי, המופיע אצל ילון, פרקי לשון, עמ' 214, 216.

[242] §3, מדרש שמעון הצדיק, בפירוש 'כח קיום': "והוא מיסד כל יסוד «כדי» להוציא כל מפעל מן הכח אל הפועל עד השואת האחדות השוה מכל צד בשלשה דברים" המפורטים ככח העלה, כח מפעל וכח ההויה. §10* 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה

מסקירה זו מתברר מעמדם החדש והמקורי של מושגי ההשוואה בספרות העיון לעומת מקורותיהם האפשריים או מערכות החשיבה הקבליות המקבילות בנות זמנן, ומתוכה ניתן לברר עוד את הרעיונות הקיצוניים הבאים, בהחלת ההשוואה על כל אחת מן הספירות יחד עם החזקת אחדותן כקיבוץ אחד וכגוף אחד. ההשוואה כללית ופרטית זו מתקיימת בכח ההקבלה, השיקול והאיזון שבין המאציל או הנאצל הראשון לבין כללות המערכת,[243] אך יש שהיא מורחבת להקבלה ולהתאמה שבין הנבראים התחתונים שמחוץ למערכת ובין המצב הקדמון והראשוני של השיווי:[244] "ושם אחֹד [דב' ו, ד] רומז לי"ג, להורות איך היו כלם שוין בהשואת קבלת עול מלכות שמים ושלימות קבלת האחדות השלימה בלב שלם". לדעתי, מקור האיזון, העִימוּת וההקבלה שבלשון "השיווי האמיתי" באה מן התרגום הקדום לפירושו של רס"ג (למשנת ס"י א, ג, "חמש כנגד חמש", תוך הרחבתה לנבראים) הנערך בידי ר' משה בן יוסף הדיין כנראה בתחילת המאה הי"ג בפרובאנס, שהשפעתו על קליטת רעיונותיו של סעדיה ניכרת גם ברעיונות יסודיים אחרים במה"ח ובספרות העיון.[245]

עם הרחבות אלה למושגי ההשוואה ניתן להכיר באפשרות החלתו של העקרון הראשוני הייחודי גם בכל פרט מן הנאצלים כאחת ההוראות המיוחדות לחשיבה המעגלית, המציבה את תכונת הראשוניות או תכונת האחד המקורי, המאוזן והשווה, כתכונתו הפנימית של כל נאצל באופן המאפשר לשמר את גיוונו של הנאצל בתוך החזקת הכלל שבדמות ובשיעור קומה, כהוראת 'סוד ידיעת המציאות':[246] "עיקר שיעור הוא שיתחכם האדם בכל כח וכח הראשונות והאחרונות כיצד נמשכין אלו מאלו וכמה כחות מתפשטין מהן כדי שידע לשער כל כח וכח ולצרוף | ולחשוב ולתקן אותם אחדים ת"ל [=תלמוד לומר] | להביא כולן באחדות השוה·". תיקונו של כל נאצל כ"אחדִי" מורה על אחיזת תכונת ה'אחד' בנבדלותו בתוך המרובה. הוראה זו מתוך עשירית ההוראות (המתאימה גם לאחזקתה של העשיריה התיאוסופית) מיושמת באותו חבור ביחס למבנה התיאוסופי המרובע של שם האל, בתוך התאמתו לעקרון ההעגלה הכול והפרטי כאחת:[247] "טעם אחר חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ [יח' א, ט] ד' אותיות של שם שכולן משתוות באחדות השוה הנקרא היכל הקדש וזה ההיכל הוא עגול הכחות הקבועים במציאותו".

גינצבורג 361, 126א, בפירוש הנוסף לנתיב ה', ביחס למלכות, בינה וכתר הכוללות את יתר הספירות "ולכן כל א' מאלו הג' מעלות נקרא אחדות השוה".

243 §12, סוד ויסוד הקדמוני, בביאור כח קיום כאחד מחלקי הכתר, פירנצה, לורנציאנה, II 41, 207א:"[החלק] השני נקרא קיום מזומן לקיים כל הנבראים מתוך האחדות שכל הספירות נקראים אחדות השוה המתמצע באמצעות השמֿים העליוֹנים, וזה החלק הנקרא חלק הקיום הוא מתצחצח ומשפיע שפע קיומו בכל הספירות כדי להשוו[תם] בהשואת קיומו, כי כל הספירות נקראות גוף אחד ועניין אחד ושרש אחד, כלומר שהם מזומנות בהשואה אחת כמו הגוף וענין אחד בלי קצוץ ופירוד ושרש אחד".

244 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי ס' 44516=44763, [64]א. וראו המובאה בהקשרה להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 92. וכן §14, פירוש שם בן ד' אותיות, מינכן, בווריה 24, 206א: "י"ב גבולי אלכסון שהם כל העולם בהשואת האחדות".

245 להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 179. ניתן גם לשער שחרוזו של ינייי, 'השווה ומשווה קטון לגדול', מתוך הפיוט המיוחס לשמו, 'האוחז ביד מדת משפט', פיוטי ינייי, מהד' זולאי, עמ' שלח, נתקבל בהוראת השיווי שבין תחתונים ועליונים, אף שבמקורו הוא מכוון לשיפוט בין מדות המוסר המנוגדות, כפי שנזכר גם אצל גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 145 והע' 14. פיוט זה נתפרש בידי ר' נחמיה בן שלמה. איש חסידות אשכנז. תיבת 'שוה' מתפרשת בידיו לענין איזונם האופקי של קפציאל ורפאל על דרך הגימטריה. ראו אידל, 'פירושיו של ר' נחמיה', עמ' 177, 182, להזכירנו את המרחק והפער שבין אשכנז לקבלה.

246 §5, ירושלים, שוקן 15744, 16ב; המובאה נקטעת בסוף העתקת החבור בכ"י פריס 843, 21ב; מינכן 83, 169א-ב. וראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 66; ולעיל, ליד הע' 42. הוראת ה'שיעור' (מתוך השלשה מדה, שעור ומתכונת הגוף) מופיעה בהוראת ההשוואה גם בספר היחוד האמתי: "להשוות ייחודו בכל אחד ואחד זהו השיעור", הנזכרת להלן, ליד הע' 601. לשון ספר היחוד האמתי מקבילה ברובה כאן לנאמר בספר העיון הארוך המובא לעיל, הע' 240.

247 §5, שם. עוד להוראת "הכל בעגול" ראו בראש דיוננו במה"ח §17, פ"ב ח"ב.

החזקת הקצוות הקיצונית המאוזנת המתקיימת בתוך שיקול ועימות הכחות המנוגדים על עָמדם מבלי ביטולם הניכרת בהשוואה כהאחדה, כהחזקת האיחוד והקיבוץ השלם של כללות מערכת הנאצלים הנתפשת כאחד עם השמירה על ייחודיותם של הפרטים, המתקיימת בכל שלבי ההאצלה כדרך שהיא מתקיימת במופשט, מחזיקה באחדות הדו-פנית וממילא גם בהתהפכותן של המדות המיוחדות כדרכן של ה׳תמורות׳, שאל בירורן נשוב בדיוננו בסעיף 8.

בתוך מושגי ההשוואה שבדרך ההשתוות יש לכלול גם את מושגי ההשתנות וההתפכות, הנאמרים גם לענין איחודם וחיבורם המאוזן של כחות נאצלים בדרגה אחת מורכבת. על הרכבתם של כחות האויר, הרוח והקול במונחי ׳דבר׳ ו׳רוח הקדש׳, בלשון ובשפה כמו גם במטאפיסיקה בהקבלתם למסבב, הסובב והנצב, מצביע ׳סוד ידיעת המציאות׳ בפירושו לס״י א, ט:[248] ״ולזה האויר הוא הנקרא דבר מפני שבו משתנין שלשה ונעשו כח אחד ועל כן נקראו אלו השלשה רוח הקדש·״ הגרסה ״משתנין״ במקום הנוסח הנוח והמיושב ״משתוין״ אינה מקרית וחוזרת בחיבור זה באופן עקבי לתיאור הבחינה המקיימת בתוכה השתוות והתהפכות כאחד, בהיותה ראשונה ואחרונה לאצילות, כגון בתיאור האויר הקדמון ויסוד העפר הרביעי, שבו ״(ו)משתנין״ כל ד׳ היסודות והוא מצוי בהם;[249] או בראשה, בגחלת שאליה שב הרוח והעיקר לצורך הריבוי, אזי כלולים בה ד׳ כחות, חשמל, ערפל, אויר ורוח, ״ומשתנין אלו הד׳ במקום אחד״ (שם); או בצפון הנדרש מלשון צפון:[250] ״מפני שהם משתנים[!] באחדות השוה נקראים אחות״, בפירוש יח׳ א, ט, ״חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ״, המיושם לד׳ פני החיות ככחות נאצלים לפי הפסוק הבא, לעומת השתוותם של ״ד׳ אותיות של שם שכולן משתוות באחדות השוה הנקרא היכל הקדש״.

ב׳פירוש ל״ב נתיבות׳ § 8 מצויות זו לצד זו הגרסאות בדבר הוד והדר בחשמל ״ונמצאים משתוים כאחד ונעשים כאחד״,[251] גרסה שיש בה כפילות וחזרה על אותו ענין, או ״משתנים כאחד״,[252] גרסה המשמרת את ההריסה וההתאחדות זו עם זו, ומתאימה גם להמשך תיאורו של כח החשמל ״שהוא צורה משתנית מעצמה מתהפך בדמות זכר ונקבה, לא זכר ממש ולא נקבה ממש״.

נוסח הפנים במהד׳ עיון סטנדרט גורס ״כי מל של חשמל הם ע׳ ומשתוים עם ע׳ של ערפל״, ענין הבא לציין את היותם של יסודות המים והאש (בהתאמה) אחוזים זה כנגד זה,[253] לעומת גרסת כ״י גינצבורג 333, הגורס אחדות הפכים זו בלשון ׳השתנות׳. ההשתנות שייכת לענין האותיות ההפוכות, יחד עם השואתם והכנתם, בחלק מכתבי היד של ׳סוד ויסוד הקדמוני׳, ״כי כך אמרו שכ״ב אותיות והשואתם והכנתם ואותיות הפוכות משתנות בהם״, בעוד שנוסחים אחרים כופלים את השוואתם והשתוותם, ״ואותיות הפוכות המשתוות בם״, ולכן הוא נוסח נוח פחות. הניסוח הדיאלקטי של השתנות צורך השתוות, המתאים גם לדיון בהשתנות הצורה אצל ריס״נ ובמה״ח, מופיע גם אצל ר׳ עזריאל:[254] ״מיד היו ראויים להשתנות ולהתחדש כדי להשוות מדותיהם״, אמנם לא ביחס לאצילות הראשונה.

---

248 §5, פריס 843, 20ב; מינכן 83, 167א; ירושלים, שוקן 15744, 15ב. עיינו המובאה בהקשרה להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 189, ובתחילת נספח ו' ושם עוד להשתוות ולהשתנות.

249 פריס 843, 20א. ראו להלן, הע' 629.

250 פריס 843, 21ב. צפון על דרך צפון: דרך הפירוש בקירוב למצוי בפס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 5. ראו המקבילות בראש נספח ג'.

251 §8, בכ"י ירושלים 488, ירושלים פרטי ס' 44516, במהד' קלוש ובדפוס ספרי קבלת הגאונים.

252 בכ"י פירצנה לורנציאנה II 18, ובוטיקן 291.

253 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 93-94.

254 אגרת לבורגוש, הנדפסת אצל שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 235. ראו גם תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסו, והמובאה שם, עמ' קסח מס' 28. להשוואת פס"י לריס"נ ומה"ח בענין 'שינוי' הצורה והבריאה ראו להלן, ליד הע' 324 ואילך; פ"ג ח"ב, הע' 38.

תוכנו של מה״ח 2§ מורכב ממונחים ייחודיים ללשון מה״ח וממונחים משותפים המתפרשים בדרך ייחודית בספר, המגבשת באופן אחיד גם משמעויות קרובות או זהות למונח מסוים הנמצאות בחבורים סמוכים או רחוקים. חמשת אופני הפעולה הלשונית מייצגים מהלכים טכניים או עקרוניים (במקרים שלא נתבארו יותר מאשר ״כלל״ בספר עצמו) המכוונים לפרישה ולהאחדה של המבע הלשוני ובפרט שם בן ד׳ אותיות, לכינון ולקביעה מראש של המהלך היוצר שאינו יוצא לידי שרירותיות, ביישור, בחבור, בהמשכה, בריכוז הנקודתי או בסכום הכללי, השייכים כולם לקשירת ראש וסוף. פרישתן של שלוש תבניות תיאוסופיות בסעיף 2§, המחומשת, המרובעת ותבנית הי״ג, חוזרות כולן לענין האחד ומכאן מתאפשרת פרישתן בריבויין בהליכי הַאֲחָדָה שאינם מסתכנים ביציאה מכלל אחדות. האחדה זו מתבצעת בכל אחד מן המושגים הטכניים לכשעצמו בכל אחד מארבעת שלביו של הסעיף, אך גם במהלך הכולל של הסעיף, הפותח בפרישת החמישיה והארבעה עד מרכזו במלת ״המיוחד״, המצביעה הן על קשירתו של המבנה הפרוש המרובע בענפים אל שרשו הנסתר באותיות התנועה שאינן באות לידי ייצוג בכתב, הן על המורכבות הפנימית המאוחדת של כפילות המקורות הראשונית (כפי שיתבאר עוד בהמשך). האחדה זו של סוף וראש מתגברת עוד כלפי ראשה בתנועת ההתגברות השמורה לראש המערכת של י״ג זוגות הנגודים או ״שרשה״ כפי הוספת ס׳ העיון, בשלב הרביעי של אותו סעיף.

מונחים משותפים או שגורים יותר מתפרשים שוב בדרך ייחודית בסעיף 6 במה״ח לצד מונחים ייחודיים ומקוריים בלשונו. סעיף זה מייצג את דרך החשיבה המיוחדת למה״ח, המשתיתה את העקרון הראשון כנבדל לעומת האצלותיו ועם זאת נקשר בהן דווקא מתוך הרחקה והכרת השינוי שבריבוי. ייחודיותו של עקרון מְאחד זה ניכרת לעומת הליכי האיחוד והקשירה הישירה הבאים בפירושי ריס״נ ור׳ עזריאל למונחים המשותפים בס״י: פירושיהם באים להעמיד את ה״עיקר״ כקו האמצעי או גזע המערכת הנמשך לכל אורכה, בו יכולים להקשר הענפים המרוחקים והשונים בצורתם ובאופים מן השרש, או קשירתן הליניארית הישירה של השלהביות השונות לגחלת (ציור השייך כבר בס״י הן לאונטולוגיה [ס״י א, ז/6§] הן ללשון [ב, ג/17§]). ההפרדה והריחוק הבאים במרכזו של מה״ח 6§ מייצגים את דרך השיבה או ההחזרה אל תשתית העיקר, המזוהה כגחלת, הקדומה להתהוות, המאחדת בינו ובין הגיוון שבשלהביות בתוך פרישתם של ארבעת השלבים העיוניים: השיבה המיסטית מחזירה לעקרון הראשון את הדינאמיות שבו והופכת אותו ליסודִי המשותף לתנועות שונות, עד שייסוד זה קובע את הפשטתו כתכונה המאפשרת רצפים שונים; פירודן של השלהביות עומד כמינוח יחודי למה״ח לעומת צירופן בפירוש ריס״נ; ריחוקן מאפשר את השמירה על אופיָן הייחודי של השכבות השונות שבתמונה המאוחדת: הענפים לעומת השרש או השלהביות לעומת הגחלת, מבלי הצורך לקשור או לסמן את הנביעה הישירה של ההאצלות בנקודות יציאתן מן הגזע, או במבע לשוני רציף החוזר אל נקודת מוצא יחידה, אלא בהאחדה כללית המסתמנת מתוך השיכוב והבניה של חוליות או נדבכים זה על זה; אופן ההַבניה המאחד יוצא אל חיזוקו של ה״דבר״ הסופי בדרך של ריבוי האור וההתגברות הראשונית ובדרך של ההפרדה בהגיה הלשונית ובביטוי המחוזק בתוך הבירור וההבהרה של המערכת המאוחדת:

§6 ועתה נשוב אל העיקר הראשון שהוא קדמון בתנועתו / וממנו מתפשטין השלהביות הנפרדות / שהם רחוקות מן התנועות / כדי שיתברר הדבר

מערכת חשיבה יחודית זו מכונה ״מעגלית״ משום שהיא נבנית על יסוד משנת ס״י א, ז/ §6:[255] ״עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת״. תבנית המעגל התשתיתית שבגחלת, המשורטטת בתבנית הבינארית לפיה כל נקודה סופית קבועה בנקודת התחלתה ולהיפך, מורחבת כאן לקשירת הניצב הליניארי באותו אופן שבו נקשר המעגל בפנימיותו.

״עיקר״ כשרש ותשתית בספרות העיון לעומת זיהויו כגזע ואמצע אצל ריס״נ ור׳ עזריאל

״העיקר״ מהווה במה״ח את התשתית הנסתרת, הקדומה, העליונה ביחס לאצילות והקבועה, ומזוהה עם האויר והכלל (§30, 33),[256] הגחלת ״והאחד עיקר יוֹד״ (§9),[257] הגה אָ׳ (§47), האור הקדמון (§34) והאויר הקדמון (§38)[258] שהוא גם מקום ״מציאותו״ של החשך הקדמון (§50), והוא המופיע בלשון מקבילה וזהה למה״ח § 6, ״העיקר הראשון שהוא קדמון בתנועתו״ ב׳סוד ידיעת המציאות׳:[259] ״האויר הוא הכח הראשון שהוא קדמון בתנועתו״. מבחינה זו מקביל ה׳עיקר׳ לזיהויו - במינוח אחר - כרוח העליון בדיונו של ר׳ עזריאל ב׳סוד הקרבן׳:[260] ״וכן בהתקרבו כל חלקיו חוזרים לעיקר אחד והוא הרוח הדק שהנשמה נהנית ממנו בהתקרבו ובהדבקו בה כאילו הם דבר אחד״. המונח ״הרוח הדק״ מוצאו מדברי ריס״נ, המייחס את ״הרוח העליון הדק״ לאויר שאינו נתפש.[261]

ברוב הדיונים המופיעים אצל ריס״נ ותלמידיו הידועים בשמותיהם, מציין ׳עיקר׳ את המדה שבה מתקיים המיצוע במרכז המערכת, ומכאן זיהויו עם הגזע כמרכז מערכת הנפרדים, לעומת ה״שורש״ הממצע במערכת האחדותית העליונה.[262]

---

255 נוסח D, מהד' היימן, עמ' 74. נוסחים אחרים שם מחליפים "עשר ספירות בלי מה" בבטוי "ומידתן עשר שאין להן סוף", ונוסח C משמיט תיבת "קשורה".

256 ייתכן שבזיהויו ככלל, "והכלל הוא (ה)עיקר הכל" כאן, ניתן למצוא מקבילה בדברי ר' יצחק סגי נהור באגרתו לר' יונה ולרמב"ן, הנדפסת בידי ג' שלום, 'תעודה חדשה', מחקרי קבלה (א), עמ' 10: "בי נשבעתי נאם יי' [בר' כב, מז] פי' בדברים המיוחדים בי. ע"כ עיקר כלל הדברים מכאן ואילך פרט תולדותיהם עד מלאת עשר...", אולי מתוך זיהויו של הכלל עם המוצא והמקור (השייך כאן לענין י"ב מקורות החכמה הנתסרים בספירת כתר, בהוראה השואבת מדברי הראב"ד כפי שהובאו ונדונו בידי שלום, *Origins*, עמ' 219) לעומת התולדות כפרטים. אחדות הפרטים בכללים והכללים בפרטים נשמרת במה"ח, §20.

257 ההקבלה לכגחלת על פי מבנה הסעיף, הפותח ב"בירור ד' אותיות שהם כגחלת קשורה בשלהבת" ומסיים בזיהויו של "עיקר יו"ד" עם האחד. מכאן ה"עיקר" כתשתית או "הקרקע הקדמונית" אותה מונה ג' שלום בין שלושת המובנים של המונח "עיקר", 'The Concept of Kavvanah', עמ' 179 הע' 67, יחד עם מובני "עקרון" ו"שורש". אפשר שגם ר' אלעזר מוורמס משתמש ב'עיקר' לציון הוויה אונטולוגית ראשונית שאין לה אותה ממשות בבחינותיה הנבראות, "לפי שעקר הכבוד מתראה למעלה", ראו אברמס, 'סוד כל הסודות', עמ' 71.

258 §38, לפי כ"י ליידן. נוסח כ"י ירושלים: האור. ראו להלן, הע' 558.

259 §5, פריס 843, 20ב.

260 וטיקן 211, 10ב, הנדפס אצל אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 122.

261 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 11, וראו גם אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 123-124.

262 אידל, 'פירושים לסוד העריות', לאורך המאמר. השוו פדיה, השם והמקדש, עמ' 80 הע' 37, עמ' 86-87. עוד יש לשקול, בנוסף לדיון המוצע כאן, את מקורו של המושג 'שורש' ובעיקר 'שורש השרשים' שב-§16, תשובת רב האי, כמציין את המצאות האורות בספירה הראשונה, בעקבות זיהויו כחומר הקדמון או כרצון (והיסוד) במסורת הפסאודו-אמפדוקלית ואצל ר' יצחק הישראלי. ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 58-59; אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli*, עמ' 164; פנטון, 'Traces of Moshe Ibn Ezra's', עמ' 54-55; רוזנברג, 'אונטולוגיה ניאופלטונית', עמ' 357-359, המציע, בשונה מן המחקרים הנזכרים, 'שורש' כ'סוג' בעקבות המינוח הפילוסופי. וכמו כן הופעת ה"עיקר" בהקשרי האור והלהבה כזהה עם הגחלת במסורת הסוד האשכנזי: "כל להבה אורה יפה בעיקר האורה ובעיקר הלהבה, כי אור מתמעט והולך מעיקר ראשיתו ועד סופו. לכך המלאכי' הנוראי' מאד מעל המלאכי' הפחותים מהם הודלק נר רוחם קרוב לראשית עיקר האור ההוא", פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 433 הע' 40 והפניותיה למקור המובאה שם. והציור קרוב לתיאור האצילות כהדלקת נר מנר, אף שכאן מופיעה בבירור תפיסת ההאצלה הניאופלטונית המתמעטת והולכת ממקורה כלפי הריבוי, בשונה מתפיסת ההאצלה

מצד אחר עומד ה״עיקר״ כתחִלה בשימושו של ר׳ עזריאל ב״עיקר שוה״, וכראשית המצויה מחוץ למערכת הנאצלים הריהו, לפי שיטת המקובלים, גם מצוי בתוכה, באמצעה ובשלבי גילוייה השונים, כראשית הנסתרת, ומבחינה זו עשוי גם להורות על שרייתה של הרוח העליונה בנאצלים.[263] במה״ח כאן זהה תחום הראשית עם קדמות התנועה, כפי קדמוניותו של שם אהו״י (§ 74), אותיות התנועה החבויות בעיצורים המצויות כתשתית נסתרת וכמוצָאוֹת למערכת המרובעת של שמות האל כמו גם בתוך ביטויו של כל הגה.[264]

בכתבים הקרובים לספר מה״ח מופיע ה״עיקר״ כבחינה הראשיתית שאין בה בחינה וחקר, בשונה מן השימוש במושג זה אצל תלמידי ריס״נ בגירונה. בהתאם לדיונים המבוארים כאן כחותרים להתבוננות בהתחלות מורכבות לעומת דיונים פילוסופיים בהתחלה המניחים את האחד הפשוט, עשוי המונח ״העיקר הראשון״ לרמז לסדרה של עיקרים או התחלות וראשיות, אך רצף ״עיקרים״ אינו מצוי במה״ח. ראשוניותו של ה״עיקר״ אפשר לייחסה לקדימות אונטולוגית וזמנית,[265] ואף שהוא ״עיקר״ אחד, הריהו גם מצע, גחלת, אויר אור וחושך קדמונים, ובכך מהווה תשתית המאפשרת את הכלתו בכח של הריבוי.

״השלהביות הנפרדות״ במה״ח ו״דבר הנפרד״ אצל ריס״נ

בדומה למונח ״עיקר״, אף ״השלהביות הנפרדות״ סמוכות לדברי ר׳ יצחק בפירושו לס״י, אך יותר משיש כאן קבלת דברי המורה, מובע במינוח יחידאי זה הרעיון לפיו מצוי הריבוי שבתוך עולם האלהות לכאורה בלבד בפירוד. ריס״נ משתמש במונח ״נפרד״ הן כמציין את הסִיעוּף שברבוי שבתוך מערכת האלהות, הן את ״עולם הנפרדים״, עולם השכלים הנבדלים המצוי מתחת לעולם הספירות.[266] בהקשר זה עשוי ״הדבר הנפרד״ לסמן את הישים התת-ספירתיים בהיותם מפורדים זה מזה, אך עדיין קשורים או מקיימים זיקה לעולם הספירות האלוהי, ובמקרה מסוים גם את הפרי הניתק מן האילן.[267] לשון ר׳ יצחק החסיד בטעם איסור עריות ״שלא להשיב דבר הנפרד לשרשו והענף לעיקרו״ משמעה בחלקה הראשון איסור השבת הישים שמחוץ למערכת האחדותית של הספירות למקורם ולהבליעם בו ולבטל בכך את ההיראַרכיה הקוסמית, לעומת שבעה הארכיטיפים הראשונים שלגביהם ״הכל כאחד בלי פירוד״, ומשום כך נתאפשר ונתחייב הצורך לקיים איחוד זה מעבר ועל-אף איסור העריות; סיפא הלשון, באיסור שלא להשיב ענף לעיקרו, מורה לשמר את המציאות המסועפת של הענפים כספירות התחתונות ולא להבליעה

המתגברת ומתרבה ממיעוטה כפי שבמה"ח.

263 פדיה, השם והמקדש, עמ' 86-87 / משבר באלוהות, עמ' 36; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 124 הע' 36. ראו גם ההפניות שאצל תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסו; וראו למשל בפירושו לשם אהי"ה: "דע שהמהות עקר שוה באחדות גמורה", הנדפס אצל שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231.

264 כך גם בזהוי שם אהו"י כ"עיקר שמו של הקב"ה" שר' משה קורדובירו יוצא כנגדו בעקבות זיהויו של שם זה כ"עזקתא דארעא" בספר העיון כפי גרסתו הנדפסת בשבוש (פרדס רמונים, שער פרטי השמות, פ"ג, קראקא שנ"ב, קיט ט"ג) כפי שמובא אצל פדיה, השם והמקדש, עמ' 99 הע' 118. רמ"ק רואה בזאת אמנם אנטינומיזם, ששם זה אינו מן התורה ואינו יכול לעלות על שאר שמות הקודש. אך במה"ח ובספר העיון מדובר במערכת חשיבה מעגלית, המציבה את התשתית והעיקר כנסתר המצוי גם בכל ההאצלות והנבראים (רעיון המתחזק מציורה של טבעת הארץ עליה חקוק שם אהו"י, אך כנראה יש לגרוס שם אה"ו כפי שהדפיס ורמן, מהד' עיון סטנדרט, *The Books of Contemplation*, עמ' 91), ולא בהיראַרכיה ליניארית המציבה את הקדמון כנעלה על יתר השמות. ראו הסתייגותנו מתיאור מה"ח והספרים הקרובים אליו כאנטינומיות, לעיל, ליד הע' 220 ולהלן, בסוף פ"ב ח"ב, ליד הע' 165.

265 ראו גם להלן, פ"ב ח"ב, הע' 137, לתואר 'קדמון'.

266 שלום, 'התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים', עמ' 419, ובהמשך הנדפס ב'תוצאה מיוחדת' של סדרת מאמריו זו, עמ' 62-63; סנדור, *The Emergence*, עמ' 120-125; אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 105, 107, 112-116, ולאורך המאמר.

267 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 9, 10, 13-14, 18.

במרכז המערכת, תפארת או הקו האמצעי.[268] עם זאת, במקום אחר אומר ר׳ יצחק:[269]

סוֹפָן בתחִלתן [ס״י א, ז/6§] מעין המתפשט כל מה שמתפשט הכל מן המקור ואם המקור פוסק הכל פוסק; ומפני שבכל עת הם מתפשטים תחלה אין לה סוף, לכך אמר ׳סופן בתחלתן׳ שהרבה חוטין הם נמשכים מן הגחלת שהיא אחת שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא ע״י דבר אחר בלבד, כי כל הדברים וכל המדות שהם נראות שהם נפרדות אין בהם פירוד שהכל אחד, כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל במלת ׳יחיד׳.

״הדברים״ ו״המדות״ מציינים ישים בתוך עולם האלהות, שהפירוד והריבוי שבו הם עשויים להיראות או להתפש אינו אלא לכאורה. המונח ״דיסקרטי״, במובן המתמטי של מספרים שלמים (ראשוניים) שאינם רציפים, היוצרים סדרה של איברים חלוקים זה מזה[270] עשוי לסייע להבנתנו את המונח ״נפרד״ בהקשרו המיוחד והמאוחד כאן. השלהביות, שלא כפירות האילן, אינן יכולות להנתק ממקורן בגחלת וממקומן במערכת האלוהית, ריבוין הוא כריבוי הנתיבות ש״הן כעין חוטי השלהביות שהם נתיבות לגחלים״, ועל ידיהן ובאמצעותן ״אדם רואה הגחלת״[271] בדומה ל״מחִלות״ המצויות בתוך ״העיקר״, היינו באמצעות הגזע, ספי׳ תפארת.[272] בנוסף, ריס״נ מפרש כאן את ס״י א, ז/ 6 §, שאין ״סופן״ אלא קצה המערכת של עשר ספירות בלימה הנעוץ בתחלתן.[273]

דברי ריס״נ מדגישים את הצורך בעמידתן של השלהביות ״ע״י דבר אחר בלבד״, בגחלת שאין לאחד את הופעתה עם השלהביות, ו״אדון יחיד״ (ס״י א, ה) שיש להחשיבו כ׳אחר׳[274] בהיותו ״עד למעלה בכל״, נמשך עַד עֲדֵי עַד באין חקר וגבול כלפי מעלה, ויחד עם זאת ״יחִיד שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו״.[275] באותו אופן ומודוס אין ההתחלה, המעין, הגחלת או הראשית הזמנית מתקיימים באחרותם הבלעדית אלא מתפשטים בכל עת מן ה״תחלה״, נקודת הראשית.

צירוף כחבור ויצירת השיכוב אצל ריס״נ; ציפוי וצפייה; שיכוב ופירוד כהבהרה במה״ח

בפירוש ריס״נ ובמה״ח מהווה ציור השלהביות או חוטי השלהביות ציור אונטולוגי לכשעצמו, ולא רק דימוי לדבר אחר, אך הוא מקביל ומאוחד עם הענין הלשוני שבתנועה, הניכר בצירופי האותיות. ריס״נ מסווג את הצירוף כחיצוני לעומת ההמרה והשיקול. עבורו, זיווג וחיבור בלשון ׳צרפן׳ מעידה על הצטרפותם של בדי האילן ״זה על זה וזה לפנים מזה״, עם ש׳פנימיותו׳ של הצירוף ענין זיווג, ושייך

---

268 אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 100 ולאורך המאמר.

269 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 6, וראו אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 113-114. בנוסח הנדפס, ספר יצירה, ירושלים תשס"ו, עמ' ז: "כן כל הדברים וכל המדות".

270 למשמעות של תפיסת הלשון על מרכיביה הדיסקרטיים ראו אידל, 'Reification of Language', עמ' 44, וכאן בהמשך.

271 להדגשת אפשרות ראיית הגחלת, שאינה בחינת סוד חתום מכלל השגה על אף היעלמותה והיותה נסתרת, ראו אידל, 'פירושים לסוד העריות', 107-108.

272 ראו גם סנדור, *The Emergence*, עמ' 305-306, 311. דמיונן של הספירות לשלהביות נרשם גם בין המינוחים אשר שואל ר' שם טוב בן שם טוב מספרות חוג ספרי העיון ומה"ח, כפי שהדפיס שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון', עמ' 404 מכ"י ירושלים 404, 37א.

273 לדיון בריבוי הנראה כנפרד והאחדות המהותית של הספירות בדברי ריס"נ ובמקורותיו הפילוסופיים ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 300-304. ר' יהודה בן ברזילי מפרש "כשלהבת" במשנה זו באופן אחר, לענין רצוא ושוב על פי בבלי, חגיגה, יג ע"ב, פס"י לברצלוני, עמ' 161-162.

274 ובלשון עמנואל לוינס ובעקבותיו ז'אן-לוק מריון, 'אחרת מן הישות', לעיל, מבוא, הע' 177 ולידה. לניתוח המובאות מר' יעקב הנזיר אודות 'אדון יחיד' כמקביל לספירת כתר ראו אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', עמ' 274-275.

275 פס"י, סנדור, עמ' 55-56. ציור מעין זה נתפתח כציור החולם המתעלה באופן מתמיד ומקיים את הריבוי בהיותו 'ברית מלח עולם' (במ' יח, יט), בפירושי רמב"ן וברית מנוחה לפסוק זה, ראו עבודתי, 'שלום שאין בו הפסק', ליד הע' 65.

לדיונו בענין סדר יצירת דורות הראשונים:[276]

צרפן [ס"י ב, ב/19§] – זווגן[277] פעמים רבות. ושנה הלשון לומר שקלן וצרפן ששניהם ענין זווג כפי פנימיותם כענין רשימה שהיא פנימית מחקיקה וחקיקה היא פנימית מן החציבה. וכן השקול פנימי מן ההמרה וההמרה מן הצרוף; כענין השלהביות, כי כל עוד שהן מתפרדות אין יכולת לעשות מעשה עד שיתחברו כלם בגחלת. וכן באילן אין הבדים חזקים כל אחת ואחת אלא בהצטרפם זה על זה וזה לפנים מזה. והצרוף עצמו שהזכיר הוא אומר על כל מה שהזכיר שאין דבר מתחבר מבלי צרוף כי רצה לדבר דבריו במדרגות וסדר תחלה כי בתחלה עשה אנשים ואחר כך נשים.

ציור היערמותם של בדי האילן זה על גבי זה כהצטרפות מורה על קישור וחיבור הנפרדים, שאינו משנה את מהותם או עצמיותם של המתחברים, בעוד שצירוף כזיקוק וכהתכה שייך לפעולה ראשונית המעבירה את המצורפים מאיכותם הקודמת. עם זאת, השוואתו של ריס"נ בפירושו לס"י בין צירוף ושיקול (הנאמרת לענין השיקול כאיזונן של המידות והצירוף כהשבתם של המאוזנים אל מקום האחדות)[278] "ששניהם ענין זווג כפי פנימיותם" השפיעה כנראה גם על הנאמר במה"ח, § 30, המחליף לשון "משקל" במקום "צרוף" בין התהליכים הנמנים שם, ברשימה המורכבת, בין היתר, מחמשת התהליכים המופיעים ב-§ 2.

ענין הצירוף שייך כאן להסבר "הנפרדים" כישים הנפעלים ומושפעים שמחוץ לעולם האלהות העליון, ובהקשרו מדובר בזיווגים הניכרים בסדר הדורות לאחר שבעה הראשונים השייכים לתחום שלא חל בו איסור העריות. אך בניגוד לנפרדים, אין השלהביות יכולות לפעול במנותק ממקורן ובמנותק זו מזו. הצירוף, השייך כאן גם לענין צירוף האותיות, החיצוני בסדרת התהליכים הנמשכת מן הרשימה ועד הצירוף, מתואר כהוספת חוזק למבנה המתקבל מהעמדת אות אחת ליד אחרת, תהליך חיצוני לעומת ההמרה שמשמעה חילוף אות באות או חילוף סדרן של אותיות בתיבה. צירוף זה, כחוזק האילן המתקבל מריבוי השכבות של נופיו מתאים לסכימת ההתקבלות וההתעלות של ריס"נ,[279] המדבר ב"צפייתן" שבס"י כעריכת שכבות זו על גבי זו:[280] "צפיֿיתן [ס"י א, ו/8§] הצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר כענין שנאמר [חב' ב, א] וַאֲצַפֶּה לִרְאוֹת, שהיה הדיבור נראה אליו.[281] והצפייה היא שכל סבה וסבה מתקבלת מסבה עליונה ממנה, כי מדה שואבת ממדה". דבריו באים בעקבות הפירוש האנונימי המובא אצל הברצלוני, המבארים את קישורן של הצפיה והציפוי:[282] "פיר' צפייתן מראיתן שנא' יִצֶף ה' בֵּינִי ובינך [בר'

---

276 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 9-8; סנדור, פס"י, עמ' 94-96; אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 113-114

277 לפי ברצלוני, פס"י, עמ' 215-216; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 95.

278 ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 282-283. משמעות שונה למושג 'משקל' מופיעה אצל חסידי אשכנז ובעקבותיהם אצל ר' אברהם אבולעפיה, כ"תמורה של מלה במלה אחרת השווה לה בגימטריא ובמספר האותיות", ראו אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה', עמ' 483 והע' 67.

279 ה"התקבלות" עומדת בשיטתו של ר' יצחק לעומת ה"התעלות", ומסבירה את דרך הרצוא הניאופלטונית באופיה. פדיה, משבר באלוהות, הע' 50 עמ' 62, הע' 69 עמ' 72, עמ' 90; סנדור, *The Emergence*, עמ' 252-253, 260, ושם, פס"י, עמ' 25. גם ר' עזריאל מכיר תורה זו ומיישמה בפס"י, א ו, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנה: "צפייה שזו צופה בזו כדי לקבל דברו".

280 פס"י לריס"נ, מהד' שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 5.

281 לפי ההמשך: "וַאֲצַפֶּה לִרְאוֹת מַה יְדַבֶּר בִּי" וגו'. על רישא דקרא ראו להלן, ליד הע' 580.

282 פס"י, עמ' 163. ראו סנדור, חלק ב, פס"י, עמ' 57-58, והנ"ל, חלק א, *The Emergence*, עמ' 122, 178-180. 'יִצֶף' לשון ראייה בפירושי רש"י וראב"ע על אתר מבנין קל, לעומת 'וַיְצַף' מענין צִפּוּי בפִּעל. עוד למקורות התלמודיים והמיסטיים של 'צפיה' כדרישה וכקונטמפלציה ראו ואן אוכלן, 'Tosephta Megillah III, 28', עמ' 87-93.

לא, מט] ויתכן להיות כצפוי הכותל בזהב [לפי שמ׳ לז, כו] שהוא מבהיק כְּמַרְאֵה הַבָּזָק [יח׳ א, יד]״.

מעבר לדיון באיחודן של הצפיה והראיה המשתמע מנבואת חבקוק ופירושה זה, שייכים הצפיה והציפוי לתפיסה המהותית לאפשרות ראיית השלהביות במה״ח § 6. סעיף זה נגש אל העקרון הראשוני ומרחיק ממנו את השלהביות כנפרדות לכאורה מן הגחלת בכדי לאפשר את קיומם הסימולטני של שני המישורים בפנימיות האלהות. שיכוב זה אינו מגביל וחוסם את תחום הראיה לדבר החיצוני, שכבת הציפוי בלבד לעומת התוכן המצופה והנסתר, אלא מהווה תנאי דווקא לראיית המגוון כעומד על גבי שכבת התשתית הנסתרת שממנה הוא צומח ובה קשור באופן מתמיד, אף שהוא מכונה ׳נפרד׳.

ריס״נ מפעיל את סכימת שילובם של הנפרדים לכאורה במקורם בארבע המערכות שאותן הוא מפרש באופן עקבי וברצף סדור זו אחר זו במהלך פירושו:[283] מערכת האותיות-ענפים-שלהביות-גחלת, מערכת האילן ומערכת השמות והתהליכים הלשוניים:[284]

> בשֵּׁם אחָד שרשם בשם אחד, כי האותיות הם הענפים הנראים כמו השלהביות המתנועעות שיש בהם תנועה מחוברים בגחלת, וכמו בדי האילן וענפיו ופארותיו ששרשם באילן, וכן השקול מן החציבה והתמורה מן השקול ומתוך התמורה הצורה. וכל הדברים נעשים צורה וכל הצורות אינם יוצאים אלא בשם אחד כמו הענף היוצא מן השרש. נמצא כשהכל הוא בשרש הוא שם אחד. לכך אומר בסוף ׳שם אחד׳.

ריס״נ מדגיש את שיתופן של השלהביות בתנועת המקור, אף על פי שהן נפרדות לכאורה: ״השלהביות המתנועעות שיש בהם תנועה [משום היותן] מחוברים [כענפים וכאותיות] בגחלת.״ ובתוך כך הוא מורה: ״כי כל עוד שהן [השלהביות] מתפרדות אין יכולת לעשות מעשה עד שיתחברו כלם בגחלת.״ בתוך תמונת הכיסוי והשיכוב של ענף על ענף ולפנים מענף, המעניקה את חוזקו של האילן, דומה שמה״ח חותר לתמונת פירודם של הענפים המוסיפה לבהירות. הדבר מתבאר בהוספת הצרוף בין התנועה והעשיה ברצף שבמה״ח § 8: ״והתנועה צרוף / והצרוף עשיה״. צרוף כחבור וכהצטרפות הישים, עם השלכותיו בצריפה, קושר בין התנועה הראשונית והעשיה הסופית. סעיף § 6 במה״ח נראה חותר, עם זאת, להדגיש דווקא את הפירוד (הבא בתוך הצרוף) בשעה שהוא מצהיר על שיבה אל העיקר.

״בירור״ – הבחנה צורך חיזוק

אפשר להניח שמטרת הפירוד והריחוק מן העיקר היא מסקנתו של סעיף § 6 במה״ח, החותֵם בבִטוי הבא לפתוח ולהפריש תוך חִזוק בתוך מקומו כמסכם: ״**כדי שיתברר הדבר**״. **״בירור״** עשוי להיות כאן הבהרה ובהירות כפי שהוא בלשון פייטנים, עשוי להתקשר לעמידה על בוריו המוצגת כאחד משיאי החקירה להלן, ועשוי גם להיות במשמע פירוד-שלכאורה, סינון, ניפוי או סיווג.[285] כך בפס״י

---

[283] ושמא ניכרת כאן תרומת העריכה של רושמי דבריו?

[284] פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 10. ראו גם פדיה, השם והמקדש, עמ' 75; שלום, 'The Name of God', עמ' 168.

[285] למשמעות 'בירור' כחיזוק וקיום ולשימושה בתרגום, במדרש ובפיוט הארץ-ישראלי הקדום ראו ד' ילון, פרקי לשון, עמ' 86-85; מ' זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', עמ' קעז-קעט. למובן 'בירור' כניפוי וסיווג כפי שמשתקף במינוח הספרות הקרובה למה"ח ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 184-185. פרבר מדגישה את הקשרו של הבירור כניפוי והפרדה ביחס לכחות הרע ולסיגים. הקשר זה ככלל אינו מרכזי בספרות זו ואינו מפותח אלא ברמזים מעטים ומפוזרים, לעומת מעמדם המרכזי של העיונים החיוביים/פוזיטיביסטיים בקבוצת חבורים זו. ב'סוד ידיעת המציאות' נאצלים הסיגים המזוהים כמלאכי חבלה מן "הרוח הנקרא נפעל" (הוא "רוח מרוח" בפירוש ס"י א, י) ומקומם בפאת צפון ושם הם מוגבלים "כדי שלא יתפשטו בעולם

לברצלוני:[286] "ופירוש ברר [ס"י א, יג/15§] [...] כאדם הבורר דבר המשובח או דבר שרצונו בו". בפירוש שם מ"ב מספרות העיון, בפירוש אות בי"ת בשם בטרצת"ג:[287] "הבֵּית כנגד ברור שהוא בורר דבר מתוך דבר·". מה"ח מברר כאן, למעשה, מהן "השלהביות המתנועעות שיש בהם תנועה", ומרחיב את תיאור תנועתן לבחינתו הקדומה ולבחינתו המפורדת, הרחוקה. המְעַיֵּין העומד בקו פרשת המים צופה ומחזיק בצפייתו זו את שני כיווני ההתגברות ההופכיים, לצד המקור ההולך ומתמעט בתנועתו ולצד הגיוון המתברר ומסתעף ומתחזק בשונותו.

אחזקה משולבת של התשתית וההתפשטות: תיאוסופיה, פונטיקה וראייה

בהתאם לזיהוי אחד ממופעי התנועה כרוח במה"ח § 8, קובע ריס"נ את התנועה בשני שלבים:[288] "חצוֹבות ברוֹח בכח התשובה נחצבו והם בתשובה. והאותיות יש להם גוף ונשמה קבועות בגידי הראש וברוח האותיות כלם והרוח קבוע בפה, כי הפרש יש בין תנועות הלשון לתנועות הפה, כי כלי הרוח נענוע המדברים המתנועעים בהם, ויש להם מקום קבוע שאי אפשר לזוז ממקומו."

השיבה אל העיקר ב§ 6 חוזרת, איפוא, לענין פתיחת הפה, המכילה בעצמה את ריבויה של חמישיית אותיות אל"ף קמוצות (§ 21). לאור פס"י לריס"נ ניתן להבין את התנועות הראשוניות, תנועות הפה, כקיימות במקום קבוע, ולפיכך גם קדמון בתנועתו. לעומתן, כלי הרוח הן כבר חמשת מוצאות הפה, שבהם כבר קיימות האותיות בחלוקתן. לפי ריס"נ, ההתנועעות קיימת כבר במדברים עצמם, וכלי הרוח אינם אחראים אלא להנעה חוזרת של המתנועעים מעצמם. מה"ח, המחזיק בתפיסה הדתית של "אחדות השניים", מנצל את זיהוין הכפול של התנועות כקדמוניות במקור וכתנועות ההגיה הגשמית ביציאתן הסופית לשם אחזקתן המשולבת, האחדותית. פירודן של השלהביות הרחוקות והמבוררות מן הגחלת אינו בא לנַתקן אלא להחזיקן כשתי מערכות המתנהלות באופן שונה אך מקיימות קשר ישיר ורציף שלא על הדרך הליניארית. 'צפייתן' או ההקמה של מערכות ההתבוננות בדרך הציפוי והשכבתיות מאפשרת את החזקתה של המערכת המורכבת בכל מקום: תשתית העיקר נותרת בתחומה ואינה ניכרת בהאצלות העולות מתוכה כייצוג נמשך ורציף, אלא דווקא מתוך שינוי מראיתם של הנאצלים, המאפשר גם את הוספתם של הגיוונים והריבויים המשתנים כשכבות כובד נוספות המחזקות, דווקא מתוך כובד הפרי, את כושר אחזקתם העיוני של השרשים.

לחבלו" (בתוך פירוש ליח' א, ד, '...רוח סערה באה מן הצפון', פריס 843, 20א; מינכן 83, 165א-ב; ירושלים, שוקן 15744, 15א). בהמשך החבור מתבררת עוד האצלתם מן הרוח השני לצד ז' מלאכי הטהרה ואין הפרדתם ניכרת בבירור ובניפוי. השוו פרבר, שם, עמ' 170-174, ואין בדברי כדי לצמצם את תיאור השפעתם של דברי 'סוד ידיעת המציאות' על פיתוחה של תורת הרע אצל ר' יצחק הכהן כדבריה. לשון המובאה מ§15, פירוש שם מ"ב (להלן, בהע' הבאה) אינו סמוך ועוקב לדיון בכחות הטומאה כפי טענת פרבר, שם, עמ' 185. את המקור השלישי הנדון בדברי פרבר ביחס לתורת הרע בספרות העיון, האגרת על שמו של ר' יחושיאל, יש להוציא מכלל ספרות העיון, ועיינו הדפסתה והדיון אודותיה אצל אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 149-154.

286 מהד' הלברשטאם, עמ' 198. פירושו חוזר לס"י א, יג/15§ תוך שיוך התארים 'ברור ופשוט' לג' פשוטות: "כך ברר הבורא שלש פשוטות משנים עשר ופירוש פשוטות שאינן נכפלות דגושות ורפיות כדרך שאמרו רז"ל ברור ופשוט כי הברור הוא כמו כפול כי חלקו כפול שהוא נוטל שני חלקים אבל תכן האחד שאינו נוטל אלא חלק אחד נקרא פשוט ".

287 § 15, פירוש שם בן מ"ב, ירושלים 488, 24א; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 215; מובא גם בתוך § 17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים פרטי ס' 44516, [68]א; ירושלים 488, 29ב; אוכספורד 1565, 101ב-102א; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, כב ע"ב, מתוך "תשובת רבינו האיי גאון ז"ל לרבינו נסים" והיא ההפניה הקבועה בדברי ר' משה ל-§15, פירוש שם מ"ב.

288 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 10. ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 45.

והיוֹד היא תמורה / והתמורה תנועה / והתנועה צרוף / והצרוף עשיה / והעשיה מאמר /
עד שתחקור / ותחפש / ותישב / ותעמיד ד' שמות ביוֹד

מקצב התשיעיות שבו בנוי סעיף זה והיותו נחתם באות יו״ד בשתי קצותיו אינם תבנית ספרותית אלא אונטולוגית, והם מעידים על שיוכו לספרות החכמה ולספירה שבשם זה. כפילותה של היו״ד פועלת בהתאם לאפיוניה של ספירת חכמה אך אינה מונה ״שתי חכמות״ ואת שיקופן של חכמה ומלכות כפי שיטות ספר הבהיר, ריס״נ ור׳ אשר בן דוד, אלא שבה למוצאה ואל המעיָן ביו״ד האחת הכפולה, תוך פתיחתה של היו״ד הכפולה בסיום הסעיף כמוצא נוסף למערכת המרובעת של שמות האל. מרכזו של הסעיף ב״מאמר״ מאפשר להעמיד שתי מערכות מקבילות ושוות של שמות פעולה מחד לצד תרגומן של הפעולות השייכות לתחום האלוהות לכדי הוראות מיסטיות במחציתה השניה. הרצף היוצא מן העקרון והכלל עד המעשה הלשוני היוצר שב״עשיה״ חותם ב״מאמר״ כמכלול לשוני ומבע שלם הזהה עם מקורו המוכן-מראש שב״מאמר״ העומד כקבוע מחוץ לרצפי ההתהוות; כמרכז מחוֹלֶל, מסמן ה״מאמר״ את הציר השלם מן המבע הבורא הסופי ועד תשתיתו, ומתפקד כאמצעי וכמקיף (שאין חוג היקפו ניכר בעין) בעת אחת.

תרגומן של הפעולות השמורות כייחודיות לאל בספרות החכמה המקראית ובספר יצירה לרצף הוראות מרובע במחצית השניה של הסעיף מכוון אמנם להתאמת פעילותו של המיסטיקן אל הפעילות והאופנים בתחומה הפנימי של מערכת האלוהות, אך אינו יוצא לכדי תחביר שלם ומורכב אלא שומר על סימונן השווה של מִלות הפעולה כשְנתוֹת ברצף הפעילות המיסטית. סימון זה מאפשר את ההצבעה המדויקת על תחום התבוננות השייך לאפיון מסוים של פעילות מיסטית בכל שלב. ההיזכרות[289] בתחום הלשוני של כל פעולה ובמרחב המשמעות של כל תיבה ממקדת את ההתבוננות ומאפשרת מהלך מיסטי פעיל בלא הצורך לשוב אל ההרמנויטיקה בשלבים השונים של העיון. בתוך פיתוח הסוג הספרותי של משניות ספר יצירה,[290] פוֹתֵח הסגנון המתומצת, הדחוס והמדויק של סעיפי מה״ח שני ערוצים מקבילים של תודעה מיסטית, כללית ופרטית: מרחב התודעה הקבוע של תיאורי הפעולה באלוהות[291] המועמס על גבי התחום העיוני-האנושי, המכוון בתורו לכינונם של מצבים ומערכות בפנימיות מערכת האלוהות ולא להישג מיסטי אישי. המודעות הגבוהה נעה בהתאם בין שני תחומי התודעה, בצירי האורך הנמתחים בכל דרגה מן

[289] זהו מאפיין עיקרי של הפעילות המיסטית הבאה בעקבות לימוד סוטרה, השותפה למאפיינים ספרותיים מסוימים של משניות ס"י ומה"ח, ואין כאן מקום להאריך. Sūtra (סנסקריט: सूत्र) משמעותה המילולית חוט או קו המאגד דברים יחד, כסוגה משמעה אפוריזם (או קו, חוק, פורמולה) או אוסף של אפוריזמים, כחוטים כרוכים, בצורת מדריך. היא שאובה מן השרש הפעלי siv-המשותף לשורש ההינדו-אירופי sew, ומכאן גם קישורן של משמעויות האריגה בטקסט. מוניר-וויליאמס, *A Sanskrit-English Dictionary*, עמ' 1242-1241.

[290] על אפיונן כיחידות ספרותיות עצמאיות בספר יצירה, כמבני מחשבה המתפרצים מן הריבוי אל האחד ועל בלימתן כשייכת גם לסוג הכתיבה האנונימית, ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 154. יש מקום להקביל את המבנה הספרותי המתומצת לסוג הספרותי של משניות והלכות בספרות המשנה ולבתי השיר של הפיוט הקדום.

[291] לדעתי אין לפקפק בשיוכה של המחצית השניה בסעיף זה לתחום הייחודי לאלוהות, כפי שנראה: החקירה כהצבת הגבול ותשתית הקצה בספרות החכמה המקראית ובסמוך אליה, כגון בתה' צה, ד: "אֲשֶׁר בְּיָדוֹ מֶחְקְרֵי אָרֶץ"; "וּלְכָל תַּכְלִית הוּא [הקב"ה] חוֹקֵר אֶבֶן אֹפֶל וְצַלְמָוֶת" (איוב כח, ג) או המענה הרטורי של ה' לאיוב, (לח, טז): "הֲבָאתָ עַד נִבְכֵי יָם וּבְחֵקֶר תְּהוֹם הִתְהַלָּכְתָּ". ובידו גם החפוש: "חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן". בהתאם לספר יצירה ולפרשנותו אין יושב למעלה אלא הקב"ה ואין המעמיד אלא המאציל והמקיים כל, אף שאלה ניתנים להבנה בשלב מאוחר ומפותח של הלימוד גם כהוראות מיסטיות.

הכללי הנסתר, הקודם למודעות המיסטית הממוקדת ובטרם המלה הכתובה וההתבוננות שבעקבותיה, עד מצב התודעה הפרטני המסוים בכל שלב.

תמורה וחילוף, תמורה והמרה אצל ריס״נ

מושג התמורה במה״ח § 8 מורה על כפילות ביו״ד לעומת סוג התמורה הדינאמי האמור ביחס לי״ג מיני תמורה במה״ח § 2. ההקשרים הבאים של מושג התמורה יתבררו מתוך העמדתו אצל ריס״נ. בפירושו לספר יצירה מבחין ר׳ יצחק בין התמורה והחילוף:[292] התמורה ״בכלל החילוף״ ומהווה קטגוריה מוגבלת יותר בתוך הגדרת ה׳חילוף׳ כטרנספורמציה מוחלטת, ״כי החלוף הוא דבר המשתנה מעיקרו״, ו״הגשם המשתלח מן הסבה״ עשוי להופיע כאחר כאשר הוא שב לצורתו ומשתלח ממנה: ״כתיב חָלַף [שה״ש ב, יא] שהוא חוזר לגלמו. ואפשר שעושה שליחותו פעם אחרת בחלופין: אם הגשים גשם עב מגשים גשם דק.״ החילוף הוא, איפוא, שינוי מהותי: שיבתו של המוגשם אל מקורו עשוי לגרום להאצלתו או הופעתו בדרך אחרת, כשם שב״דין בני חלוף״.[293] ר׳ יצחק משתמש במושג ׳חלף׳ על דרך ההעברה מן העולם, וכפירוש אבן עזרא לשיה״ש ב, יא: ״חלף - נכרת כמו [יש׳ ב, יח] וְהָאֱלִילִים כָּלִיל יחלוף״. לעומת החילוף, ״התמורה הולכת מסבה לסבה ומדור לדור״, כגון חילופי התפקיד במלכותם של דוד ושלמה. התמורה מקבילה ל״שנוי הוא השתנות הדבר ממדה למדה ומצבע לצבע וממקום למקום״. פירושו של ר׳ יצחק למונח ׳תמורה׳ נסמך, כפי שהראה מ׳ סנדור, על ויק׳ כז, י, בבלי תמורה, ט ע״א, בר חייא ויוסף ן׳ צדיק, המציבים את דיונו בקונטקסט האבחנות האריסטוטליות בין שינוי סובסטנציאלי לעומת שינוי באיכויות מקריות.

במקום אחר[294] מבחין ר׳ יצחק בין התמורה לבין ההמרה. בעוד שהתמורה מציינת חילוף כהסרת כסות ולבוש אחר תחתיו, ״שיתבטל זה ויבא זה״, ההמרה מציינת את פעולתם של הניגודים זה לצד זה: ״אלא זה פועל כחו וזה פועל כחו כמו שאמ״ש במקום אחד ומשם פעולה אחת ובמקום אחד אש״ם וממנו יוצא פעולה אחרת״. ההמרה מציינת את יציאתן של פעולות מנוגדות מן הסדרים הקבועים מראש, המופיעים באותיות אמ״ש, הבאים בשיטתו לציון סדרי זכר ונקבה. התמורה, החלפה ״ממדה למדה״, בדרך ההשתלשלות, מיושמת לציון השתלשלותן של ההאצלות, נענוען, שינויין והתפשטותן של האותיות שאינה חילופן מעיקרא, לעומת יישומה של ההמרה לציון יציאתן של הספירות התחתונות מן ״האבות״. ניתן להציע שההמרה ענינה החלפת סדר האותיות בצירופיהן, והתמורה חילוף ושינוי אות אחת באחרת.

בפרגמנט ׳חמשה דברים הנזכרים בס״י׳, קרובות ההמרה והתמורה:[295] ״המרֿה היא המרת אות באות ותמורתה וחלופה בעבור אחרת כגון אותיות אחע״ה ודומיהם גם בכלם כמו כן יש תמורה בהם״, ואילו הצירוף ענינו החלפת סדר האותיות ללא שינוייהן והחלפותיהן: ״צירוף הוא לצרף אות אחת באחרת ושלא להמיר מהן כלל כגון [...] אדֿם אמֿד דמֿא דאֿם מאֿד מדֿא״. פעולתם הבו-זמנית של הניגודים יוצאת גם

---

[292] סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 94-90.

[293] מושג זה השתמש בו ר' יוסף בן שלום אשכנזי לענין הגלגול, וראו פדיה, בעין החתול, עמ' 60-56. לענין "השתלחות" כהאצלה מן הנברא הראשון ולא מן האל עצמו, ראו גם במובאה מס' בסתאן אלעקול לר' נתנאל בן אלפיומי, בהשפעה אסמאעילית, אצל אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 271 הע' 174 ולידה. השוו אשר בן דוד, פירוש י"ג מדות, בתוך ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 73, 77, 81.

[294] סנדור, שם, עמ' 128-127.

[295] ירושלים 488, 25ב. לשיוכו לס' גט השמות לאבולעפיה ראו לעיל, הע' 40.

מהצבתו של ר׳ יצחק את התמורה לאחר השיקול, היוצא בתורו מן החציבה,[296] כלומר לאחר איזונם של הניגודים במידה השווה, ואולי באה לציין את העמדתם של הניגודים זה לעומת זה, בטרם יציאתה של הצורה המסוימת הבאה לאחר התמורה, ולאחר איזונם של יסודותיהם או עיקריהם בשיקול.

התמורה וההמרה ענינן אצל ר׳ יצחק בהשתלשלויות מנוגדות היוצאות מתבנית כ״ב האותיות הראשונית והקבועה, שאינה מתחלפת מעיקרה ואינה מוסרת ממקומה באופן מוחלט, בניגוד לחילוף. תבנית זו, בהתאם לחלוקת ספר יצירה, מופיעה באותיות הפשוטות שנמצאות בהן תמורות – בחינת נגודים – ו״אעפ״כ אינן דומות לכפולות״, שבהן מתקיימים הניגודים זה לעומת זה. ב׳פשוטות׳ מופיעים הניגודים לא כ״דבר ותמורתו״ (לשון ר׳ עזריאל), אלא כדבר והיעדרו, דוגמת האילמות והתתרנות.[297] דרכן של האותיות הפשוטות ש״כל אחת מתפשטת בפני עצמה ואינה מתהפכת״, משום שמקור כל אחת מהן בסיבה בפני עצמה או בהסרת הסיבה והעדרה: ״אע״פ שמצינו בפשוטות הפך ראיה עִורות וכיוצא בהן, אעפ״כ אינן כפולות אלא פשוטות, כי בסבה ההיא אינה סבה הבאה מעצמה אלא הסרת הראיה.״[298] לעומתן, ״הכפולות הרפויה והדגושה כל אחת יש לה סבה בפני עצמה״, וניגודן מתבטא בכך שזוגות הסיבות המנוגדות מתקיימות בהפכיהן זה לעומת זה, ואין זה מתבטל בפני זה. לעומת ההיעדר, מאפיין ר׳ יצחק את הצד השלישי בזוגות הניגודים כקיים בפני עצמו מתוך סיבתו:[299] ״אבל הכפולות הרפויה והדגושה כל אחת יש לה סבה בפני עצמה.״ וכן הוא אומר:[300] ״אבל הכפולות מנהגן כי אחרי סבת החיים נאצלת סבת המות והטוב נאצל מעומק הטוב והרע נאצל מעומק רע״. לשיטתו, אין הרע רק הסרת הטוב או היעדרו, אלא כח וסבה בפני עצמו, ומשום כך הוא מפרש:[301] ״שמָּמה [ס״י ד, א/§37] אם לא יזרע לא ישתדף שדהו.״ ״שממה״ איננה רק היעדר הצמיחה, אלא כח ההריסה העשוי לשדף שדה זרוע. ״אולת״ בפירושו אינה היעדר ההשכלה, אלא שיבוש הדעת הנגרם מעודף השתכלות (שם): ״אולֶּת [ס״י שם] היא סכלות כענין סכל בסמך שהיא תמורת השכל, כי מרוב שהאדם מסתכל במה שאין אדם משיג שב לסכלות. וכן החכמה עצמה למעמיק בה יותר מהשגתו החכמה עצמה היא לו אולת.״ ז׳ הכפולות מציינות, איפוא, את קיומם של ההפכים זה בזה, איש איש על מתכונתו:[302] ״הדברים שהם מדת הדין בתוך מדת רחמים כשלהבת קשורה בגחלת וכשם שעושים בדין רע כן עושים בדין טוב. וכשאין מדה טובה באותו האיש יתפרדו הדברים שהן דין לדונו בשפטים גדולים...״. כאשר מוסרת מדת הטוב אין נוצר חלל ריקני הנעדר ממדה זו, אלא מתגברת מדת הרע, משום שהכפולות ״כל אחת ואחת כפולה לשנים להיטיב ולהרע״ (שם) ואין זו עולה על גבי זו אלא בדרך יציאתן, בשימושן או בהתבוננות בהן. סבותיהם של ההפכים, הכפילות או התמורות עומדות בפני עצמן, ומופיעות בשבע ספירות הבנין הכפולות כדרגות שבהן מתקיימים ההפכים זה מתוך זה, ״כי אחרי סבת החיים נאצלת סבת המות״,[303] אך קדימות זו אינה קובעת לגבי יתרונה של סבת הטוב על פני סבת הרע:[304] ״כפוֹּלות שכל אחת

[296] פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 13.
[297] פס"י לריס"נ, שלום, עמ' 7-8, מהד' סנדור, שם, עמ' 86-87.
[298] פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 146.
[299] פס"י לריס"נ, שלום, עמ' 8.
[300] פס"י לריס"נ, שם, עמ' 15.
[301] שם, עמ' 17.
[302] שם, עמ' 16.
[303] שם, עמ' 8.
[304] שם, עמ' 15.

ועוד אחת בתחלותם.״ והכוונה לקיומם של הניגודים בכפילותם במוצאם, ואולי יש לקרוא: ״כפולות: שכֻּלָ[ן הן] אחת ועוד אחת בתחלותם״.

על סמך דיונים אלה מפרש ר׳ יצחק את ס״י ד, א/ § 37, ״תמורות שהן כפולות״ על דרך שכל כפילות, כל אחת מז׳ הכפולות המקיימת בתוכה אחדות ניגודים, עשויה לצאת לידי תמורה:[305] ״כי הסבה עצמה שהיא טובה הומרה לו לפעול לו רע״. כיון שהתמורות אינן חילוף כהסרת לבוש ולבישת צורה חדשה מעיקרה, אלא קיומם של הנגודים בדרך השתנותם ממדה למדה או ביציאתן לפעולה אחת ותמורתה, מתקיימות המידות המנוגדות זו לעומת זו במידות הכפולות. משום כך יש ש״הרשעים שהם מהפכים מדת הרחמים לאכזריות והצדיקים מהפכים מדת הדין למדת הרחמים״,[306] כאשר נוסף על המקורות המדרשיים בדבר הפיכת המדות הרעיון שכל כפילות מקיימת בתוכה את הִמצְאוּתם של הניגודים על עומדם, כל אחד מסיבתו, ואין זה מתבטל בפני זה. כפל זה, קיומן הבו-זמני של התמורות, מאפשר את הגברתו של צד אחד מצדדי הניגודים על פני האחר.

אצל ריס״נ התמורה וההמרה מסוגם של החילוף והשינוי, לצד הרחבת זיהוין של הכפולות כתמורות, כניגודים העומדים זה לעומת זה בעקבות ס״י. ר׳ עזריאל מדגיש פן זה של התמורה כענין הניגודים, ובמיוחד כאשר נוסף בדבריו ה״דבר״ לענין ההמרה. דבריו מרחיבים את הניגודיות משבע הכפולות אל מדרגת האוֹמֶן.

׳והיו״ד היא תמורה׳: מקורות הציור אצל אבן עזרא וריס״נ ומקוריותו של מה״ח

ה׳**תמורה**׳ המזוהה עם היו״ד או הנכללת בתוכה מצביעה על ההשתנות הראשונית שבהאצלה עם יציאתה של המדרגה המקבילה למעמדה של ספירת חכמה. עם האל״ף מהווה היו״ד במה״ח אחד משני המוצאות של הלשון,[307] וכנקודת ההתחלה יש להבחינה לעומת מקורה הכפול. התמורה אינה באה במשמעות השגורה של ניגוד, היפוך ודיאלקטיקה מתוך הכפילות הפונטית של ז׳ כפולות בספר יצירה ובפרשנותו, כמו גם ב׳מדרש תמורה׳,[308] ושונה ממערכת ז׳ התמורות המופיעה אצל ר׳ עזריאל בעקבות ריס״נ, שבה כל מדה מכילה את נגודה באחדות העשויה לצאת לאחת משתי המדות המנוגדות. התמורה גם אינה מסוג ההמרה כחילוף סדר האותיות בצירופן ושונה מן החילוף וההיפוך מעיקרא[309] כפי שמופיעה אצל ר׳ אברהם בר חייא.

מה״ח מיישם את ההבחנות שבפירוש ס״י לריס״נ תוך עיבודן: תמורה אינה אלא שנוי ברצף ההאצלות בלשון ר׳ יצחק: ״השנוי הוא השתנות הדבר ממדה למדה ומצבע לצבע וממקום למקום״, וכשינוי בלתי מהותי כך גם ״התמורה הולכת מסבה לסבה ומדור לדור״[310] ולכן יכולה לציין את המעבר המתחולל

[305] פס"י לריס"נ, שלום, עמ' 15; סנדור, עמ' 149.

[306] שם. אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 104 וציוני המקורות בהע' 78-79 למאמר זה, בר"ר עג, ג; שם לג, ג; במ"ר י, ה; ואודותם ליבס, 'De Natura Dei', עמ' 267-268; גברין, 'תפיסת הרע', עמ' 38.

[307] שלום, 'The Name of God', עמ' 170; וראו להלן, פרק ג.

[308] ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 19-20, 39-40, 44-46, 147; עמ' 47-48 למדרש תמורה ויחסו לס"י. מדרש מיסטי זה, הנדפס גם בידי אייזנשטיין, אוצר המדרשים, ב, עמ' 580-583, מונה כ"ח תמורות בהכפלת י"ד עתים שבקהלת ג, ב-ח, לבד מדבר אחד שאין לו תמורה ושותף, היא הרוח המלאה עולם, בתפיסה הקרובה לפנוימה. רעיון זה שייך לניסוח "תמורתו אחד" שבשם אראריתא, לעיל, ליד הע' 170.

[309] ולכן אינה 'פרמוטציה' כבענין המרה כהחלפת סדר האותיות בתוך צירופן. סוג השינוי שמציע מה"ח (להלן) אינו טרנספורמציה, כפי תרגומו של מ' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 50 והע' 71, עמ' 51-52. לדיון בתמורה כשינוי סובסטנציאלי אצל ר' אברהם בר חייא ראו בהפנייתנו לעבודתו של מרק סנדור, לעיל, הע' 292.

[310] פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 93, וראו לעיל, שם.

בהאצלת יו״ד-חכמה. התמורה ביו״ד באה לסמן במה״ח שלוש השתנויות: את השינוי שבחכמה לעומת מקורה (§44) תוך עיבוד והפיכת דברי ריס״נ; את ההשתנות וההתחלפות הפנימית שביו״ד-חכמה עצמה בהתאם לתכונת כפילותה הפנימית (§8), ואם כך היו״ד תמורת עצמה;[311] ואת השתנותה ביחס להאצלות הבאות אחריה, מתוך ההשתנות שבנאצלים ולא מתוך השינוי שבחכמה עצמה (§44).

בעקבות אבן עזרא וריס״נ מציינת היו״ד את התכונה הכפולה של ראש וסוף בהיקף בהתאם לציורה כשני חצאי המעגל. הכפלה זו נדרשת בתבנית הליניארית, אך במה״ח מוֹסרת מערכת החשיבה המעגלית את ההכפלה כתשתית ראשונית ובכל האצלה, כך שאין היו״ד נכפלת ונמנית כשני יו״דין אלא כמכילה כפילות פנימית, בּהִשָּׁנוּת המתמידה, ולפי תכונת הכפל שבמנינה ובשמה ״הכל בענין הכפל״ (§5).[312] תכונה זו מאפשרת לצייר את תכונת הכפל הפנימית כגורמת את הדהוד הנביעה בזיהויה של יו״ד כמעין (§17) הנושא את תכונתו כמתגבר, שעם יחידותה כנקודה[313] וכהתחלה היא מכילה את הכפילות הדינאמית כתכונת ההנבעה באצילות ובלשון.

ב׳ספר השם׳ משלב ר׳ אברהם אבן עזרא בעיוניו הדקדוקיים ענייני מדע ופילוסופיה:[314] ״וצורתו [של היו״ד] כחצי גלגל להורות על כלו והטעם שהוא מקיף את הכל, ושמו המשל בגלגל בעבור שאין לו זויות והוא מקיף כל מוקף על דרך אחד. [...] וטעם יו״ד מגזרת שְׁתֵּי תּוֹדֹת [נחמ׳ יב, לא] כאלו הוא מחבר, כי הוא במחברת אחד עד ארבעה. או בעבור היותו כמו מקיף, ובמבטא הוא כפול במספר להורות על עצמו.״ כפילותו של היו״ד ״במבטא״, בשם האות העולה למספר עשרים, מופיעה במה״ח §5.[315]

דבריו מהווים מקור לדברי ר׳ יצחק סגי נהור:[316] ״[החכמה] מכוונת [באמצע] [ס״י א, ג/§3] כשתקח שני יו[״]דין זו כנגד זו סובבין הכל שביניהם והכל משם יונק״. המונח ״כל״ משמש בפירוש ריס״נ ככינוי לכוליות חלקי הקוסמוס וסך הנמצאים, וכנראה גם לכללות בטרם חלוקתה כעקרון סיבתי של הנאצלים, ובהקשר זה מובנו האל עצמו,[317] העולם השכלי או ההיפוסטאזה של השכל, ובמיוחד השכל הכללי (universal intellect), הראשון, המכונה בכמה מקורות גם השכל הפועל, העומד כמקור לנפש העולם (world soul).[318] ראיית המונח ״כל״ כמצביע על בחינה מסוימת באלהות ולא רק על כוליות מסתייעת גם מזיהויו

---

311 מובן ה'תמורה' הפנימי ביו"ד-חכמה והחיצוני ביחס למאציל ולהאצלות שייך יותר לתמורה כלוואי בתחביר, כהקבלה או התחלפות בין שני זהים. הכלל האחרון מופיע גם בדברי ליבס, תורת היצירה, עמ' 28, אודות 'רוח' שהיא תמורת 'אלהים חיים' בספירה האחת של ס"י. תכונת ההקבלה של ה"תמורה" שייכת להעמדת מערכות מקבילות זו לעומת זו, כגון השימוש במילית 'כנגד' בס"י ובפירושו אצל ריס"נ. למהלך אנלוגי זה ראו אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 103-102 והע' 67-66.

312 פ"ג ח"ב, ליד הע' 77-74; פ"ג ח"א, ליד הע' 102. ענין יו"ד שחשבונה עשרים "בענין הכפל" מתבאר ב-§14, פירוש שם בן ד' אותיות, פרמא פלטינה 3532, 14א, לענין כפילותן של שתי מערכות של עשר ספירות, ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 247; הנ"ל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', עמ' 175 הע' 19.

313 לפיתוחו של הרעיון בקבלת המאה הי"ג ראו ברנט-וינר, סודות הניקוד.

314 פיורדא תקצ"ד, ו ע"א-ע"ב. ומקבילותיו ביסוד מורא לראב"ע, מהד' כהן וסימון, רמת גן תשס"ד, עמ' 190; הנ"ל, ספר צחות, פיורדא תקפ"ז, כז ע"א. ראו גם סנדור, פס"י לריס"נ, הע' 75, עמ' 31-30. דברי ראב"ע בענין צורת היו"ד נובעים גם מתוך התפיסה הפיתגוראית המתאימה בין צורת המספר לצורה הגיאומטרית, ראו כהן וסימון, יסוד מורא לראב"ע, מבוא, עמ' 58. את דבריו מיישם ריס"נ לספירת החכמה, כפי שאצל ר' אשר בן דוד, סנדור, שם, הע' 78, וראו כעת אברמס, ר' אשר בן דוד, נוסחים אחרים ל'פירוש שם המפורש', עמ' 247, נוסח כ"י פריס 763.

315 ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 76 ולידה.

316 פס"י לריס"נ, מהד' והע' סנדור, עמ' 32-31; שלום, *Origins*, עמ' 273-272; פדיה, השם והמקדש, עמ' 92.

317 ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול', עמ' 109-108, 122.

318 וולפסון, 'God, the Demiurge and the Intellect'. לעומתו, דוחה קרייסל, 'On the Term 'Kol' in A. Ibn Ezra', את הדעה הרואה ב'כל' את הדמיורגוס, מטטרון או נפש העולם, וכבחינה נפרדת מן האל עצמו. וראו אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 112. על מרכזיותם של חומרים מראב"ע אצל ריס"נ ראו פדיה, משבר באלהות, עמ' 47-46. עם כל זאת, בנוסח הנדפס, (ספר יצירה, ירושלים תשס"ו), מצינו: "סובבת הקו שביניהם".

כאמצע וכמרכז העיגול, ״הכל שביניהם״, שאת היקפו מסמנים שני היו״דין. ״אמצע״ זה שבלשון ס״י א, ג, המתפרש כאן, מהווה מקיף ופנימי בעת ובעונה אחת, ומזוהה בדבריו עם המוח והנשמה, ספירת חכמה או ספירת בינה.[319] דברי ריס״נ נוסחו באופן שיטתי אצל תלמידו ר׳ אשר בן דוד לדירוגן של שתי ספירות בשם ׳חכמה׳ המזוהות עם שתי אותיות היו״ד, סכימה המתאימה גם לשתי חכמות שבספר הבהיר.[320]

בחינה נפרדת כ״אמצע״ המכריע בינתים, ׳כל׳, נשמה או מוח שבדברי ריס״נ אינו מופיע במה״ח אלא ביחס לחכמה בהיותה מקיפה הכל וחודרת בכל ב§44, החוזר ומצייר את הכפילות ב״ענין אחד הבא מן החשך הקדמון״, ״ענין״ כדבר אונטולוגי[321] ומגזרת הביטוי שבלשון והמענה (§9, §28-29),[322] ׳חכמה׳ כישות או כספירה, הבחינה המתבחנת מתוך הקדמות, הזהה עם היו״ד, ב§44 (להלן בטור הימני) המצטט במפורש מדברי ריס״נ בפירושו לס״י[323] (בטור השמאלי), תוך עיבודם ושינוים:

ואלו שני המקורות שמהם הנביעות הנובעות / הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון / ומורה על צורה ובריאה / ושנוי הצו«רה»[324] והבריאה שהיא נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה	אוֹתִיוֹת [ס״י א, ב/§2] ואותות יש בהם הפרש כי האותות פעמים שאין בהם דמיון אלא מראה כמו מראה הלובן והאודם וכיוצא בו כי האות הוא מראה השתנות הענין שנשתנה מצבעו ומהוייתו כענין שנאמר [יח׳ ד ד] שְׁכַב עַל צִדְּךָ השמאלית[325] וכתיב [שם, ג] אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל סימן מבלי שינוי הצורה והבריאה,[326] שאין שם צורה נפרדת ומשתנית מחברותיה אלא דבר אחד שהוא מתהפך לכמה ענינים [...]
שהוא דוגמת זקופה שנכפפה	וז״ש וברִית יחִיד [ס״י א, ג/§3] יו״ד שהיתה זקופה ונכפפה[327]
והיא אמצעית	מכוֶּונת באמְצע [ס״י שם] למעלה בלשון ולמטה היא כפופה בברית והם באמצע זו כנגד זו, דוגמת יו״ד שיש במוח הראש, בשביל החכמה שהיא אמצעית

319 פדיה, השם והמקדש, עמ' 91-92; הנ"ל, משבר באלוהות, הע' 42-43, עמ' 57-58; סנדור, פס"י לריס"נ, הע' 74 עמ' 29, שם הע' 76 עמ' 30 המביא מפירושו של ראב"ע לשמ' כג, כה, המזהה את הנשמה כחכמה "ומושבה במוח הראש".

320 ר' אשר בן דוד, נוסחים אחרים לפירוש שם המפורש, מהד' אברמס, עמ' 247, נוסח כ"י פריס 763. מובא במחקרים הנזכרים לעיל, הע' 315 {31-32 בהע'}. שלום מביא שם מסקנה זו מדברי רש"ט בן שם טוב. פדיה מביאה שם את הכפילות שבין 'חכמה' ו'אמונה' במסורת משמו של החסיד אצל ר' יעקב בר ששת.

321 בעקבות ריה"ל, כוזרי, א, צה ועוד, "הענין האלהי" ('אלאמר אלאלהי') שהוא רוח האלוהות או טבעה, ראו אפרת, 'Some Aspects of Halevi Mysticism', עמ' 31-33. וראו שלום, 'עקבותיו של גבירול', עמ' 58 והע' 66 לשימושו של ר' עזרא ב'ענין האלהי'; הנ"ל, *Origins*, עמ' 291 והע' 182, לשימושו של ריס"נ ב"ענין מעולה" בעקבות ריה"ל ביחס לשריית רוח האלהות באדם. שימושו של מה"ח ב"ענין" שונה וקרוב יותר לזיהויו עם הלוגוס, (שאינו משמעות השימוש בו אצל ריה"ל כפי שהראה אפרת שם), "דבר", בריבוי ניכר לעוצמת הספירות כ"דברים", מה"ח §28: "והעינים מתחלקין כל א' וא' לז' עניינים". וראו עוד להוראותיו של "ענין" להלן, פ"ג ח"א, הע' 168; פ"ג ח"ב, ליד הע' 70.

322 על הוראת 'ענין' כדבור או מענה עמד זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', עמ' רי-ריא, המסכם דוגמאותיו ודיונו: "לפי זה אירע ל"עניין" מה שאירע ל"דבר". שניהם לא נתכוונו מעיקרא אלא למלה המדוברת, לעצם פעולת הדיבור, ומכאן עברו לתוכן הדיבור ונעשו בית קיבול לכל דבר ועניין הכלולים בנושא הדיבור." ראו גם אליצור, פיוטי ר' אלעזר בירבי קילר, עמ' 99-100. לאבחנה בתורת הספרות הערבית בין 'ענין'/'מענא' כתוכן ורעיון כללי לעוצמת ה'לשון'/'לפט' כצורת ביטויו של תוכן הרעיון, אוצר המלים המשמש לבטאו או התחביר והמצלול, ראו לוין, כתר מלכות, עמ' 200-201.

323 מהד' שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 2-3.

324 בכ"י ליידן: הצורים, ובכ"י ירושלים: הצו[פ?ים?]. ההשלמה לפי כתבי היד האחרים. ייתכן שיש להפנות גם לאיוב כח, י: "בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בִּקֵּעַ".

325 במסורה: השמאלי.

326 בנוסח הנדפס, ספר יצירה, ירושלים תשס"ו, עמ' ד: הבריאה והצורה.

327 בכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762, המהווה אחד משני נוסחי הפנים של מה"ח ומכיל גם את פס"י לריס"נ, 222א: שנכפפה.

וסובבת ויושבת בראש ויונקת כח כלם ונמנית עם כלן וכלן נמשכין ויוצאין ממנה	וסובבת הכל. וכן המוח באמצע הראש ומשם מתקבלים מכאן ומכאן ומכל צד ומכל פנה יש ממנה יניקה לכל, על כן הוזקק לומר אחר פסקא זו עשׂר ולֹא אחַת עשׂרה [ס"י א, ד/§4] שאינם אלא עשר שהחכמה נמנית עם כלן כמו שנמנה שם שתחלתו אל"ף ה"א עם כלן. מכוונת כשתקח שני יו["]דין זו כנגד זו סובבין הכל[328] שביניהם והכל משם יונק.
ואין בה דמיון ולא הפרש אלא מראה הלובן והאדום [נ"א והאודם]	

דברי ריס"נ מכוונים לציון ההבדל שבין האותות, מופתים, מהם הוא מונה מראה וקול, ובין האותיות, "דברים הבאים מסבתם מלשון באות", שבדרך התהוותן, הצטיירותן והתקבלותן מן המקום ממנו נחצבו אין משתנה מהותם. לעומתן מציינות המראות שינוי, הופעת הגוונים במקרה שלפנינו. ההבדל ביניהם הוא כהבדל בין רפרנט, הנושא או העצם שמבע מסוים מתייחס אליו, לבין אימפליקטורה, רמז או מובן חיצוני או בלתי ישיר, מקרה הנרמז על ידי שינוי אנומלי או חריגה מסוימת, בעקבות דברי ריה"ל, הכוזרי, ד כה.[329] ריס"נ מצטט את יח' ד, ד, בגרסה המצויה בבתי המדרש של פרובאנס ובשונה מן המסורה ("צדך השמאלית" במקום "השמאלי"), ונסמך על פירוש בעלי התוספות על במ' יב, ו: "בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע [במ' יב, ו]. כאדם הרואה במראה מירואיי"ר בלע"ז שאינו רואה שום ממשות בהם כלו' דרך משל אני מדבר בהם כדכתי' ביחזקאל [ד, ד] וְאַתָּה שְׁכַב עַל צִדְּךָ השמאלית וכן בדניאל כתיב ואני דניאל ראיתי [לפי דנ' יב, ה] וְלֹא אָבִין [שם, ח]", ובדומה ב'דעת זקנים' מבעלי התוספות הפרובאנסליים.[330] ר' יצחק משתמש ב"אות" שביח' ד' לציון המעשה הסימבולי, שהוא רק דוגמה או ייצוג מוקטן ושונה מן התופעה המקורית.[331] האותיות, לעומת זאת, משום שהן "באות" מסבתן, "שהאות הוא דבר הנהנה[332] והמצטייר והמתקבל ממקום אשר חוצב משם", מייצגות במדויק את העצם או הנושא, ומשום כך "אין בהם דמיון" וצורתן נובעת ממקורן. לכך משמשת "דוגמת" "יו"ד שהיתה זקופה ונכפפה", המרמזת בסימנה המוקטן, המצומצם והבלתי מיוצג באות וא"ו בשם בן ד' אותיות על צורת מקורה הזקופה, אות יו"ד שבשם אהי"ה, שזקיפותה באה מכח וא"ו המצוי באופן נוכח בסתר תנועתה.[333]

את הרצף בפירושו של ר' יצחק, העובר מענין האותות והאותיות לפירוש הביטוי "ברית יחיד" הנסוב על החכמה, מיישם מה"ח לשינוי המופיע בחכמה עצמה, הכוללת את שני גווני המראות בתוכה. גם הסימן וה'אות', לדברי ר' יצחק, אינו מתהווה מתוך שינוי הבא ממקור חיצוני ואין צורתו המתקבלת נפרדת

328 בנוסח הנדפס, שם, עמ' ד: סובבת הקו.

329 סנדור, *The Emergence*, עמ' 243-246; שלום, 'The Name of God', עמ' 166.

330 דעת זקנים, ליוורנו תקמ"ג, עמ' תכא.

331 יחזקאל עצמו, המתבקש לאמר "אֲנִי מוֹפֶתְכֶם" (יח' יב, יא), הופך להיות המסמן החי של הגלות בפרק יב, או של עוון ישראל במעשה השכיבה בפרק ד'. פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 52.

332 במשמעות מועיל ובונה, כגון בבר"ר ג, ז: "א"ר אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי".

333 סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 28-29, וההפניות למקורות המדרשיים והגירונזיים שם, ולהלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 100.

ממקורה, אינה מצויה מחוץ לרצף הצורות וההאצלה, ועל כן "נמנית עם כלן" ובכלל העשר.[334] אך, בעוד שריס"נ מציב את היו"ד כרומזת לשתי מערכות מקבילות של ספירות, למעלה ובאמצע, מציב מה"ח את ההשתנות ביו"ד כרומזת להשתנות פנימית, המתחלפת בתוך עצמה. כך בצורה מחודדת יותר בדברים המקבילים שב'סוד ויסוד הקדמוני': "י היא צורה רוחנית מקבלת שפע וברכה ונעשית השואה לכלם וכלם יונקות ממנה והיא קובצת כלם ונעשית כמו דמות צורה זקופה דוממת ויושבת בראש ונעשה ראש לכלן והיא עם כלן וחוץ מכלן."[335] זקיפותה של היו"ד עומדת כאן לעצמה ואינה מותנית במצב הכפוף המשויך במדרשים ובקבלה לעולם הזה,[336] והיותה דוממת שייך לענין החקירה הדוממת (מה"ח § 18) ואולי לעילומה ביחס לשאר הנאצלים או הספירות. חריגתה של היו"ד-חכמה מצוירת בהיותה "יושבת בראש".[337] היו"ד-חכמה אמנם שרויה כ"אמצעית" בנאצלים ומקיפה הכל, אך לעומת ריס"נ המציין ש"יש ממנה יניקה לכל", מדגיש ומציב מה"ח את היותה "יונקת כח כלם", ובלשון 'סוד ויסוד הקדמוני' היותה מקבצת ו"קובצת כלם". מעלתה והיותה נצבת בראש, שרייתה בתוך ובהיקף, מונעים את פירודה בהיותה שואבת כח הנאצלים כולם אשר "נמשכין ויוצאין ממנה"; בהתאם, נראה שהשינוי במה"ח § 44 מיוחס לצורה לבד (בדרגה המקבילה לספירת כתר) לעומת הבריאה שלא נאמר בה שינוי אלא בהיותה משתקפת ומשתנה מתוך צורתן ודמיונן של הספירות "חברותיה" שתחתיה.[338] אם כן, נשמרת בדברים אלה כפילות הפנים של החכמה ביחס לספירות, בהדגשת חיצוניותה לכאורה והיותה "נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה", בחינה שר' יצחק שולל בדיונו על הסימן, יחד עם ההכללה וההתכללות שיש לייחס לה.

דברי מה"ח, השייכים כאמור לדיון ביו"ד כתמורה, מציינים אמנם את השתנותה לעומת החשך הקדמון כשינוי מהותי, הנוגע ל"בריאה" כטבע מהותי, כבתרגום אבן תיבון למו"נ א, ב;[339] אך שינוי זה אינו מכח דמיון ואינו נובע ממקור דמות חיצוני.[340] החכמה כ"בריאה" כאן אכן "נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה", ושני המעיינות הנובעים אור וחושך אינם מצויים ברצף אחד עם יתר המראות הנמשכים מהם,

---

334 סנדור, פס"י, הע' 78 עמ' 31, המפנה לדברי ר' אשר בן דוד.

335 §19, פירנצה 2 41, 208ב. §4, ספר היחוד האמתי, ירושלים פרטי ס' 44516, [22]א / קלוש, *Two Texts*, עמ' 1, מייחס את הדברים לבינה: "הת', היא רמז למעלה הנקראת תשובֹה שהיא אמצעית ומתאחדת ויושבת בראש ויונקת כח מכלן, וכלן יונקות ממנה." וראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 18.

336 ראו סנדור, פס"י לריס"נ, הע' 71 עמ' 27-29.

337 הניסוח במה"ח, "וסובבת ויושבת בראש", קרוב לדברי פלוטינוס בדבר התנועה הסיבובית של נפש העולם עד ישיבתה בראש. אנאדות, ב, ב, 3, תרג' שפיגל, א, עמ' 271: "וכך הוא ציורו של דבר זה: כוח אחד של הנפש, שהוא בקצה תחילתו באדמה, והוא עובר ומשתרג בכול; והאחר מעיקרו הרגשה בו ובידו שכל בעל סברה, והוא נמשך כלפי מעלה במרומים, והוא האוצל לו לראשון עוצמה להוסיף לו חיות. וכך הוא מוליכו במעגל, שבו הוא הולך סביב ויושב בראש כל מה שמתרומם ממקומו עד השמים. הואיל והלה מקיף סביב, נוטה זה השני ופונה אליו, וזוהי פנייתו שמסובבת את הגוף שבו הוא משורג." "ישיבה בראש", נוסף למקורות הקשורים בס"י ובפירושו כפי שאצל ריס"נ, סנדור, הע' 76 עמ' 30, באה בעקבות משלי ח, ב: "בְּרֹאשׁ מְרֹמִים עֲלֵי דָרֶךְ בֵּית נְתִיבוֹת נִצָּבָה", ובמקום זה מציין ספר ברית המנוחה, בפתיחת דרך ראשונה – 'דרך החכמה', את היותה עומדת, "נעלמה מֵעֵינֵי כָל חָי וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם נִסְתָּרָה (איוב כח, כא) והיא דרך החכמה הנראית בראש המצפה מקוטרת מור ולבונה עומדת לנס עמים, אולי יתאוו | לחסות בצילה | ולאכול ממאכליה וממטעמיה, והנה נודע לנו באמתם מראיות חזקות כי מקום החכמה עומד בראש הרים, בראש הראשון מן הארבעה ראשים בקוצו של יוֹד העליון המביט לדרום מעלה מעלה אשר בו הנשמות צופות | לראות בזיוו משיב הנפשות לאיתנם ומתגאה על כל המעלות ועל כל הדרכים, ואומרת לכל באי העולם אלי הביטו וראו". נוסח מהדורתי האקלקטית מכ"י שונים, המקביל לדפוס אמשטרדם ת"ח, ד ט"א.

338 ראו להלן, פ"ג ח"ג, אחרי הע' 210.

339 סנדור, *The Emergence*, הע' 104 עמ' 245. שיוכה של הבריאה לחכמה שייך גם לבריאת החושך כפי הניסוח בתפלה ובפירושה אצל ר' עזריאל, המגלה מקבילה חשובה לניסוח מה"ח ב"אור המתעלם הנחשך מהאור", כנראה משום השיתופיות במושג 'האור המתעלם' הבא מר' אברהם בן דוד. להלן, נספח ד, ליד הע' 18.

340 ר' יעקב בר ששת מציין, בעקבות ריס"נ, את ענין הדמות כייצוג הצורות באותיות הכתובות תוך הזיהוי ביניהן, האמונה והבטחון, פרק יט, ירושלים תשכ"ט, עמ' 154: "וענין האותיות הוא צורות כל הנבראים ולא תמצא צורה שלא יהא לה דמות באותיות או בהרכבת שתים ושלש מהן או יותר". זיהוי הצורה והאות שבלשון נסוב במה"ח ואצל ריס"נ לענין זיהוי הצורה והסימן או המופת.

ועם זאת היא "נמנית עם כלן", מהווה מקור לשאר הנאצלים ושרויה ונוכחת בתוכם בהיותה "אמצעית". מראות הלובן והאודם שבחכמה, אף על פי שהם הופעה ושינוי לעומת החשך הקדמון, אין השינוי שבהם נובע ממקור חיצוני, ואינו מציין חלוקה פנימית, "הפרש" המצוי לכאורה בין שני המראות המוכלים בחכמה. "והיוֹד היא תמורה" מציין איפוא את פניה השונות של התמורה בחכמה: שינוי התבנית והטבע שבה לעומת המצב הקדמון שממנו היא נובעת; שניוניותם של המראות בחכמה, שהיא "ענין אחד" שאין בו הפרש בין מראות הלובן והאודם; והיותה של כפילות זו השתנות ודינאמיות מתמדת בחינת "דבר אחד שהוא מתהפך לכמה ענינים".

תמורה ותנועה

"והתמורה", כפילות היו"ד בחכמה ושניותה הדינאמית, יוצאים לענין ה"**תנועה**". תנועה זו אינה עדיין ההברה, הכלולה בספר זה מקול, רוח ודבר, ואינה עדיין תנועת הגלגלים או "תנועת ימים" (מה"ח § 15) וההברה הקוסמית, ויש לייחסה לתנועה שבגחלת. ב§ 6 מדובר ב"עיקר הראשון שהוא קדמון בתנועתו"; ב§ 2 מתקיים הייחוד בדרגה הראשונה "בענפי שרש התנועה"; התנועה ראשונה להתפשטות מן התמורות והמדות ב§ 4, או אחרונה להתפשטות ומן התנועות הנפרדות שיבתן למעין או למעון[341] מקורן (§ 10). תכלית החקר ב§ 16 היא ב"חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר", ודרגה זו מקבילה למקום האמצע ב§ 8 שלפנינו, בחילוף או בהשתנות שבין המאמר לחקירה, השתנות שהיא בחזרת חלילה. התנועה בכלל השינוי, אך אינה נסובה על השינויים בעשר הקטגוריות כפי שבתורה האריסטוטלית ורישומיה אצל ראשוני הפילוסופים היהודיים,[342] אלא לענין התנועה הלשונית. ולא רק לענין ההגייה, שבמסגרתה הנקודות כתנועות, המצטיירות ב'קונטרס בענייני עשר ספירות וכוחות האצילות' כעולם בפני עצמו, "עולם התנועה",[343] או בדברי 'פירוש שם בן ד' אותיות' המרחיבים את מה"ח § 2,[344] אלא גם לתנועה כשינוי הראשון ביציאה מן הכח אל הפועל.

"חקירת התנועות" מקבילה להתפשטות הראשונית בחכמה, היא "רשימת ההויות" בפירוש ל"ב נתיבות § 8:[345] "חכמה קְדומה. כל הדברים שהש"י בורא בהן האצילות והתפשטות האצילות מכח אל כח ורשימת ההויות וחקירת התנועות וכתר ההשואה הכל נקרא חכמה קדומה ואותו הכח כח קיום". "רשימת ההויות" - ביטוי המועתק מלשון ריס"נ: "וכן תהו רשימת ההויות שאין בה צורה ונעשית מדקות ההויה שהיא ממשות אויר עב",[346] ביטוי שאותו מעבדים (אך לא מוסרים) תלמידי ר' יצחק בגירונה, ביחס למונחים השונים: על

---

341 כנוסח כ"י י' ול'. כ"י אחרים: למעין. לכינוי 'מעון' כתואר לפנימיות האלהות וככינוי לאל עצמו בקבלת ר' עזריאל ובמקורותיה המקראיים ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 124 הע' 90. בספר מעין החכמה יש להוסיף את הקרבה הסמנטית והמורפולוגית בין המעון, המעין והמקור.

342 ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב ד, עמ' 212-213. לתרגום "שינוי" כ"תנועה" ביחס לד' מן הקטגוריות האריסטוטליות ראו אבן דאוד, האמונה הרמה, מהד' וייל, עמ' 17: "ונכללה התנועה בארבעה מאמרות", ובתרגום מורה הנבוכים, ב, הקדמה ד': "שהשנוי ימצא בארבעה מאמרות". ומקור הענין, כפי הפנית קאפח שם, בפיזיקה לאריסטו, ג, פ"א.

343 'קונטרס בעניני עשר ספירות וכוחות האצילות', לשעבר §23 ברשימת ג"ש, בדי הארון, פריס 840, 62ב / עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' פ-פא. ראו שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 430.

344 §14, פירנצה II 41, 199ב. לעיל, ליד הע' 163. וראו שם למושג התנועה במה"ח §2.

345 §8, פירנצה II 18, 103א.

346 שלום, שם, עמ' 10. ניסוחו של ריס"נ לתהו נוטל מבר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהד' ויגודר, עמ' 42. וראו גם גברין, 'תפיסת הרע', עמ' 32, ומכאן גם קישורה של מדרגת התנועה לאויר. לתנועת האויר כמקור השינוי אצל אנכסימנס ראו שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית, עמ' 50, ולהלן בדיוננו באויר. למונח 'הויות' ומקורותיו האפשריים, ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 268, ושם עמ' 245 הע' 32 המביא מדברי ריס"נ: "בחכמה היו [ההויות] רשומות ומעורבות

גבי הגדרות התהו כהיולי ובהו כצורה המתלבשת עליו הבאות מר' אברהם בר חייא,[347] נוספו מונחי ההאצלה בעקבות ס"י - ה"רשימה" נוספת אצל ריס"נ לפני 'חקיקה' שהיא השלב הראשון בהתגלות בספר יצירה[348] לפי פירושו לס"י ב, ד;[349] וכן אומר ר' עזריאל בפירושו לספר יצירה:[350] "רוח ראשון שהוא דק ואין בו כי אם רשימה דקה והנתפש יש לומר בו חקיקה". לעומת "רשימת ההויות שאין בה צורה" המתאימה אצל ריס"נ ל'תהו', מבחין ר' עזריאל בשני מצבים של ההויות בכח, בפירושו לס"י:[351] "חצב בהן [ס"י א, יא/13§] - תהו, שזהו כח ההויות שאין בהן רשימה, ובהו, כח ההויות שיש בהן רשימה".

'תנועה' כהגיה, בהקשרם של הסעיפים המתארים את השתלשלות תנועות האל"ף הקמוצה (21§, 58, ובהקשר הקוסמוגוני 46§, 55), מזוהה עם הרוח בסכימה 'קול רוח ודבר', אך גם עם ההברה היוצאת מן הקול המצטרפת אל הרוח או התנועה כביטוי השלם: "והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ' השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש" (51§); "וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון / וכיצד יצאה ההברה מן הקול עד שנעש[י]ת תנועה / ומהתנועה כיצד הרוח נמשך ממנה / מפני שהתנועה עצמה נקראת רוח / ומכח אדיקות[352] צירופן היאך יצא אויר שהוא כח שלישי" (62§). ובדומה בפס"י לריס"נ:[353] "ברוֹך ומבוֹרך שזהו רוח כי הקול ברוח והיא נעימות המשכת הרוח." זיהויה של התנועה כ'רוח' מופיע גם בפירושו של ר' יצחק לס"י:[354] "וברוח האותיות כלם", לאור קביעתו של ריה"ל, כוזרי ד ג, המזהה את ד' אותיות התנועה אהו"י "כרוחות ושאר האותיות כגופות", וכן בבהיר, קטו/83.

צרוף והצטרפות כחבור ושיכוב

"צרוף" הבא ב8§ בין תנועה לעשיה ענינו בחבור אותיות או היפוסטאזות והוספתן (לעומת המרתן) או בהצטרפותם של הישים הרוחנים זה לזה, היוצאים לידי עשיה ומעשה בפעולה בצירופים ובשמות. "צרוף" מסמן במה"ח, איפוא, ריבוי לעומת התנועה, המציינת כפילות פנימית בדרגה מסוימת, יחד עם תנועה כפולה המתרחשת באופן דינאמי בשתי דרגות: התנועה הפנימית שבמקור-עיקר-גחלת ותנועת השלהביות הנפרדות. יציאת הריבוי מן התנועה הכפולה הפנימית בצירוף ממתנת את ההסבר הפלאי ליציאת הריבוי מן האחד, משום שהיא מתרגמת או ממירה את התנועה הכפולה שביו"ד לשיכוב הכפול שבהצטרפות הנאצלים והישים או לחבור ולזיווג בצירוף בהיותו שקול ומאוזן.

ולא מסודרות", (ליקוטים מחוג הרשב"א, כ"י קיימברידג' 8, Add. 671, 126א; וטיקן 202, 63ב, כפי שהביאם אידל).

347 בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהד' ויגודר, עמ' 42 והע' 20; בנוסח כ"י מ משלב ר' עזריאל בין הגדרת התהו למושג ההויות, תשבי, פירוש האגדות לעזריאל, עמ' 89 הע' 7: "ותוהו הוא כלל ההויות בלי הגבלה ובלי צורה וגולם", ושם גם מקורות נוספים מראשוני המקובלים, ביניהם פירוש ר' עזרא לשיר השירים, אלטונא תקכ"ד, כד ע"א / כתבי רמב"ן, ב, עמ' תקה: "תוהו דבר שאין לו צורה". ר' עזרא מחליף "דבר" ב"הויה" שבדברי ריס"נ, "תהו הוייה שאין בה צורה", פס"י, סנדור, עמ' 108 והע' 75.

348 ס"י א א, א י-יא-יב, ב ד, ג ה, ד ג, ה ב, ו ג.

349 שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 8-9, וכן שם, עמ' 3-5 (גם בתוספת 'נעלמת' לפני ה'רשומה'), ובעקבותיו ר' עזרא, פירוש שיר השירים, אלטונא תקכ"ד, כג ע"א, ור' עזריאל, פירוש האגדות, תשבי עמ' 99. ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 240 הע' 9.

350 פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנו.

351 שם, עמ' תנז.

352 כבר העיר ג' שלום על השימוש במונח "אדיקות" כמציין אמנציה, *Origins*, עמ' 341 הע' 283. גם ר' עזריאל מדבר על "מקום אדיקות אינו בישנו", 'דרך האמונה ודרך הכפירה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 207, 211; וראו פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי', עמ' 322-323; ולעיל, ליד הע' 214. הוראה זו מצטרפת להוראת אצילות מלשון קרבה "כצל אצל היד", כלשון 'פרישת של ספר העיון', ראו להלן, הע' 505 ואילך.

353 שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 6.

354 שם, עמ' 10. לדברי ריה"ל ראו להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 115, ולספר הבהיר הנזכר שם, הע' 118.

על כל פנים, יוצא הצירוף (הזוגי או השכבתי, המוסיף על התנועה הכפולה או רק מכפילה) לידי **"עשיה"**, מונח הבא להדגיש את התהליך המתואר לעומת תוצאתו שב"מעשה", כפי שב66§: "ומהמאמר מעשה", בתארו את השלבים או הדרגות היוצאים מן הלשון, בכיוון הפוך למופיע כאן. הצבת המעשה לאחר הצירוף מתאימה לסדרן בפס"י לריס"נ, בענין השלהביות ובענין בריאת בני אדם. סדר זהה מופיע אצל ר' עזריאל בפירוש האגדות:[355] "שהבונה רושם וחוקק וחוצב ושוקל וממיר ומצרף מזויג ואח"כ בונה הבנין במה שיצייר לו בשכלו שיעשה מעשיו בעניין שיתקיים הבניין בלי הפסק". תחום העשייה מקביל ל"צר בהן" שבס"י ב, ב/19§, "צרפן וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור", ומכאן חל על תחום בריית[356] של הנשמות העתידות להבראות כבנויות מצירופי אותיות בפס"י לריס"נ ולתחומם של הנפרדים.[357] כאשר אין התחום שמחוץ למערכת האצילות ניכר במה"ח, בהתאם לענינו הכללי העיוני הנושא אופי בלתי-פרסונאלי בתיאור העליונים, נראה שה'מעשה' במה"ח, כמו תחומם של הנפרדים, מציין תחום נמוך של הישים האינטגיביליים בשלשלת ההאצלה העשויים להוות את בנין האלוהות.

ה"עשיה" שייכת במקביל לסכימה בריאה-יצירה-עשיה המפורטת אצל בר חייא (אמנם לא באופן עקבי לגמרי) ועקבותיה בספר הבהיר יג/10§,[358] אך לא עקרונות השיטה ולא אופני הבחנותיה נתקבלו, כנראה, במה"ח, אלא עקבות ההבחנות בלשונות העשיה ואמירות "ויעש" בפרקי בראשית ובפסוקים הנזכרים במקורות אלה ובסמוך אליהם. רמד"ל קושר את ה'עשיה' בסכימת אבי"ע לעשיית שם על תיקונו:[359] "עשייה הוא תקון הדבר בגודל ובמעלה מכמות שהיה כאמרו <u>וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם</u> [שמ"ב ח, יג] כלומר גידל שם טוב וגדול."

מאמר – הגיה והזכרת שם, לוגוס ורצון – מאגיה ופילוסופיה

ה"**מאמר**" יוצא מן ה"צרוף" בסדרם של חמשה התהליכים הלשוניים הנמנים ב2§, ולפי המקטע 'חמשה מפעלות' ענינו בהזכרת שם מן השמות המפורשים היוצאים מצירופי האותיות בכ"ב אלפא ביתות, צרוף המוביל למעשהו של בצלאל "והיה יוצא ממנו לידי פעולה".[360] מקור זה מדגיש את שלימותו של המאמר כהזכרה מתחלה ועד סוף, ואת השלמתו והגבלתו "<בבליעות>[361] בתוך לבו שהוא שורש ה'", החותמת את ההזכרה בשורש הפנימי, האלוהי והאנושי. באופן זה אין ההזכרה יוצאת מפתיחת הפה כלפי חוץ באופן בלתי מוגבל, "כדי שלא יתפשט באויר", ישתלח ללא חתימה ועשוי לבוא לידי טומאה ונמצא

---

355 פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 99. וכן עזריאל, פס"י, כתבי הרמב"ן עמ' תנח, לס"י ב ב.

356 לביאור הפועל "וצר" בס"י כמורה על בריאה ראו שלום, 'דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים', עמ' 391 הע' 26, לביאורו בהקשרי עשיה ובריאה ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 141.

357 אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 114 והע' 150.

358 בר חייא, מגלת המגלה, עמ' 16, מבחין בין בריאה כעמידה בכח או כהוצאה לפועל של ענינים שאין להם צורה או תועלת לעולם, לעומת יצירה ועשיה שיש בהם צורה ותועלת. וראו שם, עמ' 15-17, 28. ב'הגיון הנפש העצובה', מהד' ויגודר, עמ' 54, קודמת העשיה ליצירה הבאות אחר בריאה, אך הסדר הרגיל מופיע בעמ' 55. וראו ויגודר במבואו, שם, עמ' 13. דברי בר חייא שימשו מקור לס' הבהיר 10§, ושיטת בריאה-יצירה-עשיה נרמזת גם אצל גבירול וראב"ע, כפי שפירט ג' שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 73-76.

359 'אור זרוע', מהד' אלטמן, עמ' 269-270. הניסוח חוזר במדרש הנעלם ז"ח יז ע"ב, בשם ר' תנחום, כפי שמציין שם אלטמן, הע' 166.

360 23§, ניו יורק בהמ"ל 1855, 3ב, הנזכר למעלה, ליד הע' 48, 119.

361 ההשלמה לפי כ"י ורשה 9, קיב ע"א.

שם שמים מתחלל. במקטע זה מיוחס צירוף השם המפורש היוצא לידי מעשה על פי אגדת חתימת התהום בידי דוד ויועצו אחיתופל, לפי בבלי, סוכה, נג ע״א-ע״ב,[362] ובתוך כך ״לא היה בידו נסיון להנצל באותה שעה״. סדר זה מקביל למה״ח § 14, המונה לאחר ההוצאה ברל״ו שערים את העליה ״למעשה / ומהמעשה לנסיון״. ״נסיון״ משמש ב׳חמשה מפעלות׳ כידע הנצבר מן המעשה וההתנסות, אך במה״ח § 14 מצטרף אליו מובן הבחינה והמבחן,[363] ואולי גם ההתבחנות, משום היותו מוביל לראייה. בהקשר זה מקביל הנסיון שהמתעלה במעלות המיסטיות מתבחן בו לצירוף בחינת שריפה וצריפה באש, שבו מתבחנות גם ישויות עליונות.

ה״מאמר״ מקביל ל״דבר״ וללוגוס, אך לאור יציאתו מן ה״עשיה״ יש לבארו כמאמר הבורא המתגלם כבר באויר או באצילות. ׳מאמר׳ בעל צורה זה מבטא פיתוח של דברי חז״ל, אבות ה, א: ״בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם״, ופיתוח תורת הלוגוס כפי שנרשמה אצל הסטואים, בעקבות הרקליטוס ואפלטון, ואצל פילון, המתאר את ה״דיבור״, *logos*, כדיבור האימננטי במציאות, לא כאמצעי בלבד לבריאה אלא תמציתה של הבריאה הנאצלת שלבים שלבים.[364] במובן זה בא תיאורו של המאמר המצטייר בצורות שונות בסופות, בפירושו של רס״ג לס״י א, ו/ § 8, ״ולמאמרו כסופה ירדופו״.[365] על פי אותה משנה בס״י מקביל ״מאמרו״ ל״דברו״, ומכאן היותו של המאמר מורכב מחומר וצורה, בדומה לתפיסת ס״י כפי שנרשמה במה״ח, בה ה״דבר״ כלול מרוח ומקול ומכריע ביניהם. בדעה זו (בלא ההקשר הפונטי) מחזיק רשב״ג ב׳מקור חיים׳:[366] ״אנו מניחים שישנם שלושה חמרים, אחד מהם הוא החומר הפשוט הרוחני שאין פשוט ממנו... והחומר השני הוא גופני מרכב, שאין יותר גופני ממנו, והשלישי הוא אמצעי ביניהם״, ושלושת אלה ״הם יסוד כל המציאות״. סכימה זו מופיעה גם בשירו ׳תבורך יה׳,[367] לפיו החומר, המכונה גם העצם והיסוד, והצורה, המכונה גם סוד ורקמה, מתחברים באמצעות ״מלה שלישית״ המכריעה ביניהם, היא המאמר או הדיבור, המקבילים ל׳רצון׳ שבמקור חיים[368] או ׳החפץ׳ שבכתר מלכות.[369] השוואתו של המאמר אל הרצון בתורת גבירול מאפשרת גם את היותו אמצעי פעיל בבריאה, לעומת התורה הפלוטינית.[370]

---

362 וראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 180-181 והפניותיו שם.

363 וקרוב לכך ומאוחר יותר מביא ר' נתן בן סעדיה חראר, תלמידו של ר' אברהם אבולעפיה, את הנסיון כהתנסות בצירופי אותיות, שערי צדק, מהד' Mottolese, עמ' 480. מובן שלישי לנסיון שייך לנס שבהמרה בפירושו של ר' עזריאל למעשה הכאת הסלע בידי משה, לעיל, ליד הע' 195.

364 ליבס, תורת היצירה, עמ' 106-107, עמ' 52 והפניותיו שבהערות.

365 המופיע בתרגום העברי הקדום בכ"י מינכן 221, עמ' 65א-65ב, במקביל למהד' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' עב-עג לס"י ב, א. וראו גם ליבס, תורת היצירה, עמ' 49-50.

366 גבירול, מקור חיים, ד, ז, תר' בלובשטיין, ירושלים תרפ"ו, עמ' 151, 158.

367 גבירול, שירי הקודש, ירדן, שיר רכח וכן הנ"ל, שירי החול, שיר צד.

368 על הרצון המורכב מחומר וצורה ראו במקור חיים, א, ז; לזיהוי ה'אמרה' או ה'דבור' ל'רצון' ראו שם, ה, ל, לו, מג. ראו גם אלטמן, 'בעיות במחקר הניאו-אפלטוניות היהודית', עמ' 504, המערער על מוצאו של הזיהוי בין ה'רצון' וה'דבור' אצל אבן גבירול (כ"כח דינמי החודר ומניע את הכל") מן הטקסט הפסיאודואפיגראפי הניאו-אפלטוני הנודע כ"תיאולוגיה לאריסטו" (שם עומד הדבור "ממעל התנועה והתנוחה" "ומסבה זו תארו אותו כאין"). לחבור האחרון ראו גם שפיגל, פלוטינוס, אנאדות, כרך א, מבוא, עמ' 31, 135-136. גם אצל בר-חייא שייך הרצון לדבר אלהים או דבורו המחבר בין ההיולי והצורה, הגיון הנפש העצובה, מהד' ויגודר, עמ' 39; הנ"ל, מגלת המגלה, מהד' פוזננסקי, עמ' 26 (לזיהויו כ'מאמר').

369 כ"ץ, פיתוחים פתוחים ואטורים, עמ' 41.

370 קלוזנר, מבוא ל"מקור חיים', עמ' נ-נא, נג-נד.

לשונות ׳חֵקֶר׳ ו׳אין חֵקֶר׳ בספרות המקראית לציון תכלית ההשגה וגבול הידיעה האנושית, יחד עם ה׳חקירה׳ כשם כללי לעיון הספקולטיבי-מיסטי בפרקי מעשה בראשית ובחזונות המרכבה, כמו גם הדרישה בהם, הבינה, ההתבוננות והצפיה בעליונים, כפי שמופיעה בספרות המדרש, בהיכלות ובפיוט הקדום,[371] חדרו למחשבת ראשוני המקובלים ויושמו כתיאור דרגה פנימית באלהות, בתוך תיאורי היצירה האלהיים הראשוניים. מדרגת ה׳**חקר**׳ עומדת בכתבי העיון ואצל ר׳ עזרא ור׳ עזריאל בראש האצילות כהצבת הגבול הראשון הקודם לכל התפשטות, כקצה תחום ההשגה, המדה, החִלוק וההפרש.[372] כותב ר׳ עזרא ב׳פירוש שיר השירים׳:[373] ״וְגַם חֲקָרָהּ [איוב כח, כז]. שם במידות שיש להם חקר וגבול. אעפ״י שאין להם גבול מצד התחלת עצמה״, והכוונה שהספירות אין להם גבול וחקר מצד עצמן, משום אצילותן ממדרגת ההתחלה שאין בה חקר וגבול וקישורן המתמיד למקורן, אך לצורך ההבנה בין דבר לדבר ובניית הבנין יש בהן גבול. לפי פסוק זה באיוב נקשרת לשורש ח.ק.ר. גם משמעות העשיה והיצירה.[374]

הוראת בינוי נועדה למדרגת החקר והחקירה בפירושו של ר׳ יצחק לס״י, המציב מדרגה זו לא בספירת חכמה, המזוהה איתה, אלא למן השלבים הנבנים מתוך התבוננות הבינה בחכמה:[375] ״הבֵּן בחכ̄מה וחכ̄ם בבי̄נה [ס״י א, ד/4§] שהם הויות נסתרות שאין בהם רשימה, אין כח להתבונן בהן אלא לדבר הנאצל מהם. [...] וחקו̄ר מה̄ם [ס״י שם] מזכות וחובה כענין שכתוב בהם [יש׳ מ, כח] אֵין חֵקֶר, לכך לא אמר חקור בהם. ופי׳ ׳חקור מהם׳: בנה הבנין המושג בהרגש ושער אותו [כלומר מדוד אותו] במדות הסבות הנאצלות מהם והבנויות בהם.״ ראשוניותה של מדרגה זו גם ב׳עיון הארוך׳:[376] ״יתברך ויתעלה שם הנאדר בגבורה אשר הוא אחד מתאחד באחדות השוה הקדמון מבלי תחלה והוא תחלת כל חקר הבא מאין חקר וראש כל גבול והוא מבלי גבול אפשרי לעמוד בעצמו.״; וכן ב׳סוד ע״ב שמות׳:[377] ״...כן היה הב״ה קודם בריאת העולם מתמצע באמצעות האויר קדמון[!] כביכול אפשרי לעמוד בעצמו יחיד בלי חקר ובלי גבול וכשברא העולם מאצילות האויר הקדמון נקרא אחד בעבור שהוא היה תחלת כל חקר הבא ~~בגבול~~ מאין חקר וראש כל גבול הבא מאין גבול.״; ׳עיון הקצר׳:[378] ״גָּדַלְתָּ [תה׳ קד, א] שהיית אפשר לעמוד מבלי חקר ובלי גבול לבד.״;

371 גרינולד, 'פיוטי ינאי וספרות יורדי מרכבה', עמ' 268; זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', עמ' קצד-קצה; ילון, פרקי לשון, עמ' 464.

372 לראשוניות מדרגת ה'חקר' אצל ר' עזריאל ראו הפניותיו של תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קסה. לענין ראשוניות הגבולים בתהליך האצילות ראו למשל ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 116: "...בכח שאינו ניכר ונתפש בגבול עד העשות ממנו הגבול", ועוד שם; שם עמ' 89: "ונברא תחלה גבול ומדה ומקום וזמן לכל הנמצאי׳. וגבול הנגזר והנברר נקרא [חלוק]". הנ"ל, שער השואל, בתוך: דרך אמונה, ורשה תר"ן, ב ע"ב-ג ע"א: "אין סוף הוא שלימות בלי חסרון ויש לו כח בגבול מבלי גבול והגבול הנאצל ממנו המגביל לכל מצוי הם הספירות שיש להם כח לפעול בהשלמה ובחסרון. [...] והגבול ההוא מבלי גבול נאצל ולכך נאמר מדתן עשרה שאין להם סוף." ריס"נ, פס"י, סנדור עמ' 90, מדרג את מקום "העשות הגבולים בחקיקה שאחרי הרשימה". לניסוח המקביל בספר העיון 'הארוך' ראו למטה, הע' 538.

373 אלטונא תקכ"ד, הקדמה ג' ≈כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תפד. "מצד התחלת עצמה": דפוס אלטונא שם: נ"ל עצמותם; כתבי הרמב"ן שם: 'מצד התחלה עצמה'.

374 משמעויות אלה לשרש ח.ק.ר. באות ממקורות אחרים אצל זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', עמ' קצה.

375 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 3-4 / סנדור, פס"י, עמ' 41-43. "שיעור" במשמע המדידה המדויקת.

376 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65. בהמשך אותו עמוד מובחנת החכמה הקדומה ממדרגת 'אין חקר': "ובממשות החכמה הקדומה הנקראת אֱמוּנָה [יש׳ כה, א] ותעלומה [לפי איוב כח, יא] שנמצאת מאין חקר".

377 §6, פירנצה 44 14, 2א. כמובן תוך פיתוח פרקי דר' אליעזר, פרק ג: "עד שלא היה העולם היה הב"ה הוא [ו]שמו בלבד". מתוקן לעומת הנוסח הנדפס "הוא בשמו" לפי הציטוט המופיע בסוד ויסוד הקדמוני, פירנצה 2 41, 203ב.

378 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 34.

ובלשון רחוקה יותר בפירוש עשר ספירות #116, 'עשרה מראות אלהים':[379] "אשר קדשנו [בנוסח התפלה] לרמו' הכח הנסתר עד האפס החקר, ולקשור סוף הדבר בתחלתו בעיקר שוה."

בהתאם, מדרגת 'אין חקר' מקבילה בכתבי ר' עזרא ור' עזריאל לדרגת 'אין סוף', ובכתבי העיון ומה"ח היא דרגת הקדמות או הקדמוניות; בשלב זה מופיע ביטוי זה כביטוי אדוורבאלי, *ad infinitum*, ולא כשם עצם.[380] עם זאת, השימוש בתואר הפועל אינו מקרי ומציין את המדרגה הקודמת לאצילות; כך ב'עיון סטנדרט':[381] "כך הקב"ה קודם שברא שום דבר היה יחיד קדמון מבלי חקר ובלי גבול בלא חיבור ובלא פירוד בלא שינוי ובלא נענוע והיה נסתר בכח קיום"; מה"ח, § 3:[382] "עד להעמיד כל הדברים במעיין השלהבת והשלהבת במעיין / עד אין חקר ואין מספר / לאורה המתעלמת בתוספת החשך המסותרת"; קטע לאחר 'סוד היחוד האמתי':[383] "סוד הייחוד האמתי השוה המתעלה עד מעין השלהבת שאין לה חקר וקצבה"; 'תפלת היחוד לר' נחוניא':[384] "אתה יחיד צדיק מתעלה ומתרומם למעלה למעלה עד אין חקר ומקומך נסתר נעלם"; 'ספר הייחוד האמתי':[385] "הראשון ר"ל אורפֿניאל שיוצא ובא לפני הקב"ה באור צח ומצוחצח עד אין חקר ומדה", והכוונה להתפשטותו בכח האויר:[386] "ונעשו כל אלו הארבעה אויר א' זך וטהור צח ומצוחצח עד לאין חקר ומדה מה שאין הפה יכולה לדבר."; 'עשרה מראות אלהים':[387] "אחד, שהוא כח מופלא נקרא כתר תעלום' אין חקר אפס ובלימה כתר עליון רום השכל קדוש תכלית אומן".

במובן זה משמשת מדרגת 'תכלית השגת החקר' בכתבי העיון ובדומה אצל ר' עזריאל לציון דרגת ההשוואה של כל גבול, עד שאין הגבול ניכר במדרגה ראשונה זו לאצילות. תיאור מדרגת 'החקר' בגבול ההשגה בדרגת החשך בא גם בעקבות דברי איוב, כח, ג: "קֵץ שָׂם לַחֹשֶׁךְ וּלְכָל תַּכְלִית הוּא חוֹקֵר אֶבֶן אֹפֶל וְצַלְמָוֶת". החקירה, סימון הגבול הראשוני הדק, אינה אפשרית בדבר שאין לו תכלית ואין לו גבול, אלא למן הדרגה שיש בה גבול הצורה וההבדלה הראשונית, כפי דברי 'מדרש שמעון הצדיק' שיש להם זיקה לס"י א, ד:[388] "אחוֹר עוצם החכמה שפע הבינה תכלית השגת החקר והוא כח בעצמו ומתפשט לכח מוטבע לצייר צורות ולהבדיל כח מכח". הביטוי "תכלית השגת החקר" מציין את שלמות ההשגה ואת קצה גבולה. "עוצם החכמה", במקביל ל"עוצם שמי וכבודי" שבמה"ח § 37,[389] מופיע בדרגה הראשונה של

---

[379] פע"ס #116, וטיקן 171, 134ב. חבור זה משתמש במונחים ובסכימות המצויות גם אצל ר' עזריאל, אך כנראה שניהם שואבים ממקור משותף ולא זה מזה, וראו שם עוד בעמ' זה ובעמ' 135א.

[380] וראו ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 13 ואילך; שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 149; הנ"ל, *Origins*, עמ' 267-266; אידל, 'על תורת האלהות בראשית הקבלה', עמ' 142.

[381] ורמן, עמ' 90, ובדומה ב-§3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 205ב.

[382] המופיע גם בעיון סטנדרט, ורמן, שם, עמ' 90-91, ובשינויים ב-§19, תפלת היחוד לר' נחוניא, לונדון 756, 126ב.

[383] אוכספורד 1565, 117ב. 'סוד היחוד האמתי' עצמו, המזוהה כפירוש עשר ספירות #17, שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', עמ' 501, נמצא בכ"י זה בעמ' 110א-117ב, מפתיחתו כפי שצטטה ג' שלום ועד תיבות "תם ונשלם" שלפני הפרגמנט הקצר שתחילתו מצוטטת כאן.

[384] §19, לונדון 756, 127א.

[385] §4, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' 1.

[386] שם, עמ' 6, מתוקן לפי כ"י ירושלים 488.

[387] 'עשרה מראות אלהים', הוא פירוש עשר ספירות #93, וטיקן 171, 133א. נכלל בתוך 'קונטרס בענייני עשר ספירות' וכו', לשעבר §23 ברשימת ג"ש, והוא שייך ל"חוג העיון" ולא לקבוצה.

[388] §3, מינכן 215, 206ב, ובמקביל, בשינויים, ב-§4, ספר הייחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 4. עוצם: פריס 770 (בנוסח 'מדרש שמעון הצדיק'), בר אילן 1038 (ס' היחוד האמתי): עצם; בס' היחוד האמתי נוסף: כח <מתאצל> בעצמו; צורות: ס' היחוד האמתי, בר אילן 1038: צורה.

[389] הנוסח המופיע בספר היחוד האמתי, "עצם החכמה", מורה על ריחוק ביחס לנוסח מה"ח. אמנם אין מכאן לבד ראיה חד משמעית לאיחורו ביחס למה"ח ולמדרש שמעון הצדיק. קטע זה חסר בס' היחוד האמתי בשני כתבי היד ירושלים 488 וירושלים פרטי ס' 44516, המחזיקים במקומות אחרים נוסח קרוב ללשונות מה"ח. מצד אחר ניכר שלשונות 'עצם' ו'עוצם' מתחלפים, בדברי §14, פירוש שם בן ד' אותיות, לונדון 1074, 287א: "ובאלו השבע[!] שמות [ז' תיבות מבי"ת של מלת

ההתפשטות או האצילות. על שיתופם של עזריאל והמקורות מקבוצת העיון בביטוי זה ודומיו הצביע ג׳ שלום בהערתו לדברי ר׳ עזריאל, ב׳דרך האמונה ודרך הכפירה׳:[390] ״והכל אחד בפשיטות השואה גמורה ועל חקירת דבר זה נאמר ׳אל תִּתְחַכַּם יוֹתֵר׳ [לפי קהלת ז, טז] לפי שאין כח בשכלינו החסר להשיג שלמות החקר המתאחד באין סוף״; בדומה לבטוי ״תכלית השגת החקר״ ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ נמצאת ״תכלית מציאות החקר״ בפירוש ״כְּבָר״ (יח׳ א, א) ב׳סוד ידיעת המציאות׳:[391] ״ורבו דרכיהן היוצאי׳ מפליאו׳ האחדו׳ המסתתר והמת[ג]לה בעומק העילוי עד תכלית מציאות החקר שאין למעל׳ ממנו כח ~~הקו~~ הקיום מאויר מופלא והוא מקור של כל עיקרי הטבע בשרשי׳[! צ״ל נשרשים] בו וחוזרי׳ ללכת ולשוב אל אחדותו״.

במידה שווה משמש הביטוי ׳עד אין חקר׳ גם לציון סוף האצילות, ובהתאם מופיע הריבוי בהתפשטותו המפוזרת ביותר דווקא כמקום חזרת הנבראים חלילה למקורות, במה״ח § 10:[392] ״והתנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון[/למעין] אשר היו ממנו״; בפרגמנט ׳ענין של הל״ב נתיבות׳:[393] ״כן השרש הזה יש בו כח למאציל כח הכחות הנאצלים וכחות לכחות עד אין חקר ואין מספר עד שישוב הכל למקום מוצאו ומקורו״.

ראשוניותה של החקירה עומדת בכתבים אלה במקביל ובשווה עם סופה ותכליתה; ר׳ עזריאל, ׳שער השואל׳:[394] ״שאין סוף ואין חקר ואין גבול לעילת כל העילות וסבת הסבות. ובדרך המנהיג אנו רואים כי סוף כל מעשה נעלם מחקור חוקר כענין שכתוב [קה׳ ג ,יא] מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף.״ מושג ׳החקר׳ בהיותו ציון הגבול הראשון והאחרון, מסמן גם את גבול ההשגה והחקירה; ׳עיון הארוך׳:[395] ״הת׳ היא הספירה העליונה שאין אדם יכול לחקור עליה מפני שאין לה גבול״; בכמה לשונות מקבילות אצל ר׳ עזריאל ״[...]שאלה זו מגעת לתחלת דרכי השם וסופם, ואין לחקור בדברים הללו יותר מכח המחשבה שאין לה יכולת לצאת למעלה מגבול התחלתה״.[396]

חקר וחקירה – כינון שבהצבת הגבול

לעומת ׳אין חקר׳, עומדת מדרגת החקר עם החקירה כפעולה העיונית הראשונית והיסודית בזיהויה עם רישומי הגבול הדקים של ההויות בשלב הראשוני לאצילותן במה״ח, § 15-16:

... עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה / ואין חקר זה מצוי לכל וזה החקר אין לו תכלית / ועל זה אמר איוב

'בראשית' עד בי"ת של מלת 'ובהו' המרכיבים את שם מ"ב] תמצא מדות קבועות עד שאין הפה יכולה לדבר בעצם תכליתם ולא האזן יכולה לשמוע עוצם תחלתן".

390 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 207. ראו גם שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 149.

391 §5, ירושלים, שוקן 15744, 17ב, בפתיחה הנמצאת רק בכ"י זה. בסוד ידיעת המציאות עצמו מתפרשים שלשת הגוונים "שנגלו ליחזקאל הנביא עליו השלום במראה רוחנית שהם כמו לבוש אל חקר מציאותו", ירושלים, שוקן 15744, 15א; מינכן 83, 165א. בכ"י פריס 843, 19ב: "...לבוש על עקר מציאותו".

392 וראו שלום, *Origins*, עמ' 332.

393 §10*, מוסקבה גינצבורג 361, 125א.

394 בתוך דרך אמונה לר' מאיר אבן גבאי, ברלין תר"י, ב ע"א.

395 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67.

396 עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 104. וכן שם, עמ' 103. ב'פירוש שם אהיה' המכונה אצל שלום "נוסח אחר ל'פירוש יחוד השם'", שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231, ובניסוח מקביל בשער השואל, א, הנדפס ב'דרך אמונה' לר' מאיר אבן גבאי, ורשה תר"ן, ב ע"א, ושם, י, ג ע"א: ״דע שהמהות עקר שוה באחדות גמורה שאין בו יתרון לצד על צד ואותו עיקר מתרומם ~~ומתגלה~~ ומתעלה מהשגת חקור חוקר ולכן נקרא רום מעלה שאין רוממות ועילוי שהוא למעלה ממנו והרוצה קוראו כתר עליון״. שלום הדפיס "ו'מתגל'ה" לפי הסימון בכתב היד, המציין סימון מחיקה. ותוקן גם בהתאם לנדפס במקבילת 'שער השואל'.

בחכמתו [איוב יא, ז] הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא / ר"ל חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר / והיא המתפשטת בחלק הרבוע

התקבולת הניגודית שבפשט פסוק זה מאיוב משמשת לציונן של שתי דרגות הקצה באלהות,[397] ראש וסוף. השאלה הרטורית באיוב הופכת למשפט חיווי[398] אצל המקובלים, המבחינים כאן בשתי דרגות באלהות, ומזהים את הדרגה התחתונה, הסופית, כמידת ההנהגה של העולם השפל, ואם מתקיים גבול זה של האלהות, גם מתקיימת דרגתו הפנימית, הנסתרת, שבה 'החקר' הוא תחילת הרישום הדק של ההויות בטרם הם נבדלות, מובחנות ומוגדרות.

על פי המבנה המרובע הכפול שבמה"ח § 8, מתברר עיקר ענינה של ההוראה "עד שתחקור" לפי הקבלתה למושגי התמורה והתנועה, ומכאן גם תחומה הכללי של החקירה בפונטיקה. "חקירת התנועה" מכוונת להצבת המבנה הדו-פני של ראש וסוף בכל מעשה לשוני, שבו ההגה הסופי הנקרא 'דבר' ככלול באחדות השניים של קול ורוח נקבע ב"מאמר" ובהיגד הכללי שהוא מקורו.

ראשוניותה של החקירה ב§16 מתבארת על פי התפשטותה "בחלק הרבוע", המזוהה בדברים המרחיבים את דברי מה"ח ב'מדרש שמעון הצדיק', ובתוך כך הופכים את המשמעויות הרגילות של מונחי 'דבר' ו'מאמר' במה"ח:[399] "ועוד שהכח הזה [=כח נסיון] [כי"א <הוא>] חקירת התנועה המיוסדת בדבר שאינו מושג ונמשכת ממקור המאמר המושג ומתפשטת בחלק הריבוע וזה הריבוע הוא כמו מראה שהכל נראה מתוכה ואין בזה כח ממשות ועושה פעולות בכל יום". "מראה" זו "שהכל נראה מתוכה" מזוהה במה"ח § 51 כאור מופלא, האור הראשון בין עשרת האורות הנאצלים; זיהוי זה מופיע גם ב'סוד ויסוד הקדמוני',[400] בפירוש אות הלמ"ד; בפירוש ל"ב נתיבות § 8,[401] ובדומה ב'סוד היחוד האמתי',[402] בספירה הא'. אצל ר' עזריאל, באגרתו לבורגוש, מזוהה עם "האור העליון המאיר חשכת הנפש";[403] בעקבות ס' העיון הארוך מזוהה "האור הבהיר [ה]מתנוצץ", שהוא "הנסתר בפנימיותו" של אור המופלא עם אותה מראה "שהיא מוכנת להראות הצורות הנעלמות מתוכה" אצל ר' מאיר אבן גבאי,[404] המשמר בספריו לשונות קבוצת העיון ומקובלים ראשונים.

ראשוניות זו של החקירה, יחד עם מקומה הראשוני בתהליכי ההאצלה, יש להבין כפעולה או כתהליך הראשון בסדרת פעולות המחקר, כפי שנמנים בסעיפים שונים של מה"ח, משום שדרגת החקירה האחרונה

---

397 השוו דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 43. לביטוי זה באיוב י"א וקשרו לפרק כ"ח ראו צמודי, 'המנון החכמה', עמ' 274-275. גם ר' יוסף ג'יקטילה מוצא בביטוי זה באיוב את דרגת המציאות הקדומה (בהתאם לתפיסת המציאות במה"ח והמקורות הקרובים אליו): 'בראשית כל יסוד – הבן יסודךָ / חקור למצוא מציאות הקדומה', גרינולד, 'שני שירים', עמ' 85. לדיונים נוספים בסעיפים אלה במה"ח ראו להלן, ליד הע' 645; פ"ג ח"א, ליד הע' 17, ועוד.

398 על החיווי כהצבעה העקרונית, המופיעה כאחת השיטות ההרמנויטיות החשובות של המקובלים, ראו למשל בתפיסת ההרמנויטיקה הסימבולית, אידל, *Absorbing Perfections*, עמ' 283. להתקבלותה של פרשנות החיווי בפסוק זה ראו פ"ב ח"ב, הע' 62, וההפניה שם לדברי אוסטין.

399 §3, פריס 770, 30א.

400 §12, פירנצה II 41, 209א. ראו גם להלן, נספח ד.

401 §8, פל"ב, ירושלים פרטי, [25]ב / קלוש, *Two Texts*, עמ' א.

402 'סוד היחוד האמתי', פירוש עשר ספירות #17, אוקספורד בודלי נויבאואר 1565, 110ב.

403 שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 238.

404 עיון הארוך, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67, ולפיו ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקדש, ד יט. לזיהויים נוספים של ה"אור המופלא" ראו להלן, נספח ד, ליד הע' 8, 32-34.

ברבים מן הסעיפים היא העמידה, ובמיוחד העמידה על החקירה.[405] כך במה״ח § 22: ״... וכיצד יחקור ויעמוד על חקירה״; § 36: ״ואל תחוש לחקור עליו ולעיין בחקירתו שאפי׳ משה רבינו ע״ה לא היה יכול לשאול עליו כלומר השאלה כ״ש החקירה״; § 37: ״זה החשך שאתה מבקש ידיעתו שהיה [קודם] לכל ממני ומקור שלי לא תוכל לעמוד על בירור חקירתו״. סדר זה מקביל לסדר ההאצלה המתואר במה״ח § 18, כמובן בכיוון ההפוך, מלמעלה למטה: ״והנצב עומד / והעמידה חוקרת / והחקירה דוממת״. בעקבות תיאור האצילות העצמית של האל נקבע אופן העמידה על חקירה וההתבוננות בשלבים הראשונים בתהליך האצילות: ״ואחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו״ (§ 32).[406]

"חיפוש" כחקירה ודרישה וכהצבת המבנה המסותר

ברשימת י״ד החקירות שבמה״ח § 13 עומדת החקירה כרביעית, ורשימה זו בתוספת שני מיני חקירה בסופה, עמידה וישיבה, מופיעה גם ב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳.[407] דברי הפירוש לתפלה זו מבארים את קישורה של ה׳חקירה׳ לענין ה״**חיפוש**״ כדרישה:[408] ״חקירָה לא כבהמה הנמשכת לרצונה אלא שיחקור בכל דרוש ודרוש עד הגיעו לאמתתו״.

§ 22 אפשר שהוא מרחיב את שני השלבים הראשונים בחקירה ב§ 8, ״עד שתחקור ותחפש״, לאחר הצפייה: ״ויורה לכל מי שיצפה בצפייתן היאך יצפה וכיצד יחקור ויעמוד על חקירה ובאיזה ענין יעמוד על הדמיון לדרוש ולתור ולהתחכם״. כשם שכפולה כאן הצפיה, בניסוח המצוי בספרות ההיכלות, בעקבות ס״י, לציון ההתבוננות המיסטית במראיתן של הספירות,[409] כך כפולים כאן החקירה והעמידה על החקירה ומשולש החיפוש ״לדרוש ולתור ולהתחכם״. סדר החקירה, הצפיה והדרישה[410] מופיע גם ב§ 36 לעיל, וגם ב§ 14 קודמת ה״ראיה לחקירה״. בדומה מופיע סדר הבירור ב׳פתרון ספר אמונות׳:[411] ״לכשנתחיל לדרוש הראיה ולחקור המדע נברר אותם תחילה מן הספיקות ונבחין אותם״ וכו׳. אמנם ב׳פתרון ספר האמונות׳ מדובר על רְאָיָה כהוכחה (הנקראת ׳קנץ׳ בלשון ה׳פתרון׳) ולא כצפייה. מלבד ההקבלה העקרונית בין התיור לחיפוש, רמז נוסף למשמעותו של המונח ׳חיפוש׳ בא ב§ 5: ״עתה יש לנו לחפש אחר הדברים המסותרים /

---

405 על העמידה וההעמדה ראו להלן, §59. עמידה זו באה לאחר היישוב, ההשבה או ההושבה (§8, §12, §14 ("ומהראיה לחקירה... ומן המעלה לישוב הדעת / עד שתעמוד על בירור כל דבר ודבר"), §31: "להשיב ולהבין ולהתבונן ולהסתכל במחקרי לבנו...".

406 ראו להלן, ליד הע' 500, ובמקבילה בפירוש ל"ב נתיבות §10, ליד הע' 597.

407 §19, לונדון 756, 126ב.

408 קיימברידג' 505, 8א. דברי הפירוש נעתקו בשושן סודות, קארעץ תקמ"ד, לז ע"ב; ובמקרה זה מובאים בקיצור גם בפירושו של עמנואל חי ריקי לס' מעין החכמה, ירושלים 858, 179ב.

409 ה"צפייה" בס"י א, ו/§8, "צפייתן כמראה הבזק", מצרפת ליח' א יד את המונח הרווח "בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות לציון התבוננות מיסטית, ובעיקר בקשר למרכבת יחזקאל" כמושאה של התבוננות זו, ליבס, תורת היצירה, עמ' 50. ענינה של משנת ס"י זו בספירות עברה במה"ח לציון גווני ה'ענינים'. מלשון ס"י יש מקום להקביל בין "צפיה" ל"מראה", ומכאן גם הלשון הרווחת בספרות ההיכלות, "המסתכל בצפיית המרכבה", המתאים למתבונן במראה המרכבה, סינופסיס, §20, 81, או "מציץ בצפיית המרכבה", שם, §225. ומשם בספר הבהיר, סי' פח/60. ראו גם ליבס, שם, עמ' 282 הע' 1-2; ריד"ע, פס"י, שלום, קרית ספר לא, עמ' 390: "כשתסתכל בהם מראיהם כמראה הבזק". כפל הלשון שבמה"ח מצוי בפרגמנט לר' ישמעאל, סינופסיס, §403: "בשעה שצפיתי בצפיית המרכבה", ובמקביל במעשה מרכבה שהדפיס שלום, *Jewish Gnosticism*, עמ' 112, המובא גם אצל אידל, 'תפיסת התורה', עמ' 31, כעת סינופסיס §579. וראו גם אידל, שם, עמ' 36-34. ואולי הד כאן לפס"י לברצלוני המוטמע גם בפס"י לריס"נ, לעיל, הע' 282 ל'יצף' לשון ראייה; ואולי גם במקביל לנאמר בס' הבהיר, סי' 60, אברמס עמ' 153: "המסתכל בצפיית המרכבה, וצפיה מתרגמינן סכותה". לענין ההתבוננות הקונטמפלטיבית בסעיף זה בספר הבהיר ראו אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 183.

410 בכמה מקורות בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות משמעות הפועל "דרש" מכוונת לצפיה מיסטית, להסתכלות ולחקירה המיסטית, ראו למשל ליפשיץ, 'דורשין במעשה בראשית', עמ' 520. זאת בנוסף לדרישה בעל פה, כפרשנות או כשינון, משמעויות שכנראה אינן מצויות במכלול דברי מה"ח.

411 מהד' קיינר, עמ' 9, מתוקן לפי מינכן 42, 305א ווטיקן 266, 4א. ל'פתרון' ראו להלן, הע' 569.

אשר [הם] גלויים ונעלמי׳ / כגון אדנ״י״. מכאן שייך גם ה׳חיפוש׳ לענין השניוני שבו מצויים הגלוי והנעלם במדרגה הראשונית המסותרת, הבאה לידי הופעה באות אל״ף הקמוצה, כגון זו שבשם אדנ״י, שתהליכי ריבויה מתוארים ב§21.[412]

"ישיבה" – ייצוב וכינון הקוסמוס במרכז ומעמד ההשתוות השיאי לאל במַחְשָׁב העליון – המצב האינטרוברטי

פעולת **״יישובם״** של הדברים, הנמנית ב§8 כאחת מארבעה תהליכי חקירה, זהה עם ענין ההשבה וחזרת חלילה, ההושבה והישיבה האונטולוגיים, ובדרגתה הפנימית כתהליך חקירה מדובר ב״יישוב הדעת״. אלה, כאמור, מופיעים בטרם דרגת החקירה האחרונה, שענינה ב״העמדת״ הדברים על בירורם. שני תהליכים אלה נסמכים על משנת ס״י, א ד/§4, נוסח K/A, תוך הפיכתם: ״והעמד דבר על בוריו[413] והשב יוצר על מכונו״, ונוסח Z גורס שם: ״והושב״. השבת האל למקומו, במרכז המקדש והיקום, והושבתו על כסאו, הריהם תנאי לכינונה של האחדות האלהית, לפי ס״י.[414] ישיבתו של האל היא איפוא ישיבתו של מלך על כסאו, תמונה השואבת מישע׳ ו, א, אך שייכת לא רק לחזיון מיסטי, אלא גם לפעולת ההנהגה שבה וממנה מנהיג האל את עולמו או את נתיניו.[415] לאור סמיכותה של תמונת ישיבת האל במרכז היקום לעבודת המקדש מראה י׳ ליבס את זמנו של ספר יצירה כחבור שנתחבר בזמן שבית המקדש עמד על עמדו.[416] ׳ישיבה׳ באמצעות המרחב השמימי נתפתחה בספרות ההיכלות, כגון בהיכלות זוטרי,[417] המתאר את הקב״ה כ״יושב באמצע כבודו כעין החשמל״, בתיאור הכסא המזוהה שם עם ״האש הגדולה״. ישיבתו ״באמצע״ היקום קשורה אף היא באויר עליון, לפי המדרש המיסטי פרקי דר׳ אליעזר, המתאר את ״...שכינתו של הקב״ה באמצע, והוא יושב על כסא רם ונשא, וכסאו גבוה ותלוי למעלה באויר״.[418]

השבת האל והושבתו על מקומו עוברים במה״ח לציור האויר הקדמון כתשתית האצילות וההויה אך גם כמרכז וכעקרון ממצע; ובהתאם למעבר מן הציורים הפרסונאליים של האל בספרות המיסטית הקדומה ולאחריה אל הציורים הבלתי-פרסונאליים בספרות מה״ח והקרובה אליה. על דרך זו משתווים, גם כאן, מעמדות ההאצלה האונטולוגיים ותהליכי החקירה האנושיים. מעלתו הראשונית של האויר, כמו גם ענינו הדינאמי, בהעמדת הנבראים הכלולה גם במצב היציב והקבוע של ה״ישיבה״, מופיעים בדברי ספר מעין החכמה (§15): ״עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה״.

זהות זו של תהליכי החקירה האנושיים, המתוארת כאן כדבקות (אמנם ללא השימוש במונח רווח זה בספרות הקבלה), מופיעה בסעיף זה בספר כדרגה האחרונה של חקירה קוסמולוגית המנויה במספר

---

412 לקישור נוסף בין החפוש לחקירה, ולחפוש כהענקת ההיבט המסותר בדברים, ראו עוד להלן, פ"ג ח"א, אחרי הע' 87.

413 משנה זו חוזרת ב-§59 ובדיוננו בו, ולהלן, ליד הע' 449.

414 על חילוף זה ומשמעותו ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 143-144, 190, 217-218.

415 בספרות חז"ל נתפתחה תמונה זו, בתיאורי האל היושב פעם על כסא רחמים ופעם על כסא דין, ראו למשל במאמרו של י' ליבס, 'מידותיו של האלהים', עמ' 63, 68. למקבילה הלניסטית ראו גם ליבס, תורת היצירה, עמ' 37.

416 ליבס, תורת היצירה, עמ' 144, 190, 217-218, 229-237.

417 סינופסיס לספרות ההיכלות, שפר ואחרים, §372, עמ' 158. וכן שם, §183, עמ' 80: "ובאותה שעה יושב הק'ב'ה' על כסאו וכבודו מלא עולם".

418 פדר"א, פרק ד, מובא אצל ליבס, תורת היצירה, עמ' 193, עמ' 333 הע' 23. לפיתוחו של תיאור זה בספרות המרכבה האשכנזית ובעקבותיה אצל ר' יעקב הכהן ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 467-468 הע' 130.

שלבים, ובשל נשגבותה ממשיך החיבור וקובע ש״אין חקר זה מצוי לכל / וזה החקר אין לו תכלית״ (§16). קישורו של האויר למחשבה שייך לשרשרת הזיהויים המצויה אצל ריס״נ ובספר הבהיר, ביחס לאל״ף-מחשבה כראש תהליכי ההתהוות אך גם כדרגה משפיעה.[419]

כדרכו של ספר יצירה, ההוראה להושיב את הקב״ה על מכונו, הנתונה ביד כחו של אדם, היא פועל יוצא של הלימוד, החקירה והעיון בספר עצמו או בתהליכי יצירת עולם, בתיאורים המאוחרים המתארים את אברהם או חכמים כיושבים ועוסקים בספר יצירה.[420] בספר מעין החכמה קשורים הדברים למעלת ״ישוב הדעת״, העומדת יחד עם העמידה ״על בירור כל דבר ודבר״ אף כאן כדרגה האחרונה בשרשרת שלבי חקירה והתחכמות בשם בן ד׳ אותיות (וכן במה״ח §14, 66). מעלה זו באה בעקבות פירוש ספר יצירה לר׳ יהודה בן ברזילי, המפרש ״השב [יוצר על מכונו] מלשון יישוב הדעת״.[421]

ישיבה זו ״באויר שאין מדרגה למעלה הימנה״ אינה מנותקת ממעשה הבריאה ומן השרִיָּה המתמדת של הנוכחות האלהית בברואים. כך גם בסינופסיס §837:[422] ״...מלמד שמיום שהתחיל הק׳ב׳ה׳ וברא את העולם ותיקן מעשה בראשית. קבע הק׳ב׳ה׳ שמה של ירושלים ושמה של ארץ ישר׳[אל]. כדי להשרות שכינתו בתוכו. ואחרכך נתעלה וישב ברומו של עולם. שנ׳ [תה׳ נז, ו] [ר]וּמָה עַל הַשָּׁמַיִם אֱלֹהִים. ועל כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדֶךָ..״. במה״ח מדובר בישיבה לא רק כמצב יציב וקבוע, אלא כדינאמיות של האחדות האלוהית העומדת על סדרה וכינונה, §73: ״ולא היה להן הכנה לעמוד ולהתישב עד שיצא מהם ציווח״;[423] בפרגמנט ׳ענין של הל״ב נתיבות׳:[424] ״כאשר נתפשט ונתעלה החפץ לפניו לחדש ענין מן העניינים לא היה לעניינים ההם כח להתיישב כי צורת הציורים כאשר נצטיירו כן היו ועברו על דרך בונה עולמות ומחריבן [לפי בר״ר ג, ז] עד שנתיישבו הצורות של השכל השלם אשר בו תכונת כל השכלים וציורם״. ישיבת העליונים שייכת גם ל[שבעה] ״מלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים״ (§50),[425] ולישיבתה של היו״ד-חכמה ״בראש״ (§44), והציור חוזר לעמידה ולישיבה כשני קצותיו של התהליך המיסטי החתום בסעיף זה בשתי יו״דין שאינן אלא יו״ד כפולה.

ענין ׳ישיבה׳ קשור גם באחדות, ב׳ספר היחוד האמתי׳:[426] ״׳ישיבתו ית׳ כביכול הוא כשהוא מתאחד בי״ד דברים שהם לבוש השכינה״, וכאן מונה הספר י״ד כחות למן ׳החכמה הקדומה׳ ועד ׳האויר הסובב׳.

---

[419] ח' פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר', עמ' 149-150. סימן ע' (48) בס' הבהיר הנדון שם קשור לס' מעין החכמה גם בענין אל"ף הנאמרת בפתיחת הפה, §21.

[420] ברצלוני, פס"י, עמ' 268, וראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 95; בבלי, סנהדרין, סה ע"ב, וראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 67.

[421] ברצלוני, פס"י, עמ' 147.

[422] שפר ואחרים, סינופסיס לספרות ההיכלות, עמ' 282. ועל] במסורה: עַל.

[423] לציור זה ולהכנה שבהתישבות ובציווח ראו להלן, פ"ג ח"א, בסעיף 'השלבים המקדימים את הופעת הקול'. ישיבה כמעמד המכוּנן של העליונים מופיעה בכמה לשונות בקבוצת העיון: ב-§6, סוד ע"ב שמות, פירנצה 44 14, 7א-7ב, בשם הק"ם, לענין הקולות הנראים ונשמעים בהר סיני: "נטה הב"ה שמים כיריעה [לפי תה' קד, ב] וימתחם כאהל [לפי יש' מ, כב] להיות מזומנים לישיבת כתות עליונים"; §8, פירוש ל"ב נתיבות, ירושלים 488, 16א-16ב, הדורש את הערפל, הרעם, אור מתנוצץ וברק היוצאים "כמו האדם שמוציא דברים מפיו", ומוסיף: "יש להם לרעמים ולברקים מקומות ידועים אשר הכין להם הקב"ה לישב וכשהם צריכין לעולם יוצאין בכח חידוש". (וראו גם להלן, פ"ב ח"א, ליד הע' 26-29). מקום ההכנה (ככינון) והיישוב בחדרי גדולה מופיע בעיון בורגוש, מהד' ורמן, עמ' 228 (המקביל, בשינויים, לנוסח עיון סטנדרט, ורמן עמ' 91): "והוצאתי משם ספרו של ר' נחוניא בן הקנה הנקרא ספר היכלות ומצאתי כתו' בתחילת הספר כך אדיר בחדרי גדולה היושב על רום גלגלי מרכבתו"; §10, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' דליה לוי, עמ' 7: "הנתיב הח' שכל שלם ונקרא כן מפני שהוא [<מטהר זהר>] תכונת הקדמות אשר אין לו שרש להתישב בו כי אם בחדרי הגדולה הנאצלים מעצם קיומו [נ"א: קיומם]".

[424] §10*, מוסקבה-גינצבורג 361, 126א-126ב. למונח 'ציור' כציור דברים במחשבת הבורא לפני הוצאתם לפועל ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 244-245 הע' 31-32.

[425] ראו לעיל, הע' 125.

[426] §4, ירושלים, פרטי, ס' 44516, [25]א / קלוש, *Two Texts*, עמ' 8.

י״ד ״דברים״ אלו מזוהים שם עם היכל הקדש הפנימי, וחוזרים הדברים לישיבתו של הקב״ה במשכנו.[427] אלא שבמחשבת המקובלים אין מדובר בישיבתו של הקב״ה כמלך, אלא ישיבה ענינה אחדות כל הכחות הנאצלים במצב המקיף או הכולל את האלהות כולה, לפי הביטוי ״לבוש השכינה״. לבוש כהקפה מופיע כבר במדרש ביחס לאור;[428] אשר לשכינה, זו נזכרת בספרות העיון ביחס לכחות נאצלים באופן כולל, כענין ׳מחנות שכינה׳, וכהמשך מסורות המיסטיקה העברית הקדומה, ובאופן נבדל מן ההתיחסות אליה כבחינה מסוימת וחלקית בתוך מכלול הכחות האלהיים, כפי שנתקבלה בספרות הקבלה.[429] ההקפה הכוללת-כל של החכמה נזכרת, כזכור, יחד עם הישיבה בראש, בציור היו״ד (§ 44).

לאחדות דינמית זו של ישיבה במעלת האויר מוסיף חיבור אחר מספרות העיון את ציור אחדות הגוונים של להב האש, בתוך פירוש ענין היו״ד:[430] ״והקב״ה מתאחד בתוך הספירות כלהב אש המתאחד בגווניו ומתעלה ומתרומם מהם עד שאין סוף לרוממותו, ויושב באויר שאינו נתפש ואינו נוטה מצד עילוי לשום צד, וזו היא העילה הראשונה שאין סיבה קודם לה.״

ציור זה מפותח במקום אחר בספר מעין החכמה, המדבר בחמשה גוונים יסודיים היוצאים משני המקורות הראשוניים לשיטתו, הנובעים אור וחושך. חמשה גוונים אלה מזוהים ״כשלהבת היוצא מן האויר״ (§ 46). קדמותו של האויר מתבררת איפוא מזיהויו כמקור לשלבים בראשית האצילות, כקדמותה של הגחלת לשלהבת. כדרכו של ספר יצירה, גם כאן קשורה הגחלת בשלהבת באופן דינאמי ומתמיד. קביעת הסדר הזמני או האונטולוגי אינה שיטה ליניארית בכתבי המיסטיקה היהודית, ולא תהליך האצלה דיכוטומי כבניאו-פלטוניות. תפיסת האצילות המתמדת כוללת גם את סתירתה, וההשבה למקור אינה רק מצב יחידאי או סגולי של איון, אלא חזרה הנדרשת באופן מתמיד בכדי לקיים את הקשר האימננטי

---

427 בסוד ידיעת המציאות, ירושלים שוקן 15744, 16ב, מזוהה האויר הקדמון עצמו כ"היכל הקדש והוא הנקרא היכל יי"".

428 בר"ר ג ד, וראו אלטמן, 'A Note on Rabbinic Doctrine of Creation', עמ' 196-197. ראו גם §4, ספר היחוד האמתי, קלוש, *Two Texts*, עמ' 3: "כסא [ל: כסוּי] נקרא כן מפני שמתכסין בה כל הכחות והיא יושבת ודוממת...". ואולי המדובר בספירת תפארת, הנקראת שם, עמ' 7: "כבוד יושב על הכסא".

429 ראו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 30 הע' 107. ראו גם §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 21ב: "מערב הוא החלק השני הנקרא אחור מפני שעקר שכינה יושב למעלה באוירו של מערב ברוך כבודו ממקומו ר"ל אותו מקום הנסתר בו ויש אומרי' כי המלאכים וכל הכחות כלן מתערבין וסובבין ומקיפין להגיע לאותו המקום שהוא נסתר וכשמגיעין לאור החשמל הוא מתנוצץ בפניהם ומכסה זיו עיניהם כדי שלא יסתכלו בדמות פני שכינה".

430 §14, פירוש שם בן ד' אותיות, מינכן בווריה 24, 203ב. ראשית הדברים ו"עד שאין סוף לרוממותו" מופיעים בעיון הקצר, מהד' ורמן, עמ' 34, וחוזרים הרבה בכתבי החוג. כח ההגבלה הרמוז במלים "ואינו נוטה מצד עילוי לשום צד" (וכנראה צ"ל: עילויו, כנוסח §3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 206א: "וע״ז אמרו כי קודם בריאת העולם... היה האור [נ״א האויר] הקדמון יחיד ולא היה נוטה מצד עילויו בש[ו]ם צד כלל") הוא עקרון העליה הישרה המתמדת, המתוארת כעליית המאורות במסילה 'העולה בית אל' בספר ברית המנוחה. ראו בעבודתי, עיונים, עמ' 25, ואזכיר הדברים הרשומים שם, כדי שלא יצטרך אדם לספרים הרבה: בספר היחוד האמתי, כ"י ירושלים פרטי, ס' 44516, [25]א (≈מהד' קלוש, עמ' 8): "ודע כי מעלת התפאֹרת אינה נוטה לעולם מאמצעות עילוייה אפי׳ כחוט השערה וכמו כן השכינה עמה, ויש בהם ועליהם ובתוכם כח רבוי מתעלה ומתרבה מהם [...] וזהו שכתוב [זכ׳ יד, ט] אחד ושמו אחד". ובברית המנוחה: "וכל המאורות מתיראים ואינם יוצאים מן הדרך אפילו כחוט השערה כי שוער עליהם עומד··", דרך א, שו' 26, במקביל לדפוס אמשטרדם ת"ח, ד ט"ב. תיאור זה בברית המנוחה מזכיר את ציורן של בעלות הברית של אלת הצדק, Dike, שהן שליחיה לענין חתימת מקומם של האלים, המופיע אצל הרקלייטוס, הפילוסוף היווני בן המאה הששית לפנה"ס. המשל והופעתו במובאה זו מברית המנוחה מובאים ומנותחים אצל ליבס, 'דע מה שתשיב', עמ' 59-60 והע' 11; הנ"ל, 'מידותיו של האלוהים', עמ' 61 והע' 62. אצל הרקלייטוס מדובר בהגבלת תנועת השמש במסלולה, כשם שבס' ברית המנוחה ואף במובאה זו מס' היחוד האמתי מדובר בהגבלת תנועתן של המאורות במסלולן הקבוע להן. לעילוי מתמיד זה בחולם או בנאצל הראשון תפקיד העמדה והאצלה, כגון בתיאור החולם המכונה 'ברית מלח עולם' (במ' יח, יט) (ניקוד א, שו' 144-143, ח ט"א): "והמאור הרביעי הנעלם לעולם הוא עולה ולעולם אינינו עומד ואינינו מתעכב במקום אחד ואם היה מתעכב בשום מקום היה העולם נהפך והגלגלים ממקומם מתנועעים כי בהדר שמתפשט ממנו בעלותו כל הדברים עומדים ועל כן נקראת המנוחה הזאת בריתֹ עולם". תיאור עליה זה מיוחד לסוג המיסטי של עליה, גאות והתגברות, לעומת טיפוסי ההתעלות וההתקבלות מסוג ההתכללות. ראו בעבודתי, עיונים, עמ' 46 הע' 231, עמ' 49-51; ובמקביל במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', עמ' 238 הע' 65, עמ' 254-259; ולהלן, ליד הע' 464.

והרצוף בין הבריאה ומקורותיה. בדרך זו נוכל להסביר את חילוף הדרגות והזיהויים המופיע במקום אחר בספר, בקביעתו ״ומן השלהבת יוצא האויר״ (§29). דבר ותמורתו כאן; אחדות הניגודים אינה רק יסוד רעיוני תיאורטי אלא שיטה המתקיימת ברובד הכתיבה או היצירה של המקובלים. עשוים היינו לחשוב שיציאתו של האויר מן השלהבת עניינו כבר באויר מעובה יותר או מאוחר בשרשרת תהליך האצילות, אך מיד שבים הדברים ליסודם בזיהוי העקרוני ״והאויר הוא העיקר״ (§30).[431]

ישיבה ככינון מופיעה בפירוש עשר ספירות #2,[432] ביחס לישיבת ׳חתן׳ בתפארת ״כנגד החסד יושב על מה שכתו׳ [תה׳ פט, ג] כִּי אָמַרְתִּי עוֹלָם חֶסֶד יִבָּנֶה״. ציור זה נסמך על ״מנהגינו להשוות פאר לחתן״ (שם), ובמקבילתו בכ״י פירנצה 14 44, 17א, מתברר מוצאו של המנהג: ״על כן בפרובנצא נהגו לשים פאר על ראש חתן״. ואכן, עדות בידינו מר׳ אהרן הכהן, מרבני נרבונה או לוניל, שהיה בין המגורשים מלנגדוק ב-1306, אשר התיישב במיורקה ושם רשם את מנהגי פרובאנס שהכיר: ״ומשימין לו נזר על ראשו במגבעת של משי לקיים בו [יש׳ סא, י] כֶּחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר.״[433] פירוש זה לעשר הספירות אמנם מביא רק ביטויים בודדים מספרות קבוצת העיון, כגון ״הכנת דגלי מעלה״ המנויה בספירת יסוד, או ״דמות הזֵכר״,[434] אך מכאן גם חיזוק להיכרות מקובלי פרובנאס עם חומר מן הספרות הקרובה לספר מעין החכמה, וסיוע לתיארוכו של פירוש זה לעשר הספירות למחצית השניה של המאה הי״ג.

יתרונה של המיסטיקה האקסטרוברטית: יישוב הדעת

״ישוב הדעת״: פכחון,[435] וב׳פירוש שם מ״ב המובא אצל ר׳ משה מבורגוש׳,[436] מזוהה עם בינה, כחלק מתנאי מסירת שם מ״ב, לפי קידושין, עא ע״א ומשנה, אבות, ה כא; ׳תפלת היחוד לרבן גמליאל׳ גורסת:[437] ״ועֵנני והבנני[!] כל מה שאני צריך לעשות כדי שיהא כל מה שאעשה בדעת מיושבת ובהצלחה״, כנראה לענין הפעולה בשמות הבאה בסיומם של התהליכים המיסטיים. לעומת מה״ח, מונה רמד״ל בחבורו ׳אור זרוע׳[438] את הדעת המיושבת כתנאי ראשוני וכתחלת העלייה למדרגת החכמה ״כדי שיוכל לכוין לבו לכל דבר״, בתוך סכימת ד׳ המעלות דעת, שכל, בינה וחכמה, אך מייחס את מקום יישובה ״במוח״.[439]

---

431 עוד לבירורו של תהליך זה ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 11.

432 ירושלים 2922, 103א.

433 ר' אהרן הכהן מלוניל, ארחות חיים, חלק ב, הלכות קדושין, מהד' שלזינגר, עמ' 65. תודתי לידידי פנחס רוט שהפנה אותי למקור זה, ולמחקר הבא אודות ר' אהרן הכהן: גלינסקי, '*Of Exile and Halakhah*', הדן בסוגית רישומן של ההלכות בעקבות טראומת הגירוש. אמנם ר' אהרן מלוניל החל בכתיבת 'ארחות חיים' עוד בשהותו בפרובאנס, כנראה לאחר השלמת ספר 'כל בו', שם, עמ' 84. על ייחודיותו של מנהג פרובאנס זה אנו למדים גם מתוך היעדרו בקבצי הלכות ושו"ת מתקופת הגאונים ועד למאה הי"ד. ראו גם ספר המנהיג לאברהם בן נתן הירחי, ווארשא תרמ"ה, ד"צ ירושלים תשל"ז, עמ' 144, סי' קח, על מנהג "צרפת ופרובינצא שכל החתנים מתעטפין בציצית בהכנסת החופה".

434 אוכספורד בודלי 2456, 81ב. לענין הזֵכר ראו §4, ספר היחוד האמתי, קלוש, *Two Texts*, עמ' 7.

435 שלום, *Origins*, עמ' 332. אין בכך בכדי לשלול את מסקנתו של י' דן, שמצוי כאן "רמז כלשהו להישג על אנושי", חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 46.

436 §17, ירושלים 488, 26ב / שלום, תרביץ ה', עמ' 54, מכ"י אוכספורד 1565, 95א.

437 §20, ורשה 9, קעא ע"ב-קעב ע"א. חלק מן התפלה נשתמר בתוך לקוטים מרב האי גאון, ורשה תקנ"ח, לז ע"ב-לח ע"ב, ומשם נעתק אצל ילינק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי"ג, עמ' 10-12, בתוך ספר העיון, בהשמטת הנוסח כפי שבכתב היד המובא כאן. למקור העתקתו זה של ילינק, שם, עמ' 14-15 (גרמנית), וראו סיכום טענותיו של ילינק אודות חיבורו של ספר העיון, ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 7 והע' 13 (אמנם ללא התיחסות להשתמרותה של תפלת היחוד לרבן גמליאל בתוך נוסחים אלה). על השפעת המונחים 'עמוד נאמן' ו'עמוד התוך' שבתפלה זו על המונח "עמודא דאמצעיתא" בקישורו לעץ החיים ולגן עדן בשכבה המאוחרת של ספרות הזוהר ראו אידל, *Ascensions on High*, עמ' 84.

438 רמד"ל, 'אור זרוע', מהד' אלטמן, עמ' 274.

439 שם, עמ' 275. לענין 'דעת' הרומז לכל ספירות הבנין (או תפארת) אצל ר' עזריאל, ראו הנ"ל, פירוש ס"י, א א, כתבי הרמב"ן ב, עמ' תנג; הנ"ל, פירוש האגדות, תשבי, עמ' 74, 84-85, 86-87, 90, 106, 109.

"ישוב הדעת" כדבר הקבוע במקורו, השייך לענין ההשגה הברורה,[440] אצל ר' עזריאל, 'אגרת לבורגוש':[441] "ועל דרך זה נתנה נבואה לקטנים שאין בהם דעת ואין דבר מתישב בלבם ובדבריהם אלא מאמתת הנפש. וכן השוטים היוצאים משיטת הדעת, נתנה להם נבואה, כי בכל דבר המתישב בדברים, אינם מדעתם אלא מחלימות הנפש וחזקתה מאמתת הנהגתה." "חלימות הנפש" שייך לענין חיזוקה, כדרך פרוש רש"י לאיוב ו ו, ושם לט ד.[442] בעקבות ר' עזריאל, כנראה, "תורגם" ביטוי זה לארמית אצל ר' יוסף אנג'לט, בפירוש "הזוהרי" לפרשת וישב ובקופת הרוכלין:[443] "בחלימותא ובתוקפא דנפשא", שם גם בהקשר ענין החלום והחלימה, המופיע גם בדברי ר' עזריאל באגרתו לבורגוש ליד המובאה שלעיל. ואם מיוחד הביטוי לר' עזריאל, יש בכך לסיוע הטענה בדבר הסתמכותו של החיבור המכונה 'שער הכוונה למקובלים הראשונים' על לשונות ר' עזריאל, שבו אנו קוראים:[444] "ורצון הנמשך בחלימות חזקתו מאין חוקר"; עזריאל, פירוש האגדות:[445] "והרואה שיש לו נשמה זכה רואה הכל בלי ערבוב ובלי הפסק ובלי ספק והמראה קבועה בדעתו ורשומה בשכלו ובוערת בו כאש...".

מיסטיקה ופרקטיקה דתית בעמידה ובישיבה

העמידה והישיבה מבטאים את שילובן של פעולה המבקשת לחדור עד מקורם הפשוט של הדברים יחד עם הצבתם או עיגונם במצב הסטאטי כביכול במקום הישיבה. כתהליכי השגה, שתיהן נוספות, כאמור, לרשימת י"ד החקירות שבמה"ח § 13, בתוך 'תפלת היחוד לר' נחוניא'.[446] בפירוש לתפילה זו מבואר ענינן ביחס להשגתו של משה, ולטעמֵי שתי מצוות כפרקטיקת השגה:[447] "עמידה, כאשר עשה אדון הנביאי' [דב' י, י] וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר וכן ישיבה [דב' ט, ט] וָאֵשֵׁב בָּהָר וא', [! ואצ"ל וגו', וראו בבלי, מגילה, כא ע"א] כי יש דברי' שצריכים עמידה בהשגתם ומהם ישיבה וציצית ותפלין יוכיחו".

"העמדה" כמכוננת וכמקיימת והחידושו של מה"ח לעומת ס"י

הַעֲמָדָה ענינה קיום, נוכחות אלהית בכל הרבדים והדברים, המשולבת בהושבה ובישיבה תוך פירושה של הוראת ספר יצירה, א, ד/§ 4, בה נכרכת העמידה עם בירור החקירה ב'דבר על בוריו' או 'על בירורו'.

---

440 קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך ב ב, עמ' 53, ערך 'ישוב'. וראו גם רמב"ם, פירוש למסכת אבות, ו.

441 שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 239, מתוקן לפי וטיקן 211, 8א, מוסקבה גינצבורג 131, 170ב-171א. מקור המאמר התלמודי בבבלי, בבא בתרא, יב ע"ב.

442 ראו גם אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 277.

443 מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"', עמ' 384 והע' 72.

444 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 143. וראו הנ"ל, *Origins*, עמ' 416-419; הנ"ל, 'The Concept of Kavvanah', עמ' 172-171, ויש לתקן הנוסח שם: "בחלומות חזקתו". ותרגם שלום: "in its full strength", שם, עמ' 173. וראו גארב, הופעותיו של הכח, עמ' 79 והפניותיו בהע' 38-39, והמקבילות שציין לדברי ר' עזריאל, שם, עמ' 81-82; פדיה, המראה והדיבור, עמ' 202-203; המקבילות בין ר' עזריאל לשער הכוונה שציין שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 210. אידל מערער על הייחוס לר' עזריאל, למשל הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 122 הע' 45; הנ"ל, 'פירושים לסוד העיבור', עמ' 11 הע' 15, שם גם סקירת מחקרים המחזיקים בדעה ההפוכה. זאת לעומת דעתו בבקורתו על ספרה של סד ריינה, קרית ספר נ, עמ' 285, ש"ר' עזריאל חיבר את 'שער הכוונה'". לדיון בקטע הסמוך ל'שער הכוונה למקובלים הראשונים' ראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 25-27. לעניות דעתי אין עדות בקטע עצמו, כפי שצטטו קלוש, בדבר שיוכו ל'שער הכוונה'. וראו עוד להלן, פ"ג ח"ג, הע' 138. וראו גארב, שם, עמ' 169.

445 מהד' תשבי, עמ' 76.

446 19§, לונדון מרגליות 756, 126ב. לעיל, ליד הע' 407, ולהלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 151.

447 19§*, קיימברידג' האוניברסיטה 505, 8ב. לפירוש אחר של תפילה מעומד בחשיות ותפילה מיושב בדבור, בהתאם לסיזיגיות שבחשמל (המוכרת, בין השאר, ממסורות העיון), ראו ת"ז, לג ע"ב-לד ע"א, וראו ורמן, 'The Development of Yihudim', עמ' 40*, ובת"ז, לד ע"ב, נקשרת עמידת הנביא יחזקאל והתפילה שבעמידה.

מכאן נודעת לעמידה ולהעמדה גם משמעות חיזוק וייצוב מתמיד.[448] כספר יוצא ואקסטרוברטי, מעונין מה״ח בהצבה של התבנית הפרושה על מתכונתה ולגווניה לעומת ההשבה לאחדות הצרופה והיחידנית. משום כך, הוראת ספר יצירה נהפכת כאן על סדרה, ויוצאת מתוך היישוב וההושבה האינטרוברטיים בדרגת הראשוניות אל העמידה וההעמדה של תבנית הריבוי המרובעת והמוגבלת מעיקרה ומתבניתה, המאפשרת גם ראייה עיונית-מיסטית פקוחה.[449] משום כך עומדת הדרישה להעמדה לפנינו ב§8 כתהליך החקירה האחרון, כשם שהעמידה ״בבירור הדברים״ או ״בבירור כל דבר ודבר״ אחרונה לשלבי החקירה ב§12, §14 (כשלב העשירי), §31, §15 (במדרגת הבירור המוחלטת: ״עד שתעמוד בבירור גמור״ בטרם ההתישבות ״במחשבת עליון״), כך גם בעמידה על חקירה ב§18, §22, או כדרגה ראשונה של חקירה לאחר המציאות וההמצאה (§32), ושני מיני ההעמדה של בירור וחקירה מצטרפים ב§37 לעמידה ״על בירור חקירתו״ הנמנעת ממשה.

העמדה כהאצלה והשריית הנשגב בנאצלים ובנבראים אצל ראב״ע וראשוני המקובלים

בפירושו של ר׳ אברהם אבן עזרא לשמ׳ ג, טו משמעה של ׳עמידה׳ קיום ו׳המעמיד׳ הוא המקיים שאינו אלא השם ה״עומד לבדו, ובו הכל עומד... והטעם, שהוא המעמיד״.[450] מריס״נ ואילך נודעת בעקבות זאת ל״העמדה״ משמעות האצלה בין המקובלים, ובמיוחד ההאצלה הראשונה. אצל ר׳ יצחק לא השם הגלוי והמפורש אלא ״רוֹם הוא המעמיד הכל״ בהיותו עומד בראש המערכת ובתחילתה שאינה נתונה לשינוי, כספירת כתר, ומשום היותו קיום אחדותה ״הושם באמצע״, מקומו העקרוני דווקא במרכז המערכת, כפי שמזהה ר׳ יצחק את סדר הספירות שבס״י א, ה.[451]

׳העמדה׳ בדבריו עניינה השרייתה המתמדת של המידה העליונה בנאצלים.[452] הכינוי ״המעמיד הכל״ עם תפקידו כאמצעי יושמו בדברי שלושת תלמידיו, ועם זאת לדברי ר׳ יצחק יש השפעה גם על אחד החבורים הקרובים למה״ח. ר׳ אשר בן דוד מכנה את הדרגה הראשונה ב׳פירוש שם המפורש׳:[453] ״והעשירי אינו מושג והוא המעמיד הכל בדבורו הקדמון״; וכמידה הי״ג הפנימית המעמידה והמקיימת את יתר י״ב המדות, בפרגמנט הסמוך ׳פירוש י״ג מדות׳,[454] המנויה גם כאל״ף וכקו האמצעי ככח המקיים את בנין האצילות בשלמותו. בעקבות הנוסח ׳שש קצוות ומקום קדוש מוכן במקומו׳ שבפירושו של ר׳ יהודה בן ברזילי לספר יצירה במקום ׳שש קצוות׳ שבס״י ד, ב/§38, מופיע אצל ר׳ אשר בן דוד, ר׳ עזרא ור׳ עזריאל המבנה של ״שבע קצוות מקום״.[455] הקצה השביעי הוא הפנימי המקיים את אחדותם של שש

---

448 להלן, §59, ליד הע' 579-580.

449 לעיל, מבוא, ליד הע' 36; להלן, פ"ב ח"א, עמ' 200-201, שם גם יתברר החילוק שבין עמידה והעמדה. ב-§8 נדרשת 'העמדה' בהתאם לזיהויו של המאציל כמעמיד, והיא הוראה הקרובה יותר לאאינטרוברטיות לעומת ה'עמידה' שבה יוצאת תודעתו העצמית של המיסטיקן מתוך העיון האינטרוברטי אל החזקה כפולה של תודעתו העצמאית בתוך תבניות הריבוי לאור תודעת ה'העמדה' העליונה.

450 פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, מהד' אשר וייזר, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' כה. ראו גם הרוי, 'פירושו של ריה"ל לשם המפורש', עמ' 129, 130.

451 פס"י לריס"נ, פרק א', סנדור, עמ' 48-49 והע' 132-133.

452 סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 48, וראו גם שם, עמ' 139 והע' 87, עמ' 141 ליד הע' 92. וראו קודמתו פדיה, 'פגם ותיקון', הע' 42 עמ' 57-58; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 83 הע' 47, עמ' 90.

453 ר' אשר בן דוד, בתוך ספר הייחוד, מהד' אברמס, עמ' 108. וכן הוא "המעמיד הכל מפני המשך המתפשט בו מאין סוף", שם, עמ' 104.

454 שם, עמ' 65, 67-68.

455 כפי שתיאר ג' שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 217 הע' 5; וולפסון, *Alef, Mem, Tav*, הע' 188 עמ' 223. כך גם בנוסח

הקצוות, נכלל עמהם ואינו נמנה עמהם. ר׳ אשר בן דוד מכנה אותו כאמצעי שהוא ״עיקר ומעמיד הכל״[456]; אודותיו כותב ר׳ עזרא בפירושו לשיר השירים:[457] ״הקצה הפנימי הרוחני המעמיד הכל שאינו מן המנין״. אצל ר׳ עזריאל מתואר מבנה ׳שבע קצוות מקום׳ כצדדים ה״מתיחדים כולם בשמו הגדול המעמיד הכל המיחדם לכבודו״, תפארת או הקו האמצעי.[458] ר׳ עזריאל אומר על ״שרש הצורה״ שהוא מעמיד ומקיים כל כלי וגוף, כיסוד הרוחני שאין בו ממש המעמיד את היש, בתוך המאמר הפילוסופי שבפירוש האגדות:[459] ״... כי שרש הצורה חסר מכל ממש והוא הסובב והמקיף מכל צד, כי כל כלי אין צורתו אלא מה שיחסר מן ממשותו, כי החסר מכל יש מעמידו ומקיימו ולא יקבל שינוי [...] וכן תוכל לראות מן המקום הריק יעמיד כל גוף״. קיומו של היש מצורתו, וזו, החסרה ״מכל יש״, אינה מקבלת שינוי ועשויה לקיים באופן תדיר וקבוע את הגוף, הרכבם של החומר והצורה, הנתונים לקיום חולף, ואף את ה׳נמצא׳, ראשון המתחדשים מן האין.

הניסוח הזהה ״מעמיד הכל״ כמאציל מופיע גם ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[460] ״כי האוי̇ר שאינו נתפש הוא אוי̇ר החיי̇ם שאין מעמידו שום דבר בעולם והוא מעמיד הכל בכח הויתו וחיותו.״ לפיכך, ״אויר החיים״ אינו נאצל אך הוא מאציל הכל, ומעבר לענין הניאופלטוני יש לו גם תפקיד בהעמדה המתמדת של קיום הנאצלים. ניסוח דומה ב׳ספר הייחוד האמתי׳,[461] בהמשך דברים בענין ״עיקר שמו של הקב״ה הוא ענין הספירה שהיא מעמדת הכל בלי ספק, והוא הגבלת מעשה״ ובהתאם מעמדו של האל ״המעמיד הכל הגומר והמתחיל והמסיים״ עם שהוא ״יחיד ומיוחד״ בתוך כחותיו המגוונים. הכינוי ״המעמיד הכל״ בדרגה הראשונה גם בשני חבורים אחרים בספרות זו.[462] אך לעומת שיטת ראשוני המקובלים בזרם המרכזי התיאוסופי-תיאורגי לא נדרש מעמדו של ה׳מעמיד׳ כאמצע, משום שקביעותו בשיטה המעגלית מאפשרת בתוך כך גם את נוכחותו בשלבי הביניים. בעקבות היכרותו עם חומרים מספרות העיון גורס ר׳

הקצר למשנה זו בס"י, "שבע כפולות בגד כפרת כנגד שבע קצוות מקום קצות ומקום קדוש מקום מוכן במקום אחת", מהד' היימן, עמ' 130-131.

456 אגרת, סעיף ב, מהד' אברמס, שם, עמ' 259. 'שבע קצוות המקום' מהווים שם את מקשת המנורה האחת.

457 כ"י ליידן, האוניברסיטה 4770, 28א, כפי שמביאו שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 217 הע' 5.

458 עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 81 והע' 4, וב"סוד הקרבנות וסוד הברכות" לר' עזריאל, שטרם נדפס ומצוי בכ"י מוסקבה גינצבורג 131, 15ב; אידל, 'על כוונת י"ח אצל ריס"נ', עמ' 44 ליד הע' 117, מביא מכ"י קיימברידג' 505 את פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לקטע זה של ר' עזריאל. 'שבע קצוות מקום' נזכרים בפירוש הקדיש לר' עזריאל (פירוש הקדיש לר' עזריאל, מכ"י הלברשטאם 444, 2ב, הדפיסו שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 217) כנכללים "באות וא"ו שהיא שש וא' שהיא נסתרת בקריאתה". האל"ף הפנימית, שאינה מיוצגת במנין האות וא"ו, אך מופיעה בהגייתה, בהיותה מונעת על ידי האל"ף, היא הקצה השביעי, המקום הקדוש, המרכז והמוקד, שאינו אלא רוח.

459 עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 83. לזיהוי מקורו של החומר המופיע בהמשך דבריו של ר' עזריאל שם כ'שער היסודות' לר' יצחק הישראלי ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', מחקרי קבלה (א), עמ' 55-56; אלטמן, 'Isaac Israeli's "Chapter on the Elements"', עמ' 32-33; אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli*, עמ' 130-131; פנטון, 'Traces of Moseh ibn Ezra's', עמ' 54; אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 327; וניתוחו של רוזנברג, 'אונטולוגיה ניאופלטונית', עמ' 361. למונח 'שרש' במשמעות החומר במסורת הניאופלטונית ראו גם לעיל, הע' 262, ונראה שמינוחו של ר' עזריאל "שרש הצורה", המופיע לפני המובאה משער היסודות ליצחק הישראלי, מכוון לספירת חכמה ככח ופוטנציה בלבד, שרש המקבל הצורה.

460 §14, פירנצה 2 31, 199א; על משמעות 'מעמיד' כ'מאציל" העמידה א' פרבר, כפי הרשום להלן בהע' שלאחר שתי הבאות.

461 §4, מהד' קלוש, עמ' 7, מתוקנת לפי כ"י ירושלים 488, 15א; כ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [24]ב.

462 §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 2א, בפירוש אות י' שבשם סי"ט: "יועֺץ הוא יתברך המעמיד כל יש והוציאו מן הכח אל הפועל כלומר אחר שברא הרצון נתן בו כח להנהיג דגלי מעלה. וזהו דכתו׳ [יח׳ א, יב] אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ. ומתרגמינ׳ [יונתן שם] רעוא"; §8, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, עמ' א-ב, מתוקנת לפי כ"י ירושלים 488, 16א; ירושלים, פרטי, [25]ב; וטיקן 291, 11ב: "בנ̇ין הוא כח עומד לבנות ממעלה למטה, ומוציא שפע פרי כמו | הזורע ומזריע זרע, זה מתוך זה, והכח הזה הוא מתרבה ומתעלה ומעמיד הכל כדמות צורה בתוך צורה וקיומה ובניינה והגבלת [ציור] כל המעשה נסמך בזה הכח".

יעקב הכהן בניסוח דומה 'מעמיד' במשמעות 'מאציל', ביחס לאויר הקדמון:[463] "ובכח האויר הקדוש הזך והטהור והאמת[!] הזה מעמיד הב"ה כל יצורי מעלה ומטה." ובמשמעות קיום וחיזוק הנאצלים בציור עלייתו המתמדת של החולם, שעל עלייתו והתפשטותו נקראת המנוחה 'ברית עולם' (לפי במ' יח, יט), בספר ברית המנוחה:[464] "כי בהדר שמתפשט ממנו בעלותו כל הדברים עומדים".

מערכת השמות המרובעת במה"ח 11§ והעמדתה בסימן היו"ד

לצד קיום והאצלה נודעת ל'העמדה' משמעות בירור כחזוק ותקון.[465] המקובל הנדרש להעמיד **ארבעה שמות ביו"ד** עשוי לקיים, להחזיק ולחזק את ארבעה השמות המפורשים ומפורטים במה"ח § 11, "הא' אהי֗ה והב' יהו֗ה והג' אדנ֗י והד' יְיָאִי" באות יו"ד, המתחלפת עם אות אל"ף ב§ 58: "וזהו היו֗ד נרמז בחשבון אָ' היא כח יו֗ד של ד' אותיות ושל אָ' מאֹלף ד֗לת ושל יו֗ד מן השם הרביעי שזכרנו כדי שתדע שהאותיות שהן ראש לארבעה שמות כלן כלולין באות אָ' שהיא מספר עשר עשרות". ב§ 17 אמנם נמנית היו"ד כמעין וממנה אל"ף, אך יש מקום לזהותן זו עם זו ועם מדרגת ה"אחד", שהוא "עיקר יו֗ד", § 9, והאלף "בחשבון עשרה", § 24, ועם ה"ענין" ה"אחד", § 9, § 46, וכנראה גם עם ה"עין האחד", הגוון המתברר מהצטרפותם של כ"ו גוונים ו"עינים" ב§ 67-68.

סעיפים § 7-§ 11 במה"ח עומדים "בסימן" היו"ד, בהיותם פותחים וחותמים ביו"ד, או שמוכנים להעמדתם, לחיזוקם ולקיומם ביו"ד ברשימת השמות שב§ 11. כאן מתברר שוב תפקידו של המקובל בהעמדת הידע המיסטי, ידע השמות במקרה זה, כאחדות דינאמית שיש לחזקה, לאמצה, ליישבה ולהעמידה, לתקנה ולכוננה באופן מתמיד.[466] במערכת סעיפים זו מתפרטות ארבע מערכות תיאוסופיות, הכלולות, אחוזות או עומדות כולן בענין היו"ד: מערכת שאפשר לראות בה רמז לעשרה ב§ 7 (ג' ראשונות העומדות על גבי ז', או שמא המדובר בכפילותן של המדות הראשונות "עד ז' פעמים"); מערכת התשיעיות שב§ 8 המתחלקת לארבעה שלבי יצירה לשונית מלמעלה למטה, וחוזרת ממטה למעלה (כנראה) בחלקה השני, הכולל ארבעה תהליכי חקירה; מערכת מרובעת, המקיימת כפילות בין הדרגה המרובעת הראשונית של "ד' אותיות שהם כגחלת" לבין הדרגה המרובעת של ד' ראשים בשלהבת,[467] ב§ 9; מערכת כ"ד העינים שבשם הוי"ה,[468] המתפרטת ונפרדת "עד אין חקר" ב§ 10; מערכת ד' השמות המוזכרים והמופיעים ב§ 11 חוזרת, כנראה, לד' הראשים המתחלקים מן השלהבת ב§ 9, ואם כך חוזרת הוראתן או היותן "מורות על ענין / והאחד עיקר יו֗ד" להעמדה על בירורן של ד' אותיות בתחילת אותו סעיף. ושמא ד' אותיות אלה אינן השמות בני ד' האותיות אלא ארבע האותיות הראשוניות, אותיות איא"י ברשימת השמות.

---

463 פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ירושלים תשל"ח, ב, עמ' 151 הע' 4 (לחלק א, עמ' 50 בטקסט / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 134.), שם, הע' 9, הצביעה על המקבילה מ'פירוש שם בן ד' אותיות'.

464 נקוד א מאור ד, שו' 132-135 במהדורתי האקלקטית, במקביל לדפוס אמשטרדם ת"ח, ח ט"א-ט"ב. וראו גם בדברי, 'שלום שאין בו הפסק', ליד הע' 65.

465 להלן, §59, ליד הע' 580, 583.

466 ראו לעיל, מבוא, הע' 263.

467 מבנה כפול דומה מיוצג בד' אותיות (הייחודים) הנכללים "ברזא דאתוון אדנ"י", הנכללות בתורן בד' אותיות שם הוי"ה (הנכללות ב'אוירא'), זהר ח"ב, רמו ע"ב, ומקבילתו בפירוש המרכבה לר' יוסף ג'יקטילה, פרבר, 'עקבותיו של ס' הזוהר', עמ' 78; ורמן, 'The Development of Yihudim', עמ' *32, עמ' *33 הע' 33 המפנה לזהר ח"ב, רלה ע"ב, ושם עמ' *38 המפנה לת"ז כה ע"ב, לקישורם של שני השמות לי"ו פנים שביחזקאל.

468 על כ"ד הנקודות של שם הוי"ה ראו שלום, *Origins*, עמ' 328-329 ומקורות המאגיה הקדומים המפורטים שם.

ארבעה השמות הנזכרים כאן מופיעים שוב ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳, בקטע המפרט את צירופי השמות היוצאים משם בן מ״ב. את צירופי השמות והאותיות יש לכלול, כנראה, בארבעה חותמות ״המנהיגים את כולם והמקיימים אותם והמעמידים אותם ואלו הם. יהוׄה אדנׄי ייאׄי אהיׄה״.[469] חותמות אלה יוצרים ארבעה חותמות אחרים, בצירופן של האותיות על פי סדרן, החותם הראשון היוצא מכל האותיות הראשונות של ד׳ השמות, השני מן האותיות השניות וכו׳, כך שנוצרים ארבעה שמות, שיש להחשיבם כשם אחד: יְאַיָּא הַדְיָּה וְנָאִי הַיִיָה.[470] ארבעה החותמות היוצאים מד׳ השמות מעמידים כ״ב צירופי אלפא ביתות היוצאים מצירופי שמות מ״ב. חותמות אלה האחרונים משמשים בכוונת התפילה, לפי הנאמר שם, יחד עם השם החותם הנוסף עליהם, ״יהוׄה אלהינו יהוׄה אחד״, שבקריאת שמע.[471]

החבור ׳ידיעת הבורא׳ פותח במנייתם של ארבעה שמות אלה[472] כשם אחד המורה על ידיעת הבורא: ״השֵּׁם הראשון הוא הראש. ויש בו ד׳ פנים. הב׳ כדמות זכר והב׳ כדמות נקבה.״ חלוקה זו קובעת, כנראה, את שני השמות הפותחים ביו״ד כשמות זכריים, ושני השמות הפותחים באל״ף כנקבות,[473] אך ״בשעה שמשתוים באחדות השווה הבדל[ה] [כלומר: להבדיל!] כמו הזכר החובק את הנקבה״, מתהפכים ומשתווים קשריהם הדינאמיים, ונעשים ארבעה השמות על ארבעת פניהם מקור לתולדותיו של שם הוי״ה, המחולק לל״ב נתיבות פלאות חכמה באותיות יה״ה, יחד עם ו׳ קצוות הרמוזות באות וא״ו. בטכניקה הקרובה לטכניקה המופיעה ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳, מצורפים יחד אותיות כל שם ושם מארבעה השמות על פי סדרן בזה אחר זה. בצירוף זה מופיע המצב המסומן בפסוק ״נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר״ [יר׳ לא, כא] לעומת הזכר המקיף לנקבה ברישום הראשון והפשוט של ד׳ השמות. גם כאן, כמו ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳, משמש השם המצורף מארבעה שמות בכוונת התפילה.[474]

סכימה אחרת של ארבעה שמות נזכרת בדברי ר׳ עזריאל, פירוש התפילה:[475] ״ועשרה שמות אילו נכללין בארבע ואילו הן אֹהֹ שם המיוחד אֹד אלהים והארבעה בארבע אותיות״. סכימה זו מונה את שם אלהי״ם במקום שם ייא״י.

שיטה או סכימה זו של ארבעה שמות במה״ח § 11 מקיימת איפוא הלימה עקרונית לחלוקת השמות לשני שמות זכריים המנויים באות יו״ד ושני שמות נקביים המנויים באות אל״ף. אפשר שהן עומדים בעבור העשרה, כפי שחותר לכך ר׳ עזריאל בסכימה דומה. [476] ארבעה שמות אלה מפורשים וידועים

---

469 §14, פריס 776, 180א.

470 כגרסת פריס 1284, 138ב. מינכן בווריה 24, 206ב: יְאַיָּא הַדְיָּה וְנָאִי הַיִיָה; יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 53ב: יְאַיַא הַדִיַה וְנַאִי הַיִיַה. ניקודים אלה מורים שאינם יוצאים מן הניקוד הקבוע בשמות האלוהות, ואם יוצא מניקוד הפסוקים לא אדע. לפי נוסחים אלה יש לתקן את מה שהדפיס ורמן, 'The Development of Yihudim', עמ' 27*-28*. ההדגשות לפי כה"י.

471 ראו גם ורמן, שם, עמ' 27*-28*.

472 §25, ״יַהֹוָה. אֶהֱיֶה. אַדֹנַי. יְיַאִי.״ לפי פירנצה 44 13, 193א; ״יֶהֹוָה אֶהְיֶה אַדֹנַי יְיַאִי״ לפי פריס 768, 35ב; ״יַהֹוָה אֶהֱיֶה אַדֹנַי יְיַאִי״ בפירצנה 2 53, 22ב; ״יַהֹוָה אֶהְיֶה אַדֹנַי יְיַאִי״ ביסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 105ב.

473 חלוקתם של השמות יהו"ה ואדנ"י לזכרים ולנקבות בהתאמה מופיעה גם בכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, מהד' גוטליב ואידל, עמ' 163. קטע זה מצוי מלה במלה גם בתוך ספר המלכות, קזבלנקה 1930, לא ט"ג-ט"ד, כחלק מן החיבור בדפים כא-נג שיש לייחסו לבעל התיקונים, וראו גוטליב, מחקרים, עמ' 256 ואידל, הכתבים העבריים, עמ' ט.

474 ראו גם ורמן, 'The Development of Yihudim', עמ' 28*-30*. ייתכן שהיפוך סדרי ההקפה שייך לזמן עמידת בית המקדש בקיומו לעומת זמן הגלות, על פי הנאמר שם בהמשך. בקטע המקביל המצוי ביסוד עולם, רמון ד', מוסקבה גינצבורג 607, 105ב-106א, תוך עיבוד והרחבת הנאמר ב-§25, 'ידיעת הבורא', עומד הסדור "נקבה תסובב גבר" על העתיד לבוא.

475 עזריאל, פרוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 15 / מהד' סד ריינה, *Commentaire sur la Liturgie*, עמ' 18, 54.

476 לענין ד' שמות הנכללים בחשבון העשרה ראו גם סד ריינה, שם, הע' 2 עמ' 40.

לעומת השמות אהו״י והו״י הנזכרים כקדמונים ונסתרים במה״ח § 74. אך מתוכם עומד השם ייא״י, שאין מקור ועדות למהותו ודרך יציאתו מפסוק או במסורת, בין עדויות כתבי היד שהיו לנגד עיני. ׳סוד ידיעת המציאות׳[477] מונה שם זה כ״כח הפועל הנקרא שם הנסתר״ המצוי כאחד משני חלקי הספירה הראשונה, ״רוח הקדמון״, יחד עם ״כח השם הנעלם שהוא יהו״. מקטע בלתי מזוהה בכ״י ניו יורק בהמ״ל 1855 מונה שם זה כיוצא מד׳ שמות צירופי החותמות, כפי שמנויים ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[478] ״יאֹא הדיה ונאי הייה. תמצא באלו השמות ר״ת יהוה ואותיות שניות אדני אותיות שלישיות ייאי יודוך עמים [במסורה נוסף: אֱלֹהִים] יוֹדוּךָ עַמִּים כֻּלָּם אֶרֶץ נָתְנָה יְבוּלָהּ יְבָרְכֵנוּ אֱלֹהִ׳ [תה׳ סז, ו–ז] והרביעית אהיה.״ גם בעל רעיא מהימנא מזכיר שם זה בתוך שיטת שמות אחרת, בה שלושה יו״דין נחשבים כְּל׳, היוצרים יחד עם א׳ את השם א״ל, העומד לצד השם אח״ד:[479] ״מה לׄ סלקא על כל אתוון הכי את עתיד לאסתלקא על כל בריין בגין דתסתלק לשמא דיו״ד ה״י וא״ו ה״י דביה ייי דחושבניה לׄ דבקדמיתא הוית בשם יו״ד ה״א וא״ו ה״א דאיהו יׄ אׄ אׄ אׄ ביׄג מכילן דרחמי דאיהו אח״ד כען תסתלק באל דאיהו ייאי דתרין שמהן סהדין הלא אֵל אֶחָד בְּרָאָנוּ [מלאכי ב, י]״. כשאין לפנינו דרך הקבלה והמסורת, נציע לסבור בדרך הסברה כי שם ייא״י יוצא מראשי השמות המנויים אף הם בקריאת שמע,[480] בדומה לעיסוקם של החיבורים המנויים לעיל בכוונת התפילה בקריאה זו: יִשְׂרָאֵל יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה (דב׳ ו, ד). לסברה זו נוכל להוסיף גם קריאה מקבילה אך שונה בשלושת השמות בפסוק זה שמציע ר׳ עזריאל. בהמשך לתיאורו את השם אהי״הא, ב׳פירוש יחוד השם׳:[481] ״וכל השמות מתאחדין בו וזהו שכתוב [דב׳ ו, ד] שמע ישראל י״י אלהינו י״י אחד פי׳ שלשת שמות אלו אחד הם. ומהו אחד? זה אהיה שכל שם ושם מתאחד בו והשם המיוחד מתיחד מאמצעיתו הרי שלשה שמות מתאחדים בו ואינם אלא אחד.״ שלושה השמות שהם ״אחד״, המופיעים בפסוק זה של קריאת שמע, מפורטים יותר בפירושו של ר׳ עזריאל ל׳שמע ישראל׳:[482] ״פי׳ כל ייחוד הוא מלמטה למעלה. שמייחד כח רבים בכח יחיד וזהו פי׳ י״י רחמים ושש קצותיו. אלהינו החסד והגבורה. י״י שלש ספירות עליונות והכל אחד.״ ייחוד זה שלפנינו מונה את חמש הספירות העליונות, בשמות הוי״ה, אלהינו והוי״ה, המהווים בתורם אחדות ״אחד״.

477 §5, פריס 843, 20ב.

478 ניו יורק בהמ"ל 1855, ס' 60646 = 10953, [1]א.

479 זהר ח"ג, רמו ע"ב, פנחס (רעיא מהימנא), סולם §תרמו, לפי כ"י פריס 791, 79ב. אור יקר, כרך טז, דף עד, לקטע זה, אינו מפרש כיצד יוצא שם ייא"י, אלא לענין ריבוי האויר באותיות אל"ף ומיעוט המוח באות יו"ד, לעומת שם יאא"א.

480 השוו דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 44, המציין רק ששם זה אינו ידוע.

481 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218.

482 מהד' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 232.

והטפחות [נ"א והטיפות] מיוסדות בתקון המעגל / ומעגל הוא מסבב לסובב / וסובב לנצב / והנצב עומד / והעמידה חוקרת

"ומעגל הוא מסבב לסובב"

בניגוד ל'העמדה' כשם פעולה, עומדת 'העמידה' כדבר נתון בתהליך האצילות, כשם שהעיגול - כשם פעולה - עשוי להורות על פעולת ההעגלה לעומת המעגל כנתון. המעגל בנוי כנראה משתי שכבות הנתונות זו בזו, יו"ד כמרכזו ואל"ף בהיקפו, ושניות זו מאפשרת את התנועה הדינמית המקבילה בין שני המניעים. הכפילות שבין מסבב לסובב באה בעקבות דברי הרב משה בן מימון, המיושמים במונחים זהים בכתיבת המקובלים תוך התאמה למערכת האצילות:[483] "המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית בכח שאין לו הפסק שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף." המינוח הנוטל כאן מן הפרק הראשון בהלכות יסודי התורה לרמב"ם תרם גם לעיון בראיית הכבוד בבקשת משה ולמרכזיותו במה"ח ולייחוס דרגת ה'מציאות' המחויבת בתואר 'מצוי' לקב"ה.[484] בעוד אצל רמב"ם מזוהה הגלגל עִם הארץ והעולם כולו, גם באגרתו לחכמי קהל עיר מארשילייא,[485] במה"ח המעגל יסוד האצילות, המייסד כבר את סופה. טיעונו של הרמב"ם גוזר מתוך תנועתו הסיבובית המתמדת של הגלגל את כושרו הבלתי-מוגבל של האל כמסובב ומניע הגלגל. מתוך שכחו של הקב"ה אינסופי ומתמיד נקבעת גם אי-גשמיותו ואחדותו של האל.[486]

אחדותן הדינאמית של המרכז הסובב והמקיף המסבב מאפשרת את התחוללות התנועה היוצאת לאחר ריכוזה, יחד עם שמירת הגבול והבלימה, שבמדרגה זו כוללת ומקיפה הכל בחכמה.[487] בדרך זו עומדת תנועת העיגול המושלמת כנתון שגילויו אינו מותנה בשבר או במשבר, או בחסרון השגתם של הנבראים, בניגוד לדעתו של ר' עזריאל, 'פירוש יחוד השם':[488] "ולפי שלא רצה המקום להודיע האחדות הסובבת לכל צד עד שיתבלע יצר הרע שבעולם ויבא משיח ויראה כחו השוה בכל צד לא נכתב אלף בסוד שם זה שלא בא הכתו' אלא כד' ללמד שהוא מהותו של שם שיש לו מדה." לשיטתו של ר' עזריאל, היותה של אל"ף מקיפה בשם אהי"הא מודיעה "מהותו של שם שהכל מתאחד בו ואין חוץ ממנו", ומהות זו "מהות לכל השמות לפי שהוא אחד ואין בו שניות שהאלף ראש לכל האותיות"[489] בהיותה תקועה בסתר מוצאן של יתר האותיות אהו"י המרכיבות את השם.[490] בדרך זו עומדת "מהותו של שם" כבחינת אין-סוף יחד עם המדה,

483 רמב"ם, יד החזקה, הלכות יסודי התורה, פרק א, ה.

484 להשפעתו בענין השגת משה ראו לעיל, מבוא, הע' 182 ולידה; לתארים 'מצוי' ומחויב המציאות ראו להלן, ליד הע' 588.

485 קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, מהד' ליכטענבערג, לפסיא תרי"ט, כה ט"ג.

486 הרוי, 'שאלת אי-גשמיות האל', עמ' 63-65.

487 אמנם בשיטת ר' עזריאל שלושה מקיפים, שער השואל, י, דרך אמונה, ורשה תר"ן, ג ע"ב: "ומקום עמידתם למעלה כך הוא, רום מעלה מקיף וסובב החכמה והבינה שהם סובבות מה שלמטה מהם".

488 ניו יורק, בהמ"ל 80, 113א / שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218-219. גם במקטע המקביל בליקוטי קבלת ספורטא נאמר שאין השם נגלה אלא בארבע מסירות, לפי שמ' ג פס' ד, יד, טו, טז, מאירת עיניים לריד"ע, מהד' גולדרייך, עמ' עא. לדיון בשם אהיהא אצל ר' עזריאל בדברים אלה ראו פדיה, 'ארץ של רוח וארץ ממש', עמ' 256-257.

489 שם, 113א / עמ' 218.

490 אף שאין הוא"ו נראית בשם אהיה"א הריהי "בכלל קריאתה של יו"ד", כפי שמעיר גרשם שלום, שם, הע' 8. השם אהיו הא מופיע בילקוט קבלת ספורטא שבמאירת עינים לריד"ע, מהד' גולדרייך, עמ' עא, במקטע המקביל ל'פירוש יחוד השם'

וניסוח פרדוכסאלי זה מאפשר להעמיד את הפנימי כמקיף וכמרכז בעת אחת. בדרך זו יש להבין את תפקידו של מושג ה״סובב״ לפי כפילות הוראתו כמקיף וכמקבץ באותה עת, ומכאן גם העמדתו כמרכז וציר מחוֹלָל. גם ׳סוד ידיעת המציאות׳ מגדיר בדרך זו את המושג ״מדה - הוא הנקרא אמצעי שהוא אחֹז שהוא עילום הכח הנאצל מאמצעות מציאותו״,[491] ומרכזיות זו מקיפה בתורהּ בהיותה ״כמו לבוש לכל כחות ההלול״ (שם). במקביל למונח ״אמצע״ בקבלת ריס״נ כמציין את הפנימי והמקיף התשתיתיים באותה עת,[492] מציין ״הסובב״ את המקיף והמניע המרכזי, המְרַכֵּז וגורם את המרכוז בנאצלים.

הסובב גורם את קיבוצם, חיבורם ודִבוקם של ״המקורות״ ב§ 18,[493] כשם ש״חכמה הסובבת הכל״ ומקפת מכל צד ״העפר מכחה מכל צדדיו ומתאסף ומדבק בנקודת האמצ[עית] וממנה משתיתו של עולם״ בניסוח שבפירוש האגדות לר׳ עזריאל.[494] מושג הדבקות כאן אינו ענין להתקשרות תבנית בתבנית ולהִדמוּת דומה בנדמה, אלא לקיבוץ כפי הקבלתם במה״ח § 23: ״וכיצד יתחלקו וכיצד ידבקו / וכיצד יתפזרו ויתקבצו״, ואין הדבקות באה אלא מכח תמורה (מה״ח § 43): ״וכן מתהפכין העינים / ונדבקין זו כנגד זו וזו בגב זו עד לאין חקר״. מתוך ההקבלה המבנית שבמה״ח § 18 ניכרת ההתאמה שבין דִּבוק המקורות לעמידת הנצב, וזו מרמזת לא רק על מִרכוּז וגיבוש אלא גם על עליה מתמדת בציר האמצעי כפנימי החלול. בדרך זו מבאר ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ את ריבוי הזוהר בכח הנקרא ״אור מזהיר״:[495] ״הטעם הנכון שבו מפני שמתגלגל הזוהר בתוכ[ו] ונעשה הענין אחד דבוק עומד במקומו ואינו מתאצל לשום צד כלל וזהרו מתעלה ומתרבה באמצעות שלם״. לפי דברים אלה, הזוהר המתגלגל בכח ריכוזו אינו ״מתאצל״ או מתפזר לצדדים, אלא יוצר את העמוד המחוֹלָל בהתעלותו וריבויו.[496]

עם נטילתו של המינוח ״מסובב לסובב״ במה״ח מדברי הרמב״ם בראש ספר המדע, אין דרגה זו בראש ההאצלה זוכה להרחבה פרשנית, אך עלינו להעמיד את החידוש שבתורת ההאצלה בתעודה זו מראשוני המקובלים ולברר את התאמתה לדרך החשיבה המעגלית ואת יתרונותיה לעומת תהליכי ההאצלה הליניאריים המפותחים בקבלה. אציע לשער שמהלך זה בראש האצילות מצביע על כפילות דרגות בשלב המעגל הראשוני להאצלה, בהתאמה לדרך העיונית של מה״ח המצביעה על תפיסת מקור כפולה על דרך

לעזריאל. ראו גם להלן בדיוננו ב'סתר התנועה', פ"ב ח"ב. תפקוד כפול דומה בכתר נדון ביחס לשתי הדרגות "רום מעלה" שהן ספירה אחת, בניסוח שב'קבלת ספורטא' (שם), אמנם לענין ההתעלות והעילוי.

491 §5, סוד ידיעת המציאות, מינכן 83, 169א. ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה לורנציאנה, II 41, 206ב, מתואר נתיב ה' מכ"ו נתיבות השכל בהתאמה למונחי העילוי והאיחוז: "הה' הוא הנתיב הנקרא צד האחוז מפני שבהרכבה עלוי [צ"ל עילוּיִ] הוא אחוז בחכמֹה ממש."

492 לעיל, הע' 156.

493 עוד לענינו של הבטוי "ומקוריה דבקות" ראו להלן, פ"ג ח"ב, בסעיף בשם זה.

494 מהד' תשבי, עמ' 94-95. אקהרט אומר על האל שהוא "עיגול שמרכזו בכל מקום והיקפו בשום מקום", כפי הלשון שמביא שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 227, אך אצל המיסטיקן הנוצרי משמש העיגול לציון ה-nihil והאפיסה, בשונה מן העיגול המזוהה עם המעין, והתפיסה שאין היקפו בנמצא עומדת לעומת התפיסה שהיקפו נמצא בכל, בהיותו גם 'יתר' ועודף ו"כלל הכל".

495 §12, פירנצה לורנציאנה II 41, 205ב; פריס 806, 208א. לענין העילוי ראו לעיל, הע' 430.

496 לקושי העלול להיווצר בהבנה כיצד סובב העמוד ומקיף יחד עם התמצעותו, ראו בדברי ספר ברית המנוחה, דרך ב, נקוד י, שו' 96-98 במהדורתי, במקביל לדפוס אמשטרדם, כג ט"א: "ומלמטה לזה העמוד והשער הנורא מקום העמוד הנשרש מלמטה למדינה, והעולה ומתגאה למעלה לחומות וסומך המדינה וסובב החומה והעמוד הזה חלול הוא יש בו שני צנורות מגיעים עד מקום המציאות בימני נמשך מנוחה בלי עמל בשמאל גבורה וכל מיני התאוה". ספר ברית המנוחה משמר את מונחי העילוי, העליה וההתגברות הנזכרים בספרות העיון לציון הבריאה, שם, הקדמה, 51-53, ב ט"ב: "עלה למעלה ועמד בשורשו וקרא שמו הרמֹה | מקום המצֹפה שמשם מצפים שומרי החומות. וכאשר היה עולה כן היה בורא עלה במחשבה לפני סבה ראשונה שיהיה אור מתברר ממנו".

פנים ואחור, הקובעת את התנהלות ההאצלה בדרגות הבאות כנושאות את המבנה הדו-פני ב״שני עניינים של שני מקורות״ כמו גם במהלכים נוספים של ההתהוות. בתוך כך ניתן, לדעתי, להניח את אופיין הדינאמי של שתי הדרגות הראשוניות, ולהצביע לא רק על כושר ההנעה של הקב״ה כ״מסבב״, אלא גם על כושר הריבוי וההתפשטות שבדרגת ה״סובב״. אלה האחרונים ניכרים מתוך כושר ההקפה המתרחב והולך, אך גם מתוך הדִּיבּוּק, הגיבוש והקיבוץ שבדרגה זו, היוצרים את הצמצום והריכוז שמתוכם נאצל הריבוי על דרך ״מתרבה ממְעוּטוֹ״ (מה״ח § 55).

מובניו הקדומים של מונח ההאצלה כסמיכות — ר׳ יצחק הישראלי, מה״ח וראשוני המקובלים

לשון ״האצלה״ מופיעה אצל ראשוני המקובלים על דרך סמיכות דבר לדבר לצד דרך יציאת דבר מדבר. ירושה זו מתפיסתו של ר׳ יצחק הישראלי, המציב, בעקבות מקורותיו הפסאודו-אריסטוטליים והפלוטיניים, את האמנציה כרציפותן של היפוסטאזה המשיגה מקודמתה ״קרן וצל״, את אורה ואת ה׳צל׳ וה׳חושך׳ שלה;[497] אך בתפיסה זו מופיעה האמנציה כהשתלשלות ההולכת ומתעבה בכל שלב, ובכך מוסברת עכירותו של החומר וחשכתו ביחס למקורו. בדרך זו מאפשר הישראלי, כביכול, תשובה יהודית דתית ופילוסופית לפלוטינוס ולניאו-אפלטוניות,[498] בהצבת שני שלבים: בריאה יש מאין בתיאור בריאת השכל, החכמה או החומר הראשון, המחייבת גם את פעולת הרצון, ההשפעה וה׳יציאה׳, ומשם ואילך אמנציה הנובעת כמעין וכאור באופן מתמיד ובלתי תלוי, בסיבתיות הנובעת באופן הכרחי אך גם בדרך המאפשרת האצלה/אמנציה של המהותי.[499] ראשוני המקובלים מקבלים בספרות מה״ח את ההבחנה העקרונית בין בריאה והאצלה, אך מציבים אותן במבנה מורכב, כנראה משולש, המוסיף על דרגות ה׳בריאה׳ וה׳אמנציה׳ את דרגת ההמצאה הפנימית השווה עם ה״אצילות״: עם קבלת התואר ״מצוי״ מדברי הרמב״ם נוספת הדעה המקורית בדבר האוטוגנזיס, ההמצאה מעצמו אל עצמו: ״ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא את עצמו״ (§ 32),[500] ודרגה זו של המצאה פנימית שייכת ל״אצילות עצמי״ הנדרשת בתוך תשובת האל למשה מצד האחור, החשך ולמטה, ובו יכול משה לדעת ״אפי׳ [~~בריאת~~] [כך יש לגרוס][501] אצילות עצמי ועוצם שמי וכבודי״ (§ 37) המחייבת גם את העיון בדרגה זו: ״ואחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו״ (§ 32) לעומת פני האל, בחינת הלפנים, שאת ידיעתו מבקש אדון הנביאים ולא יוכל ״לעמוד על בירור חקירתו״ (§ 37). לעומת ״אצילות עצמי״ וה׳המצאה׳ השייכת לדרגת המציאות ניכרת ״בריאה״ בהופעת הסימן, כאות וכמופת, מתוך ״שינוי״

---

497 אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli*, עמ' 175-180.

498 להאצלה במחשבת פלוטינוס ראו שפיגל במבואו לאנאדות לפלוטינוס, א, עמ' 76-77, המדגיש את ה'התקיימות' (ולא ההתהוות) שבהיאצלותן ('זרימתן') של ההויות, של השכל ושל הנפש ביחס למוחלט; להתפתחות הניאופלטונית בדבר האצלה ובריאה ראו עברי, 'בריאת העולם לפי הרמב"ם', עמ' 116-117.

499 אלטמן ושטרן, שם, עמ' 171-172, 179, וראו גם עמ' 153, 162. ואולי יש מקום לשער שהבחנה זו נתפתחה להבחנה בין שני מצביו של אריך אנפין, כשלעצמו (ולא יכלו העולמות להתקיים) ובתקוניו, המקבילים לשתי התפשטויותיו של בוציצא דקרדינותא. עיינו ליבס, פרקים, עמ' 163, עמ' 165. ספר הזהר אינו נוקט לשון 'האצלה' אלא התפשטות והמשכות.

500 לדיונים בהמצאה 'מעצמו אל עצמו' ראו במבוא, הע' 71.

501 בדרך של חיזוק מחיזוק מתברר כאן הנוסח המקורי המשתקף בשני כתבי היד שנבחרו לשמש כנוסח הפנים: "בריאת" המופיעה בכ"י ליידן 4762 בפנים, מתוקנת ביד המעתיק בשולים לנוסח "אצילות", ומכאן שיש להחליפה. "בריאת עצמי" מופיעה בכ"י פי פר ק1 ר צ פי2, בדפוס(ים), ב-ל1, מ1: "בריאות", ואילו כ"י ל, ק2 גורסים הרמוניזציה: "בריאת אצילות" הבאה על חשבון "עצמי" החסר שם. הנוסח "אצילות עצמי" חוזר גם בכ"י נ.

בחכמה (§44).[502] בשלב השלישי לאמנציה מחכמה ולמטה ניכרת הנביעה וההתפשטות כיציאת מעין ממעין (§54) וריבוי האורות בהשתלשלותם בתוך היציאה והנביעה בסכימת העשיריה, בדומה לשימוש הרווח במונחי האצלה בין המקובלים.

אם נבחין כך, נוכל לשוב אל דיוננו במעגל אשר הוא המסבב לסובב. דמיון הצורה שבין הסובב למסבב אינו מאפשר להציב מטאמורפוזה בשלב האצילות, ולכך מתאימה גם ההבחנה בין האצלה ובין הבריאה כשינוי צורה (§44), וייתכן שהבריאה מקבילה לענין קבלת הצורה בחומר בדיוני הפילוסופים. מובן ההאצלה של המעגל, אם ניתן לאמר, ענינו במשך, במשיכות, בנביעה ובסמיכות. ענין זה מתבאר מתוך ההפרש שבין לשונות דִבוק ודבקות השייכים לחבור צורה, כבוד או דרגה אחרת במהלך ההשתלשלות, ומכאן שייכים לתחום הפעולה המכונה ׳בריאה׳, לעומת לשונות אצילות כהתפשטות לצדדים, הנשמרות בספרות העיון ואצל ר׳ עזריאל. בהמשך המובאה הנזכרת מ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ שייך ענין הדִבוק לבריאה מצד החשך ולמטה (במקביל למה״ח § 37):[503] ״וזהו שאמ׳ [שמ׳ לג, כג] וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ, ר״ל ותחזי ית דבתראי, כלומ׳ תשיג מה שידבק בי ויתחבר אלי הכל ברואי גמור, אבל מה שהיה קודם סבות מציאותי לא תוכל להשיגו״. הוראת דִבוק ודבקות המקבילה להוראת אצילות כאימננציה מופיעה אצל אבן עזרא בעקבות תרגום יונתן ליר׳ לח, יב.[504]

לשונות בודדות מראשוני המקובלים מעידות על שימורו של מושג ההאצלה כסמיכות במרחב[505] והתפשטות לצדדים, בשונה מן המשמעות החדשה שנודעה למושג זה כהשתלשלות וכיציאת היפוסטאזה מן הקודמת לה בשרשרת האצילות. במובן הראשוני משמש הפועל ׳אצל׳ בבמ׳ יא, יז, לפי תרגום אונקלוס

---

502 לעיל, ליד הע' 324. לסכימת אצילות משולשת המצויה אצל ראשוני המקובלים בגירונה הפותחת ב'בריאה' כציור ("תצור")במחשבה, ציור או רישום בחכמה והפרדת הציורים בבינה, ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 245 הע' 32. לדיונים נוספים בדעות ובשיטות אצילות שונות אצל ריס"נ ומקורותיו בפילוסופיה היהודית ובפירוש ס"י לר' יהודה הברצלוני ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 111-119. דגם ההאצלה בגלגלים/ספירות הקונצנטריים כרעיון אריסטוטלי (או ניאו-אריסטוטלי) מופיע אצל הרמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ב, י, יב, כפי שנדון בידי עברי, 'בריאת העולם לפי הרמב"ם', עמ' 119-120, לעומת הדגם הניאופלטוני, וראו שם, בעיקר עמ' 115-126, וייתכן שהראשון קרוב לשיטת ההאצלה הנדונה לפנינו. עוד להקפת הגלגלים השייכת גם לריבוי ההארה ראו פלוטינוס, אנאדות ב, אנאדה ד, ג 17, בתרגום שפיגל, עמ' 29-28; שם, אנאדה ו, ח 18, עמ' 398-399; שם, על התנועה הסיבובית, אנאדות, א, אנאדה ב, ב, עמ' 269-272.

503 §12, פירנצה II 41, 208ב. וראו המובאה בהקשרה, לעיל, ליד הע' 217. במקום אחר שם, 205ב-206א, מציינת הדבקות מובן קרוב להאצלת הכבוד מן הבורא: "מורה על עניין הכבוד הנדב[?] בבורא שהוא הבדלה [כלומר: להבדיל] כמו זוהר הפנים באדם מכח הנשמה".

504 אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 113.

505 'פרישת של ספר העיון', פירושו ופרישתו של הספר בנוסחו הרגיל, המשתמש במונחים פילוסופיים הרחוקים משיטות ספרות העיון ומוצאו כמשוער מתחילת המאה הי"ד, משתמש בשלושה משלים לתאר ולפרש את האצילות, המצויה לפיו במלת "מציאותו" שבספר העיון סטנדרט, כ"י וטיקן 290, 63א / מהד' בוסי, עמ' 99*: "פי׳ אע״פ שהוא נאצל בלי זמן מאוח[ר] מעלת העלות כצל הנאצלת מן ה[ח]ומה [!לפי תקון שוליים וכך צ״ל] וכניצוץ השמש הנאצלת מן השמש וכאורה הנאצלת מן הנר אם כן מבואר הוא איך הוא נאצל מאת על[ת העלות] מאין סוף מכל מקום מציאותו הוא לעצמו נודע ולא לזולתו". לפיכך יש לתקן את הנוסח שמביא אידל, 'דמות האדם שמעל לספירות', מכ"י קיימברידג' 671, 95א, עמ' 46: "כצל הנאצלת מן הקומה", וכמוהו הנוסח הנדפס אצל בוסי (מכ"י וטיקן 290 הנזכר) הן על פי ענינו של המשל, הן משום שלשון ה'פרישה' אינה מדברת בקומת אדם עליון אלא בעלות ובעלולים. 'פרישה' זו ממשיכה בתיאור מציאותו מחויבת המציאות של אין סוף או עלת העלות לעומת מציאותו אפשרית המציאות של כתר עליון, וטיקן 290, 63ב: "...וכמו שעל׳[ת] הע׳[לות] הוא פשוט בתכלית הפשיטות כן הכתר פשוט בתכלית הפשיטות כי הוא כיוצא בו כצל אצל היד מכל מקום בעל׳ הע׳ יש בו מעלה מה שאין בכתר כי על׳ הע׳ מחויב המציאות. כי מציאותו לעצמו. ר״ל הוא סבוב עצמו [בגליון כה״י מתוקן: סיבה לעצמו] ואין לו סבה יוצא חוץ מעצמו וכל שמציאותו בעצמו הוא מחויב המציאות. אבל הכתר עליון אין סבת מציאותו בעצמו כי אם בע׳ הע׳ הוא סבת מציאות כתר עליון. ונמצא שכתר עליון הוא באפשר המציאה. לפי זה יש לעילה מעלה על הכתר. והראיה כצל אצל היד כי אם יסתלק היד יסתלק הצל ואם יסתלק הצל על ידי נר לא יסתלק היד. ואפשר שלרמז זה הסוד נאמ׳ [תה׳ צא, א] בְּצֵל שַׁדַּי יִתְלוֹנָן ולא בצד שדי." מפאת איחורו של פירוש זה לספר העיון (הרגיל) ומינוחו הפילוסופי נראה שאכן ייחוסו לר' יוסף ב"ש אשכנזי מפוקפק, כפי דעות החוקרים הנזכרות אצל בוסי, 'הפירוש הקבלי הקדום על ספר העיון', עמ' 97*-98*, ולא נתבאר הדמיון ה"בולט" בין חיבורי ר' יוסף לבין לשון הפירוש כפי טענתו של בוסי, שם, שגם הדפיס את הפירוש מכה"י הנזכר בהשמטת תיקוני כתב היד אשר צוינו למעלה. פירוש זה לאחד מנוסחי ספר העיון שימש יסוד לדיוניהם של מספר חוקרים בהשקפות ספרות העיון, ומפאת ריחוקו בזמן, במינוח ובתפיסה התיאוסופית דומה שאין ללמוד מן המאוחר על המוקדם. וכך הזהיר כבר גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 156 הע' 60.

שם כלשון רִבוי, ובעקבותיו במדרשים במ״ר, יג, יט ותנחומא, בהעלותך, יב, מופיע המשל המדבר בהדלקת נר מנר, ואין הראשון חסר כלום מאורו ומנבואתו. המשל מצוי כידוע אצל מקובלי גירונה ובספרות העיון לציון האצילות, אך כאן כבר קיבל את המובן השגור של אצילות כאמנציה.[506] אך עוד רשב״ג ופייטנים אחרים משמרים את מובן ההַמשכות לפועל ׳אצל׳, ואילו הרמב״ן שולל הן את המשמעות החדשה והן את משמעות ההמשכה, וקבע לשון ׳אצילות׳ כשימור הממד הנבדל של האל בעודו מצטמצם והולך, מעוכב ומונח.[507] ענין העיכוב מופיע אצל רמב״ן (לבמ׳ יא, יז) בתוך פירוש לענין הנחה והשמה אצל עצמו, ואילו בקטעים מקבילים ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ וב׳ספר היחוד האמתי׳ הוא נגזר מלשון המתנה השייכת לכיתור ולהקפה המחזיקה בתוך המיעוט את הריבוי והעילוי, בתוך תיאורים המיוחדים לדרגת כתר או אויר הקדמון:[508] ״והטעם לשון כתר הוא לשון המתנה כמו [איוב לו, ב] כַּתַּר לִי זְעֵיר וַאֲחַוֶּךָּ. והוא הצד העליון המתרבה בכח רבוי וזהו כח הרצון המתעלה ומוצא כל הנמצאים״. ענין העילוי בדרגה הראשונה להאצלה מתבאר בכמה מקבילות כעליה ישרה מתמדת בציר הפנימי ללא הטיה לצדדים, בהתאם לסוג המיסטי של עליה והתגברות לעומת ההתעלות; בספרות הקבלה של שלהי המאה הי״ג מתוארת באופן דומה עלייתו המתמדת של החולם.[509]

הקשר ראשוני זה משמר את תחום ההאצלה לבחינה הפנימית בהמצאה העצמית של הקב״ה במה״ח, יחד עם ענין הכיתור וההקפה בכתר ומכאן גם זיהויו עם הסיבוב או ה״סובב״. הלשונות המשמרים את מובני ההַמשכות, ההגדלה, ההטבה והריבוי להאצלה, מאפשרים את קישורו והבנתו של הסבוב כריבוי והתרבות. בדומה לעילוי ולרבוי הנקשרים בהזהרת האור מתוך גלגולו ודבוקו במרכז תנועת הגלגול,

---

[506] לא תמיד ניתן לקבוע מסמרות במובן המדויק של לשון 'אצילות', המופיע בהקשרי אמננציה גם בפרגמנט 'עשרה מראות אלהים' (פירוש עשר ספירות #116) שאינו מחזיק בתפיסה תיאוסופית מובהקת. וראו למשל הניסוח ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה לורנציאנה II 41, 204ב: "החכמה [...] שנבראת מהכּתֶר הנקרא[ת] תעלוּמָה בדרך אצילות". משל הדלקת הנרות והטבתם הנזכר לעיל ונרמז גם בדברי ראב"ע לבמ' יא, יז, תורם למובן אצילות כסמיכות דבר אצל דבר וכריבוי, ומאפשר אולי הסבר פשוט יותר ליציאת הריבוי מן האחד. כך בהבחנתו של ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 118: "ויש הפרש בין תולדות ובין אצילות שכתו׳ בו ואצלתי מן הרוח ומתרגמ׳ וארבי, שאין למעלה חסרון אלא רבוי, ואם יאצל ויתרבה מרוח הקדש אינו אלא כמדליק נר מנר דלוק, שאפי׳ ידליקו ממנו אלפי רבבה אין אורו חסר מאותו הכח שהיה בו. ואפשר שיקרא מדליק זה הנר מוליד או מאציל, שהתולדה למטה מן האצילות והיא בכללו ואין האצילות בכלל התולדה." דירוג היירארכי קרוב נמצא במה"ח בהבחנה בין "אצילות עצמי" ובין ההולדה הנמנית בשלב הרביעי של מה"ח §19, בין יציאת הקול והנביעה וההתפשטות. למשל ההדלקה ומקורותיו ראו המחקרים הנזכרים אצל ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 180 הע' 394; דימנט, עזריאל והעיון, עמ' 6 והע' 5. על ההקבלה בשמוש במשל הדלקת נר מנר לתיאור האצילות בין נוסחי ספר העיון ור' עזריאל הצביע ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 196, ומסיק את נטילתם של ספרי העיון מר' עזריאל. להצעתי בדבר נטילתם של ספרי העיון כמלקטי מסורות המצויות באופן עקבי ורציף במדרש שמעון הצדיק (וראו בשתי ההערות הבאות) מתאים גם ענין זה, המופיע ב'מדרש שמעון הצדיק' בתוך ביאורו של "כח רבוי".

[507] פירוש הרמב"ן לבמ' יא, יז, שם נאמר בין השאר: "טעם 'ואצלתי' - שאניח אצלי מן הרוח אשר אני שם עליך ושמתי עליהם... ואיננו נכון אצלי כי האצילות יהיה המשכה, [ואולי יש להוסיף: אלא] הנחה והפרשה אצל הנותן הוא." ראו שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 268, 271-272; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס, עמ' 116-117, בטקסט משמו של ר' אלעזר מוורמס המפרש לשון 'אצלו' כאצילות וריבוי; הנ"ל, ראשית הקבלה, עמ' 111-112; הנ"ל, *Origins*, עמ' 448; ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול', עמ' 87-88; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 304; ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין-סוף, עמ' 178-180 והמחקרים הרשומים שם; פדיה, הרמב"ן, עמ' 395. בהמשך דבריה הצביעה פדיה על ההקבלה בין הגדרת האצילות אצל הרמב"ן "כעיכוב אצל הנותן" לדיון בכיתור המתפרש כלשון המתנה במקטע מספרות העיון, וראו בהע' הבאה.

[508] §4, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 4. "תפארת אדם" מציינת בקטע זה את שיעור קומה השלם כמנין רל"ו ואינה שייכת לספירת תפארת. המשך המובאה מקבילה לדברי 'מדרש שמעון הצדיק' בפירוש צד "מעלה" משש הקצוות. דברי ה'מדרש' נעתקו בפרגמנט המכונה בידי מ' ורמן 'ספר העיון בנוסח י"ג כחות', הנדפס אצל ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 80-81, כנוסח הרביעי של ספרי העיון, ומשם מופיעים אצל פדיה, הרמב"ן, עמ' 396. מקטע זה אינו אלא פרגמנט הנמצא ככתבו בסוף 'מדרש שמעון הצדיק' (בתוך 'כח חדוש') למעט משפט הפתיחה שאינו שייך לגוף הענין. כפי שנראה, מוצאם של שלושת נוסחי ספר העיון האחרים מסתבר יותר מתוך הדיונים המרוכזים והעקביים שבמדרש שמעון הצדיק. הדברים נוגעים לדיון בדרך השלילה הרשומה בסוף הקטע המצוטט השייכת גם להבדלה ולהפרשה בידיעת החכמה הקדומה כ"מוצא הראשון" לעומת האויר הקדמון במה"ח. ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 169 ואילך.

[509] לעיל, הע' 430.

בדברי ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ שלעיל, כך נקשר הסבוב להרחבת רוחב העִגול ׳טפח על טפח׳ כאשר מקיפין סביב נקודת המרכז חוט על חוט בלשון התוספות,[510] עם שלא ניתן להצביע על השפעת לשונם במקרה זה על ספרות מה״ח. סבוב כהקפה וכרבוי מאפשר, איפוא, את זיהויה של ההאצלה הן כבחינה פנימית ראשונית הן כהכנה לגידול ולנשיאת הכחות המתאימים גם לדרגת ״סובב״ במה״ח:[511] ״והמעלה הזאת הנקראת תפארת אדם היא עומדת למעלה למעלה באויר באמצע והכח שלו הוא להגדיל ולהקטין והחיות מתאחד בו ומתעלה עליו, והאויר הקדמון הנאצל בכח עילת העילות ית׳ נעשה סובב, ונעשה כסא.״

"וסובב לנצב" – 'יש מאין' בגיאומטריה ובלשון

מן הצד האחר של המעגל ב§18, **״וסובב לנצב״**, עובר תיאור האצילות מן המעין אל הגיאומטריה והלשון. מעבר זה מסתמן, למעשה, בביטוי הקודם, ומקבל משנה תוקף בביטוי זה. משמעו של המעבר ממדרגת ההקפה למדרגת ההתיצבות, מן היקף המעגל לצירו המרכזי כעמוד, נקבע בהתאם למכלול הפרשני השייך להאצלתה של הספירה הראשונה בס״י. ייתכן שמהלך ראשוני זה באצילות מקביל לניסוח שבפתיחת פרשת בראשית בזהר ח״א, טו ע״א: ״קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא״, הנוטלת ממה״ח גם את ציור האור הנחשך מהאיר כ׳בוצינא דקרדינותא׳ או ׳דקדרינותא׳.[512]

המסבב, הסובב והנצב נקבעים בשיטות מקבילות בחבורים השייכים לשכבתה הראשונה של ספרות העיון כמצביעים על האויר הקדמון, הרוח כספירה הראשונה בס״י והנצב כקול. המסבב כאויר מופיע יחד עם הנצב במה״ח §58, בתיאור ההתהוות הלשונית בחמישיית האל״פים הקמוצות: ״הָא׳ כבר אמרנו שהיא ב׳ תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת ומתחלקת לשתים והאויר שהוא מסבב לניצב אחד הרי חמשה אָאָאָאָאָ״. בהתאם לסכימה ׳קול רוח ודבר׳ (ס״י א, ט) מופיעים שלשת הכחות ב׳סוד ידיעת המציאות׳, המוסיף לזיהויו של האויר כמסבב את עקרון המיצוע המסביר גם את הופעתו המאוחרת בהשתלשלות כ׳דבר׳ המורכב מרוח ומקול. קול מייצג את התפשטותן של המאורות בציוות, במקביל למה״ח §19, ומתאים לכך זיהויו כנצב. רוח כסובב מציין את המחולל הפנימי (בזיהויה כ׳רוח אלהים חיים׳ וכ׳עיקר׳) ואת המקיף הכולל (בזיהויה כגלגל בסכימה ׳קול רוח ודבר׳), והאויר סובב לשניהם ומאחדם. בהתאם לתיאור יציאת הרוח מן הלחלוח במה״ח §41 מתאר ספר ׳מורה צדק׳ את השלשה ביחס ליסודות האור, הרוח הקפוי והלחלוח.[513]

שיטה אחרת בפירושו של הברצלוני לס״י, א יא/§13,[514] לפיו האש סובבת לאויר, הסובב את המים, המוצבים כחומה סביב לערוגה החקוקה בעפר או ברפש וטיט.

---

510 תוספות, סוכה, ח ע"א, ד"ה כמה דמרובע, מובא אצל בן יהודה, מלון, ח, עמ' 3912-3913.

511 §4, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 7; ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [24]ב. זיהוי כסא הכבוד עם כתר מופיע ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, פרמא 3532, 17ב. גם בפירוש המרכבה לר' יעקב הכהן, מהד' פרבר, א, עמ' 50 / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 133-134, נשמר תיאור זה, עליו נוסף תיאור כח הזוהר היוצא מכח אויר קדמון "ונעשה סובב ונעשה ככסא" יחד עם הבניית התיאור בתיאוסופיה של עשר המעלות.

512 את ההקבלה בין 'סובב לנצב' לבטוי שבזהר הציע י' ליבס. לבוצינא והקבלתו למה"ח ראו להלן, פ"א, הע' 592.

513 להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 190. שיטת 'מסבב, סובב ונצב' מיוחדת לספרות העיון, בהתאמה לשיטתה בס"י א, ט. גם ריס"נ מפרש את הרוח במשנת ס"י זו כמקיפה, "כי מן הרוח הכל", אך מדלג בפירושו על המשך המשנה ועובר לתיאורה של הספירה השניה, ס"י א, י/§12, בה מזוהה "רוח מרוח" עם הקול החוקק והמשתתף ברוח בחציבה. פס"י לריס"נ, מהד' שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 6.

514 מהד' הלברשטאם, עמ' 196-197, 205-206.

ב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳ מתפרש ענין ״סובב לנצב״ על הספירה העשירית, מלכות ומטטרון, ולפי הפירוש לתפלה זו,[515] ״היא סובבת למלאכי׳ עליונים הנצבים על אדון כל הארץ״. תיאור דומה השייך למדרגת האצילות האחרונה מופיע בפירוש ל״ב נתיבות § 8, תוך עיבוד מה״ח § 18:[516] ״כסֹּא הנגֹּה. הוא כח כל המאורות שנאצלים מכל הכחות ומתגלגלין מעצמן ועושין עגול אחד כעין כסא ונעשין ייחוד לשכינה והנגה סביב והנצב עומד והיקרה[!] דוממת לכל צד והדממה מתאחדת עם השכינה עצמה ועל זה נקרא זה הכח כסא״. יחד עם ההקבלה שבין כסא הנגה לכסא הכבוד כנאצל הראשון או כתר, מעובדים ציורי הסובב והנצב ליחסים שבין מערכת האלהות לכחוץ החוץ-ספירתיים, עם שהשכינה מנויה לרוב בספרות זו ככלל כחות האצילות.

תיאור זה של ״מקום אדיקות אינו בישנו״ כשלב ראשוני בתהליך האצילות[517] מופיע, בהתאם למשנת ספר יצירה ב, ה/ § 20, בפיוטו של ר׳ אדונים הלוי מפאס:[518] ״המציא הנמצא | מאין אל יש | והציב יש נצב | באויר לא נתפש // וג..שן[!] חצב נחלקים | לארבעה ראשים | במאמר ולא ביָגָע //״. כאן משמש האויר שאינו נתפש כמסבב או סובב, לעומת האויר שיש לזהותו כ׳דבר׳ במה״ח, והמצוי הראשון, הנקרא יש, מוצב כנצב. ׳יש׳ זה אפשר שהוא מתאים למעמדה של חכמה בשיטות המקובלים, או ״יש שהוא גוף שיש לו אורך ורוחב ועומק״, או ״יש שאינו גוף״, מלאכים או נשמות, לפי ראב״ע לשמ׳ כה מ, המובא בהערות זולאי שם, או כהופעת הזמן עצמו ״כדבר מוצק ובלתי נע״, כדעת עקביא.[519] דומה ששלושה פירושים אפשריים אלה מעידים שהלשון הנקוטה בידי הפייטן מכוונת לכלל, יותר מאשר לתבנית מחשבתית ושיטתית.

זיהויו של הקול כניצב[520] מתאים למכלול הלשוני שבו מצויים דברי מה״ח § 18-§ 19, יחד עם מכלולים נוספים, ולתיאורה של ״דרך ניצב״ בחלוקת המדקדקים העבריים את התנועות לדרכי רום, מטה וניצב. התאמה זו מאגדת את ההסבר הפונטי-פיסיולוגי-אווירו-קינטי ואת ההסבר הפילוסופי בדברי המדקדקים, לתיאורה של תנועת ההגייה היחידה המופיעה במה״ח, היא גם הביטוי הלשוני השלם ביותר המצוי בספר: תנועת אל״ף קמוצה. חלוקת התנועות לשלוש דרכים, הבאה למדקדקים העבריים מן

---

515 §19*, קיימברידג' האוניברסיטה 505, 10א. רמב"ם מזהה את ה'נצב' כאחד ממיני המקרים של הנבראים לעומת האלוה, מורה נבוכים, ח"א, כו.

516 §8, פירוש ל"ב נתיבות, פירנצה II 18, 103ב / מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ד. סביב: ירושלים 488: סובבת; והנצב עומד: ירושלים 488: והשכינה עומדת; דוממת: ירושלים 488: רוממת.

517 כפי ניסוחו של ר' עזריאל, וראו פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי', עמ' 322-323. ראו גם לעיל, הע' 352.

518 זולאי, 'שירו של ר' אדונים הלוי', עמ' ל, שו' 15; נדפס מחדש בתוך: הנ"ל, ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 283. לסוגית זיהוי מחברו עם דונש בן לברט, אך העדפת השארת זהותו של המחבר כבלתי ידועה, ראו זולאי במבואו שם.

519 עקביא, 'ביאור ענייני עיבור וכרונולוגיה', עמ' לח. הגדרת ראב"ע לגוף כבעל שלשת המימדים אורך, רוחב ועומק נוטלת מהגדרת הגוף המוחלט כנקודה בספרות הניאופלטונית, לעיל, מבוא, ליד הע' 106, ונתקבלה ב-§14, 'פירוש שם בן ד' אותיות', לציון יו"ד כנקודה, למשל כ"י בולוניה 2914, 204ב-205א. בדברי ראב"ע הוא העצם נושא המקרים כבקטגוריות לאריסטו, או סך הגרמים לעומת המקרים, מעמדו וצורתו מתאימים גם לאות אל"ף ולאחד, ראו אבן עזרא, יסוד מורא, מהד' כהן-סימון, עמ' 187-188; הנ"ל, ערוגת החכמה ופרדס המזמה, בתוך הנ"ל, קובץ חכמת הראב"ע, מהד' כהנא, ב, ווארשא תרנ"ד, עמ' 57-58; הנ"ל, ספר העצמים, מהד' גראסבערג, לונדון תרס"א, עמ' יט.

520 כאמור, לפי גרסה קשה בכ"י ירושלים 15744, ובדרך ההשערה בעקבות מה"ח §58. אמנם על פי תה' קיט, פט: "לְעוֹלָם י"י דְּבָרְךָ נִצָּב בַּשָּׁמָיִם", עלינו לפרש 'נצב' כ'דבר' בסכימה קול ורוח ודבר, אלא שדבר זה "הבא משניהם" ניצב כמאגד וכמרחף, בדומה לתפיסת הרצון, לעומת שני הכחות קול ורוח, ולכך מתאים זיהויו כאויר, §58. השוו ר' עזריאל, פירוש תפלת מוסף ראש השנה, כ"י אוכספורד 1938, 235ב, לפסוק זה המצורף לפס' קס שם, "רֹאשׁ דְּבָרְךָ אֱמֶת"; לפסוק האחרון נדרש גם שלום, 'The Name of God', בפתיחת דבריו. וכן ר' עזריאל, פירוש התפילה, גברין, עמ' 34, 35. ל"נצב" במשמעות יציבות והתיצבות ראו ר' עזריאל, פירוש התפילה, גברין, עמ' 33, הנ"ל, פירוש האגדות, תשבי, עמ' 7. ל"נצב" כאנך, כדרגה האמצעית-פנימית על גבי ע', ראו שם, עמ' 79.

המדקדקים הערביים, קובעת שתנועות החולם והשורוק "נחויות" ב'דרך הרום', תנועות הצירה והחיריק "מנויות" ב'דרך מטה', והתנועות "הראויות", הקמץ, הפתח והסגול "להציב עשויות" ב'דרך נצב'.[521] חלוקה זו, לפי אלדר, מחלקת את שבע התנועות[522] על פי דרך היגוין ויציאתן באויר, ולא על פי מקומות חיתוכן בחלל הפה. התנועות המנויות ב"דרך רום" ו"דרך מטה" כיוון יציאת האוויר בהגייתן כלפי מעלה וכלפי מטה, ובדרכים אלו מוטה האוויר, סוטה ומופרע במהלכו, לעומת דרך הנצב, שבהגיית תנועותיה יוצא האויר בדרך ישרה, בלתי מופרעת ובלתי מעורבת באיברי החיתוך שבחלל הפה, ולפיכך גם מיוצבת.[523] תנועת היישור שבדרך הנצב יוצאת איפוא מחלל הגרון ללא מונע ומעכב במקומות חיתוכן של התנועות, בתנועה יציבה ואם כך גם קבועה, תשתיתית ומעמידה, הוראות הנובעות ממקורו של הפועל הערבי نَصَبَ, המשמש כאמור מקור לשם "דרך נצב"[524] ואם הוא מקור, نِصَاب, אינו אלא בהוראת מקור, מוצא, בסיס או כַּן.

"והסובב לנצב", שתיארנוהו כפלאיות המעבר מן המקיף לישר היציב העומד, כנראה, בציר העיגול, עשוי להיבחן גם כמעבר מתוך יותר מן הסובב לנצב כמסבב נוסף, משום שנצב זה מתואר בתנועה סבובית, על דרך הוראת תנועת הפתח בדברי המדקדקים (בתוך דיונם בדרכי רום, מטה ונצב) והמקובלים. בחיבורו 'רסאלת אלתקריב ואלתסהיל' מציג ר' יונה אבן ג'נאח טעמים פיסיקאליים-אריסטוטליים לחלוקה המשולשת של תנועות הניקוד. השורוק, החיריק והפתח מציינים לפיו שלוש תנועות יסוד טבעיות בקוסמוס, והן בהתאמה: התנועה מן המרכז, אליו וסביבו. השתיים הראשונות הן תנועות בקו ישר, כלפי מעלה ומטה: התנועה מן המרכז המזוהה עם "תנועת האש המתרוממת בטבעה מן הארץ כלפי הגלגל" ועם תנועת השורוק; והתנועה אל המרכז, תנועת נפילת האבן המזוהה עם תנועת החיריק. השלישית מיוצגת בפתח: "ואשר לתנועה אשר סביב המרכז הריהי כתנועת הגלגל המקיף סביב הארץ, וזוהי תנועת הפתח בדיבור, מפני שהכלי הגורם להפקתה פועל עליה להסתובב.";[525] בעקבותיו קובע ר' אברהם אבן עזרא: "ותנועת הפתח לא למעלה ולא למטה רק היא אמצעית וצורתו קו להורות על קו העגולה",[526] וכן הוא אומר בספר 'מאזני לשון הקדש':[527] "דע כי עיקרי התנועות שלשה והם תנועה למעלה ולמטה וסביב. שלמעלה הוא החולם, ושלמטה הוא החירק, ושלסביב הוא הפתח גדול ושמו סימנו קו להורות על הגלגל הסובב".

---

521 שער 'נקודות אומץ המקרא', כ"י לנינגראד B19a, המשולב במהד' דקדוקי הטעמים, כפי שמובא אצל אלדר, 'עיון מחודש', עמ' 129; מורג, 'דרך נצב', עמ' 194. לא מצאתי הסבר בדברי החוקרים המוזכרים שם לתארים "נחויות", "מנויות" ו"ראויות".

522 הנחלקות לשלוש תנועות ראשיות, המנויות כ'אמות' לעומת יתר התנועות כ'תולדות' בדברי ר' יונה אבן ג'נאח, המובאים אצל אלדר, שם, עמ' 140-141.

523 אלדר, שם, עמ' 131-133, המראה שהסבר זה יוצא גם משיטתו של אבן סינא, בחיבורו 'רסאלה פי אסבאב חדות' אלחרופ'. גם דונש אבן תמים קובע בפירושו לס"י שתנועת הפתח יוצאת מן הריאה ללא צורך בחמשת מוצאות הפה, כפי שמראה שם אלדר, עמ' 134, וראו כעת וידה ופנטון, פירוש ס"י לאבן תמים, מתרגומו הקדום של ר' משה בן יוסף בן משה הדיין מאליסנה, עמ' 216: "כי הברה זו כלומ' הפתח הגדול אינה אלא אויר יוצא מן הריאה בלא צורך לשום כלי מכלי הדבור כגון החזה, והגרון, והחיך, והלשון, והשנים, והשפתים, ואינו יוצא אלא בנענוע הריאה לבדו."

524 ראו אלדר, שם, הע' 32; מורג, שם.

525 בתרגומו של אלדר, שם, עמ' 136. מובא גם אצל סגל, יסודי הפונטיקה העברית, עמ' 125, מתוך Ibn Janāḥ, *Opuscules et Traites D'abou-'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue: Texte Arabe Publie avec une Traduction Francaise*, par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, Paris 1880, pp. 275-277. וראו גם סאנץ-באדיליוס, 'על התנועות בעברית', עמ' 365, המציג גם את פיתוחו של תיאור זה בידי הראב"ע, וראו הפניותיו להקבלות בין התופעות הלשוניות למקבילותיהן בעולם הפיסי במחשבה הסטואית והאפלטונית.

526 ס' צחות, מהד' ליפמאן, פיורדא תקפ"ז, דף א ע"א-ע"ב.

527 מהד' היידנהיים, י ע"א, המובא אצל אלדר, שם, עמ' 136-137. ספר 'מאזני הקדש' הוא שם אחר ל'ספר המאזניים'. וכן מובא אצל אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה, א, עמ' 161 הע' 38.

שלוש התנועות המתוארות בדברי אבן ג׳נאח, אמנם אין מקורן בדברי פסאודו-דיוניסיוס, המונה את התנועה המעגלית כשיבה הנצחית, התנועה הספירלית ברצוא ושוב של השפעה והתעלות-איחוד, והתנועה ב״קו ישר״, תנועת ההדרכה, הנובעת מן ההשגחה העליונה, באשר מדובר בתנועתם של השכלים האלהיים או המלאכים, ובאשר מדובר בתנועתה של הנשמה ב׳קו ישר׳, הריהי מן הריבוי אל האחדות והפשטות.[528] גרגורי פלאמאס, נציגה של תנועת ההזיכאזם באמצע המאה הי״ד, מציע את שילובן של שתי התנועות, הישרה והמעגלית, בטכניקת התפילה השקטה והמתמדת, ׳תפילת ישו׳.[529] בדבריו מתפרשת תנועת התודעה ״לאורך קו ישר״ כהתבוננות התודעה באובייקטים חיצוניים מבלי לחזות בה-עצמה. לעומתה, תנועתה המעגלית של התודעה משמעה העפלה כלפי האל בדרך של התרכזות פנימה והתבוננות בעצמה.[530] אמנם אצל המקובלים אין תנועת הסיבוב וההקפה משמעה העפלה או התבוננות, אך יש בה מאפיינים ריכוזיים. שילובן של הדרך האינטרוברטית, השייכת להקפה, לפנימיות ולמחזוריות הפנימית, ושל הדרך האקסטרוברטית, המתבוננת כלפי חוץ ויוצאת כדרך תנועת ההגיה, מופיע במצב מיוחד במסורת האי-שניות, ה-advaita הקשמירית.[531]

כהמשך לתיאוריהם של אבן ג׳נאח ואבן עזרא את התנועה סביב למרכז המזוהה עם הפתח והגלגל המקיף, מתאר ספר ברית המנוחה את הקמץ כ״כדור אחד מלאה[!] מכל משכיות שבעולם״ וכגלגל סובב, מפני תנועת הרצוא ושוב של הקמץ, אשר עם התפשטותו ועלייתו גם שב אל מקורו, וכן מפני שהוא סובב ומקיף את ההיכל הפנימי.[532] תפיסה צורנית זו של הקמץ מופיעה גם אצל אבולעפיה, ספר ׳אור השכל׳, ח:[533] ״וצורת קמץ הוא צורת קו ונקודה, מפני שכל כדור תנועתו סביב נקודתו בצורה זו [...] וזהו מה שיורה עליו ציור קמץ, ומכאן אתה למד כי הפתח ראוי להורות על עגול, מפני היותו קו ישר״, אלא שלפיו תנועתו של הכדור היא סביב הנקודה כמרכזו, ואילו הפתח נתפש כמקיף ״מפני היותו קו ישר״. הגבול המסומן בקו זה מתואר גם בדברי ג׳קטילה ב׳גנת אגוז׳,[534] וגם לפיו ״הקפת הכדור מתגלגלת עד הנקודה האמצעית״. ההשקפה שבברית המנוחה שונה משום שאינה מדברת בנקודה התחתונה בקמץ כמרכז הסיבוב אלא בתנועת הקו העליון בקמץ (הנדרש שם כרקיע לעומת הנקודה כנר) הנעשה סובב ומקיף, כנראה כמתגלגל סביב ציר הנקודה שתחתיו ובכך מצייר בתנועתו את היקף העיגול, בדומה להגדרתו של אבן עזרא את הפתח כ״גלגל סובב״ בס׳ המאזניים כנזכר.[535] תפיסה זו ניתן לבארה כהיקש או הקבלה לנאמר ברעיא מהימנא, זוהר ח״ג, רטו ע״ב, ״אמת המים רזא דאת ו ביה אתעביד גלגל גלגול״.[536] לפי הנאמר שם הופכת אמת המים, בכח הגלגל המתגלגל בה – כנקודה (ואולי כניקוד המתגלגל בתוך קו

---

528 [פסאודו] דיוניסיוס, *The Complete Works*, The Divine Names, Chap. iv. Para. 8-9, p. 78. על קביעת השילושים בחיבורים אלה כמציינים איחוד, הארה וטיהור ראו בדברי ההקדמה שם, עמ' 5.

529 דבריו ודיון אודותם ראו בעבודתי, עיונים, עמ' 19-20. מאפייני המדיטציה של ההזיכאזם (תנועה יוונית-אורתודוכסית שפירוש שמה: 'מנוחה') שותפים עם הנאמר ב§4, 'ספר היחוד האמתי', מהד' קלוש, עמ' 6: "כי הטבור הוא האויר". ואכמ"ל.

530 פלאמאס, *The Triads,* Meyendorff & Gendle (eds.), עמ' 44.

531 לעיל, מבוא, ליד הע' 222.

532 ברית המנוחה, דרך ב, ניקוד ט, מאור ב', שו' 120 (מהדורתי), במקביל לדפוס המשובש, אמשטרדם ת"ח, כ ט"ב; שם, שו' 140-143, כ ט"ג.

533 לפי המובא אצל אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה, א, עמ' 146; ובנדפס, ס' אור השכל, ירושלים תשס"א, עמ' צז.

534 גנת אגוז, ירושלים תשמ"ט, עמ' תסא. עד: על כ"י ב. שם, עמ' תס-תסא, מסביר ג'יקטילה את תנועת 'גלגל ערבות', שתנועתו בקו ישר ממזרח למערב, כצורת הפתח, המניעה את סיבוב הארץ.

535 לעיל, ליד הע' 527.

536 הנדון אצל ליבס, פרקים, עמ' 298, 321, 323.

האות) – לסוד הגלגול. עם זאת, אפשר שציור הגלגל, במקורות אלו, קשור לתנועתו של גלגל המים, המוּנע מכח נפילת המים על כפות זרועו המרכזית. תפיסת ׳הקפה׳ כללית יותר, הניכרת לא רק בקצוות הקו, מופיעה אצל אבולעפיה, ב׳ספר האות׳:[537] ״ואו כדור מקיף סביבו ונקדה תוכו להודיע בו כח נפש אדם המקיף סביב גופו מבית ומחוץ״. רעיון זה, כמו הנאמר ברעיא מהימנא, מושפע ממאמר הבהיר על יחס הניקוד לאותיות, סי׳ קיד/83, אך בבברית המנוחה נדרשת צורת הניקוד מבלי קישורה לאותיות.

"והעמידה חוקרת"

ההתגלות וההתקדמות מוּבעת בסעיף זה מן הפנימי, שהוא גם היקף הכל, אל הגלוי, תחילת ההויות ׳בגבול מבלי גבול׳, כניסוחו של ר׳ עזריאל,[538] עוד בטרם הן מובחנות בקול, או במדויק: בצווחה, שהיא שלב הגילוי הבא לאחר הדממה, בהמשך סעיף זה. בתיאור התיאוגוני-הקוסמוגוני משולבים כאן הביטוי הגיאומטרי, האפיסטמולוגי (בהקשרי ההשגה של ׳העמידה׳ ו׳החקירה׳) והצלילי או המאמר היוצר. ׳הנצב׳ שתיארנוהו כעמוד הקול היוצא מתוך שהוא ממשיך את סבובו של הסובב, ללא השינוי הנקבע בדרך כלל עם הופעת הנאצל הראשון, אפשר שהוא גם קו המידה, אנך הבנין הראשוני המתווה את סדרו ויושרו של בנין האצילות. נצב זה מחוזק ומתקיים באיתנו, כהמשך לפירושים המזהים בין ׳משענתו׳ ו׳בוריו׳ (להלן). עמידה זו של הנצב, קיומו הבלתי מעורער, ביציבות מתמדת, היא המאפשרת את החקירה, את הצבת הגבול הראשוני בתשתית ההויה, כנראה בתוך זיהויה של החקירה עם מדרגת חכמה, תכנית הבריאה הקדמונית והמקיפה כל. קישורה של החקירה לחכמה באה בעקבות דברי ר׳ עזריאל, וגם מתוך דברי ׳מעין החכמה׳ עצמו, המזהה את העמידה עם הנתיבות, § 32: ״ואחר שהוא המציא את עצמו / יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו / וכיצד התחיל / או באי זו דרך הדריך / או העמידה באיזה נתיב היה״. משתקפים כאן דברי הנביא, ״עִמְדוּ עַל דְּרָכִים וּרְאוּ וְשַׁאֲלוּ לִנְתִבוֹת עוֹלָם אֵי זֶה דֶרֶךְ הַטּוֹב וּלְכוּ בָהּ״ וגו׳ (יר׳ ו, טז). זוהי עמידה על מצפה,[539] שבה מתאפשרת ראייה היקפית, שבה נפרש המכלול, ומתוך כך גם ניתן לברר את פרטיו, את הנתיבות השונות, לברור ולהכיר את טיבן המוסרי. כך גם בפירושו של הרמב״ן לס״י א, שלדעתו ה׳נתיבות׳ שבס״י מציינים[540] ״שבילים דקים ואין אדם רואה בראש השביל המקום שהוא הולך, לכך לא אמר [ס״י] ׳דרכים׳ שהדרכים רחבים וניכרים שאדם עומד על אם הדרך ורואה לכל מראה עיניו לאיזה מקום הוא הולך מה שאין כן בשבילים מרוב דקותם״, ומביא כסמך פסוק זה מירמיה, ומייחס בעקבותיו ׳ראיה׳ לדרכים ו׳שאלה׳ לנתיבות.

---

537 בתוך: ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ' 7.

538 שער השואל, בתוך דרך אמונה לאבן גבאי, ורשה תר"ן, ב ע"א, בתיאור אין סוף; ראו גם הנ"ל, פירוש האגדות, עמ' 89; עיון הארוך מיישם זאת במדרגת אין חקר, "וראש כל גבול והוא מבלי גבול", ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65.

539 פסוק זה קשור בחב' ב, א, השייך גם לעמידה ולהתיצבות, לצפיה, לציפוי ולראיית הדבור. לעיל, הע' 281 ולהלן, ליד הע' 580.

540 פס"י לרמב"ן, שלום, מחקרי קבלה א, עמ' 88 (=קרית ספר ו, עמ' 402). לכל ענין ההקבלה בין ריס"נ, מה"ח והרמב"ן בפירושיהם לס"י במשנה זו ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 71.

וזהו התקון שהתחלנו לדבר בו / שצריך תקון המעשה / כדי שתעמיד הדבר על בוריו /
והמציאות בייחודו של הב"ה /
והחידה במשל / והמשל בתכלית / והתכלית במעשה / והמעשה בתקון

"וזהו התקון": כינון, ייסוד, קביעת התשתית.[541] העקרון והמקור הריהם ראש לתהליכים האונטולוגיים והלשוניים, אך גם סופם, כפי שמופיע מושג ה"תקון" בסיומו של סעיף זה. נוסף על היותו ראש וסוף, התקון גם מקיף וכולל את כל הדרגות והשלבים שממנו ואליו, ותכונתו זו מאפשרת את נוכחותו בכל שלבי הגילוי.

סעיף זה בנוי על תשתית השניוניות, המתקיימת בכל אחד מארבעה השלבים או המעלות של שני התהליכים המוצאים כאן את איזונם: התהליך שעיקרו אונטולוגי, כביכול, מתקדם מן החיצון והמקיף אל הפנימי והנסתר; התהליך שעיקרו לשוני מוביל מן המכוסה ועד הסופי, המוגבל והנראה לעין. שניותם של שלבי התהליכים אינה ניגודית או מכופלת, אלא קושרת (ובמקרים מסויימים משלימה) ומאפשרת את התנועה והדינמיות שבכל שלב. השניות מתקיימת גם בין שני התהליכים המקבילים, שלפחות בתשתיתם ובשיאם משתקפים. אפשר להרחיק ולשרטט כאן, למעשה, ארבעה מעגלים פנימיים זה בתוך זה, מן המעגל המקיף של התקון וההתחלה, שצדו האחר: "והמעשה בתקון", עד למעגל הפנימי שבו מתאחדים המציאות וייחודו של הב"ה, המהדהד גם בקשירתם של החידה והמשל. אלא ששרטוט מדויק מעין זה מוצא כאן סתירות. השניות, שאינה דיכוטומיה או דיאלקטיקה שאותם הסגנו מתבנית החשיבה המעגלית,[542] אלא שניוניות או 'אי-שניות' החותרת להחזקה הדו-פנית במקור ובראשוניות כמו גם בכל שלב בהאצלה ובכינון הנבראים, מתבטאת אף בשניות של המושג 'תקון' כמקיף וכחיצון, אך גם כיסודי וראשיתי ופנימי כב"תקון המעגל" (§18).

תקון כהקפה וכמצוי בתוך הרבוי; מקור ושמות

ה"תקון" מכוון לראש ולסוף בביאורו הראשון בס' מעין החכמה, §3, הפותח וקובע (ולא שואל) "כיצד הוא התקון", ומסיים בהוראת בנינו: "עד להעמיד כל הדברים במעיין השלהבת והשלהבת במעיין ... ולהביא הכל במלאכה / הנגמרת בי"ג מיני תמורה". אך התקון אינו משמש רק לקביעת המקור הראשוני והמלאכה הסופית, השלמה, אינו רק מקיף כל חיצון, אלא גם מצוי בתוך הדברים, שאינו מונח המתבאר באמצעות מונחים אחרים, נרדפים או מקבילים, אלא מושג באמצעותם ובתוכם של יתר ארבעת התהליכים הלשוניים/אונטולוגיים שבספר. אל חמשה התהליכים שנמנו ב§2 נוסף כאן ה"דבר": "כיצד הוא התקון / להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר / ותקון בצרוף וצרוף בתקון / ומכלל בחשבון וחשבון במכלל". התקון מתברר כסדר הראשוני, התשתית המקורית "מתחלה ועד סוף" בשניים מן החיבורים הקרובים לס' מעיין

---

[541] למובנים נוספים של מושג התקון במה"ח ראו בדיוננו למעלה במה"ח §2, בראש פ"א. בדיון הבא נתרכז במובניו השייכים לסעיף שלפנינו.

[542] לעיל, מבוא, ליד הע' 152, 228, 256; להלן, פ"ג ח"ב, לפני הע' 7.

החכמה: ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ נאמר:[543] ״התיקון הוא שיתחיל האדם סדורו מתחלה ועד סוף כמו הג׳ פסוקים אשר נקראו שֵׁם העצם״; ובדומה ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[544] ״התיקּון שתדע השם מתחלתו ועד סופו כמו שהוא כתוב״. בשילובו ב״צרוף״, זיווגן של אותיות שם בן ע״ב כבול וקבוע בסדרן הראשוני, ואינו יוצא מחוץ לגבולו. במקטע אחר הקרוב לספרות זו, המפרש את חמשה ה׳דברים׳ הנזכרים בראשיתו של ס׳ מעין החכמה, מתבאר ה״תיקון״ כחילוץ תשתיתו של שם מן המקור הנתון כסדרו, פסוק או מסירה: ״תיקון: להוציא כל שם ושם כתיקונו מהמקור שתדע יציאת[ו] כגון פסוק או קבלה״.[545] באותו חיבור מוצבים התיקון והצירוף כשני התהליכים המרכיבים את ה׳מכלל׳: ״[שיהא] כולל שם התקון עם הצירוף או כמו יאהדוֹנהי בצירופו באלפא ביתא ובכלול זה עם זה יצליח לפעולה״.[546] קביעת המקור, ההכרה בתשתית הפסוק או המסורת שעל פיה נבנה השם, היא יסודית לכל שימוש בכל שם ושם בס׳ ברית המנוחה ובחבורים קבליים ומאגיים אחרים.

"וזהו התקון שהתחלנו לדבר בו" – תקון כתשתית, כהתחלה וכמוֹצָא הדִבור

התקון ראש לחמשה ״מפעלות״ שבאחת מהתחלות הספר, תשתיתו של שם העצם, המכוון גם לסופיותם ולשלמותם של הדברים. במובן זה הוא מופיע גם בסעיף 18: ״והטפחות מיוסדות בתקון המעגל״. יסודן של קורות הגג בתשתית בנין האצילות, תשתית המעגל, העקרונית, המקיפה כל, המזוהה גם עם נקודת ההתחלה, אות יו״ד שבשם האל, ועם ה׳חכמה׳, הראשית ותכנית האב של ההויה כולה, כציוריה בספרות החכמה המקראית ובספרות המיסטית והרבנית של העת העתיקה ושלהיה. כך הוא גם במקום אחר במה״ח המכוון לעמוד על ידיעת ״העניינים כלם״ (§31), ומורה לשם כך: ״ונתחיל מן העין הראשון בשביל שהוא ראש לכל ראשון ותקנה[/ותקוה[547]] לכל תקון ויורנו על דרך הנכון.״ אותו ״עין ראשון״ מתברר בסעיף הבא כעיון במציאותו הראשונה והבלעדית של הב״ה. התבוננות זו היא ״תקנה״, חוק, כלל, הוראה וסדר ״לכל תקון״, המצטרף כאן לציון ההתמצאות הראשוני, על פיו נקבעת הדרך הישרה. קביעת התקון הראשונית אינה נטולת צורה ונסתרת מהשגה, אלא קדומה כחכמה וראשונית כתורה. ענין זה מתבאר גם בביאור ענינה של החציבה בס״י כ״תקון צורת האותיות״.[548] התיקון כתשתית נראית, כסדר ראשוני בכח, מתבאר גם בחיבור אחר, תשובה א׳ מן התשובות המיוחסות לרב האי גאון:[549] ״וה״א אחרונה היא תיקון הפעלים ומוציאה כל הכחות הגנוזות לפעולה שלימה והיא שלימות כל הכחות״.

״התקון שהתחלנו לדבר בו״ מציין אמנם את הופעתו של המונח בראש התהליכים שבתחילת דברי הספר, אך אין כאן רק הפניה ביבליוגרפית. התקון הוא גם תחילת הדיבור, שהוא אחד מדרכי הגילוי העיקריים שבספר. ההתגלות אינה כאן רק תהליך תיאורטי מופשט המתרחש בנבכים האלהיים, אלא קשורה ומותנה בלשון או בפעולה הלשונית. כך, התהליכים האונטולוגיים כביכול במחצית הסעיף

---

543 §3, המבורג-אוסף לוי 78, 241/רמ ע"א.

544 §14, לונדון 1074, 286א. במינכן בווריה 24, 204ב, נוסף: <לכוון> מתחלתו.

545 §23, 'חמשה מפעלות', כ"י ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 9, קיב ע"א, ההשלמה על פי כ"י ניו יורק בהמ"ל 1855, 3א.

546 ורשה 9, שם, ומתוקן על פי בהמ"ל 1855, 3ב. בכתב היד השלישי של חיבור זה לא נכלל השימוש המאגי שבשם המתקבל מן התיקון והצירוף, הניכר בכלילת שניהם בה "יצליח לפעולה", פירנצה לורנציאנה II 18, 108 ב.

547 בכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762, לשעבר וורן 24.

548 בפירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי ובעקבותיו בפרגמנט מספר 'גט השמות' לאבולעפיה, לעיל, ליד הע' 39-40.

549 §18א, כ"י אוכספורד בודלי 1565, 2א.

הראשונה אינם מתקיימים ועומדים בכחם שלהם, אלא צורך הוא לתקנם ולהעמידם במעשה (שתחומו הכללי בלשון). "דיבור" הוא גם הנהגה בשבט,[550] ולהוראה זו מצטרפת משמעות המונח 'תקון' כיישור. כך ב'סוד ידיעת המציאות':[551] "...שרש הכחות נשרשות בהם בדרך התיקון דרך ישרה", ומקור ההוראה בדברי קהלת, א, טו, ובמשמעות זו מופיעה גם בלשון הפילוסופית העברית אצל ר' אברהם בר חייא.[552] בדברי 'סוד ידיעת המציאות' אפשר להבחין בהקבלה שבין ההצבה כתקון, ומכאן גם נטיית הקו ועמידתו:[553] "'חקקן כמין ערוגה' [ס"י א, יא] מרובעת, 'והציבן כמין חומה' [ס"י שם] עגולה, 'וסבבן כמין מעזיבה' [שם] פשוטה. וזהו כיוון ותיקון ושרש כל הידיעה כלה הנכללת בענין הרוח והאויר". ייתכן שלעומת הכיוון כחקיקת התבנית המרובעת והשרש כסבוב והקפה, תקון כהצבת 'יש נצב' "כמין חומה עגולה" שייך לאפיון קישורו של הנצב אל הסובב כמקורו.

מה"ח § 66 בנוי כהרחבה של מבנה § 59, בהיותו פותח ומסיים ב'תקון' וב'מעשה' כשני שלבים נוספים בהיקפם של ארבעת השלבים הכפולים של כוונה והפנמה עד ישוב הדעת וארבעה תהליכים לשוניים היוצאים ממרכזו ומתפרטים עד ה'מאמר'. התקון כתחילת הדבור וכתשתיתו מופיע גם בנוסח חלק מכתבי היד בתחילת סעיף 66, מיד לאחר שנדונה 'דרך התקון' בסעיף הקודם: "והתקון שאמרנו שהוא תחלת הקולן/הכל[554]] / הוא כוון הלב / וכוונת המחשבה / וחשבון הכליות / וצרוף הלבבות / עד שיתישב הדעת / ונעשה הגיון ולשון / ומן הלשון יתברר / ומן הבירור יעשה דבור / ומהדבר מאמר / ומהמאמר מעשה / וזהו התחלתו."

גם אם נגרוס כאן כגרסה "תחלת הכל" המופיעה ברוב כתבי היד, הרי שהתקון מייסד את שני התהליכים המקבילים של כוונה ולשון ובכך נותרת בעינה משמעותו של התקון ככוונת הלב, שאותה יש להבין הן ככוונה המיסטית הן כבטוי בשפתיים, על פי המשמעות הנקשרת לבטוי זה בפיוט הקדום.[555] הוראת כוון הלב נקשרת במושג התקון בסעיף 60 העוקב לסעיף שלפנינו, ביחס לאותיות התנועה המרכיבות יחד את מועצת[556] שם הוי"ה ומכאן שוב התקון כתחלת הדבור: "וזהו התקון לכוין לבך בארבעה אותיות הללו / שהם סוד השם המפורש / והם נחל נובע ומעיין המתגבר" וממשיך בתיאורו של השם המפורש העומד כנגד "כ"ו תנועות שיצאו מן האור הקדמון".

תקון כהתבוננות

החתירה אל שרש הנמצאות, היסוד והראשית, כתכלית החקירה המאפשרת את הכרת סדר הבנין

---

550 ליבס, תורת היצירה, עמ' 171-169, בעקבות לשון ס"י א, ו: "דברו בהן ברצוא ושוב".

551 §5, מינכן 83, 166א, ולעיל, ליד הע' 27. מופיע גם אצל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 649 הע' 301.

552 לעיל, ליד הע' 30.

553 §5, מינכן 83, 167ב. פירוש הדברים בהקבלה שבין משנת ס"י לפעולות הכיוון, התקון וההשרשה - מדעתי. ענין "הידיעה ...בענין הרוח והאויר" מפורט מיד בהמשך לפי הבינוי הדו-שכבתי או הדו-פני שנאמר בבר' א, ב, במובאה המיוחסת למדרש שמעון הצדיק, וראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 72.

554 הקול: לפי י'. בכ"י ל' ואחרים: הכל. ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 116. לדיון במעמדה של ה'התחלה' בסעיף זה ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 37.

555 להלן, פ"ג ח"א, הע' 121.

556 כנראה מתוך פירוש הבטוי "סוד השם המפורש". לסוד כמועצה, עצה או יחד כפי שמופיע ברבדי העברית הקדומים ראו אליאור, מקדש ומרכבה, למשל בנוסחי המקורות המובאים בעמ' 183 ליד הע' 19, 211 ליד הע' 82. נטייתי לפרשנות זו משלי באה משום שאין הסוד בשם המפורש והמתפרש והנפרש בכ"ו תנועותיו ענין לאזוטריות אלא לקבוצן של מערכת התנועות המרובעת בשם או ב"סימן". "נחל נובע": לפי משלי יח, ד, וראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 84.

הנברא ואת היכולת להעמיד עולם בתיקונו, נמצאת כבר בדברי הפתיחה של ר׳ אברהם בר חייא לספרו ׳הגיון הנפש העצובה׳:[557]

> ומצאו הדרך הנכונה ללכת עליה המוציאה אל מעמד העניין ומקימו בכל מסלוליה. היא החקירה על שורש הנמצאות, אשר ממנו היו נבראות. והעומד על יסוד הדבר וראשיתו, יכול הוא להבין דרך מעשהו וסדר תבניתו. כי כל בנין אשר הוא קשור ומחובר אל אבניו אשר נתחבר מהן הוא «נכר», והעומד על סדרן ומנינן, יכול הוא להבין דרך בנינו לתקנו כדרך הראשון בלא תוספת ובלא חסרון.

אותה עמידה על חקירת הראשית מופיעה גם ב׳מעין החכמה׳ כיסוד לידיעת הנאצלים כולם, כתחילת החקירה, המתבוננת בעיקר, בתשתית הראשונית של תהליך האצילות. מודוס עיוני זה אינו מכוון רק לעמידה על שרשי הנמצאות, אלא לתקונו ולבניינו של בנין האצילות השלם על ה״דרך הראשון״ וכפי התנהלותה של התשתית בדברי בר חייא, כשם שהעיון במה״ח § 31 מכוון להתבוננות ב״עין הראשון״ אשר ״יורנו על דרך הנכון״. כך היא הדרישה ״לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו״ המתחילה מן השאלה ״וכיצד התחיל״ (§ 32); כך היא תחילת התבוננותו של משה, לפי פירושו להתגלות בנקרת הצור, ש״באותה שעה התחיל משה להסתכל באור[/באויר] הקדמון שהוא העיקר״ (§ 38).[558] אופן האחזקה של נקודת ההתחלה בסוף § 66,[559] החוזרת בצעד אחד אל ראש הסעיף בתקון כתחלת הקול או הכל ויוצאת אל סע׳ 67 המדבר בדרגת ה״מקור הראשון״ כמעמדו של שם אהי״ה (לפי § 57), מיועד לקיים את התקון כראשית הכוללת את תכליתה לפרטיה, במבנה המפורט של ״כ״ו עינים״. אחזקה זו שייכת לטיפוס ההכללה, המעמידה את נקודת הראשית לא רק כנקודת התחלה זמנית לרצף מסוים הנמשך ממנה, אלא כמבנה כפול המרוכז בנקודה אחת, המחזיק את האחד וריבויו הסופי והמוגבל כקבועים מראש ושלובים זה בזה מבלי שיתבלעו אחד ברעיו. משום כך עומד מנגנון זה של ההתחלה בתחום הגבולי שבין הכוונה הדתית ובין חוסר ההשגה (§ 67):[560] ״דע כי האור הקדמון מן האויר שאמרנו הוא המקור הראשון והוא אש אוכלה אש / וזה האש יש בו כ״ו עינים / וכל העינים כלולים בו / ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין״.

תחלת הדִּבור עומדת בטרם הגיה, בטרם ייצוג נשמע או נראה: ״כשתפתח פיך לומר אַ הרי שני דברים״ (§ 5). המוכנות, ההתכוונות או ההתכוְונְנוּת לקראת ההגיה היא נקודת ההתחלה והפתיחה. מעמד ה׳ראשית׳ כאן שייך למעמדה של החכמה, כישות הממצעת בין התחום הבלתי מושג לבין התחום המובחן

557 בר חייא, הגיון הנפש העצובה, מהד' ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 37; לייפציג תרכ"ה ד"צ י-ם תשכ"ז, א ע"א-ע"ב. ומקימון] בכת"י ובדפוס: העליון ומקומו / שורש] בדפוס: שרשי / מעשהו] בדפוס: מעשיהן / נכר] לפי כת"י ודפוס, נ"א: נתר / כדרך] בדפוס: בדרך. ראו גם לעיל, ליד הע' 29.

558 רשמתי כגרסה העיקרית את האור הקדמון, המזוהה כאן כ'עיקר', משום עדויות כתבי היד המתפלגים באופן שווה בין שני הנוסחים; בנוסח המקביל ב-§35 מדובר באויר ללא אזכור ה'עיקר', וייתכן שיש להחשיב את האור הקדמון ואת האויר הקדמון כזהים בדרגתם הראשונית ביחס ל'עיקר' (לעיל, ליד הע' 258) והופעתם תלויה בהבנה הסינכרונית. השוו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 147. ב-§70 מזוהה האור הקדמון עם העין הירוק והאויר הקדמון עם מעין התכלת, ושניהם אינם אלא עין אחד ונראה שנביעתם מתגלגלת וחוזרת ומשתקפת (בסדרת הסעיפים 67-70) עד שאין להבחין בין ראשון ושני בטרם הבקיעה. עיינו להלן, פ"ג ח"ג, אחרי הע' 208.

559 לנקודת ההתחלה הכפולה של מה"ח §66 ראו (כאמור) במבוא, ליד הע' 37. לדיון במאפיינים המבחינים בין ההתחלה והמקור ראו להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 6-8.

560 לסעיף זה בהקשרים שונים ראו להלן, פ"ב ח"ב, אחרי הע' 153; פ"ג ח"א, לפני הע' 117; פ"ג ח"ג, אחרי הע' 86.

של הנאצלים ומקום התפרדותם הראשוני. כך אצל ריס״ן:[561] ״ותחלת ההויות הניתנות ליחשב הן הפליאות בתוך החכמה, שהנתיבות הם פלאות בה.״ בדברים אלה שייכת ההתבוננות בתחלת ההויות לאל כחוקק, אפשר משום שתבניתן ותכניתן הסדורה של ה״פליאות״ בתוך החכמה מתקיימת בדרגתו הנסתרת ובמקביל בבינה,[562] אך מן הצד האחר הם קשורים בתיאורי התבוננות הנביאים בהתחלה, ובמיוחד מתוך פירוש להתגלות למשה בנקרת הצור. בעקבות ריה״ל, כוזרי ד, ג, לענין הכבוד כצורה המתלבשת בגוף דק המתווך בין האל ובין הופעתו בהתגלותו לנביא, ובעקבות פירושי רס״ג וראב״ע לשמ׳ לג, יח, מפרש ר׳ יהודה בן ברזילי את הכבוד הנאמר בשמ׳ לג לענין הופעת תחילת האור:[563] ״וזה האור הגדול אין כל בריה יכולה לראותו בתחלתו ולא מלאך ולא שרף ולא נביא יכול להביט בתחלת האור שעוצם האור הוא בתחלתו ואלו היה נביא מסתכל בו מיד היתה נשמתו נפרדת מגופו ומת ועל תחלת האור הגדול שנקרא כבוד אלהינו והוא השכינה בקש משה רבינו מלפני אלהינו לראותו ועל זה נאמר [שמ׳ לג, יח] הראיני נָא אֶת כבודך״. ׳תחילת האור׳ היא, איפוא, עומקה ושיאה של ההשגה הנבואית, המיוחדת למשה בבקשתו, בתיאור שעליו יכול היה להתבסס מה״ח § 36-37, אף שיש שוני עקרוני בין שני הפירושים. אצל ר׳ יהודה נדונה בקשת משה בראיית הכבוד, ובקשה זו נדחתה מצד ״פני הכבוד״ ו״בפני אור כבודי בעצם התחלתו״ ולכן אין אדם יכול להביט ״בהתחלת אור הכבוד״ אלא מסופו ואחריתו (בתבנית הליניארית); במה״ח נדונה בקשת משה בהודעת ״דְּרָכֶךָ״ (שמ׳ לג, יג), ונמנעת - כביכול - השגתו בצד הפנים שהוא ״עיקר מציאות זה החשך [...] שאין בריה יכולה להסתכל בו״ (§ 50) אך ״מזה החשך ולמטה״ נִתנת ההשגה גם ב״עוצם שמי וכבודי״ (בתבנית הדו-פנית המכונה מעגלית), כנראה גם משום ההקבלה בין מנין ׳כבוד׳ ול״ב הנתיבות.[564]

תקון כתכלית – התחלה הכוללת ראש וסוף

תיקון ככינון הריהו, ממילא, גם ראשית.[565] אלא שבספרות שלפנינו, בעקבות ס״י א, ז/ § 6, נקודת הראשית וההתחלה כוללת גם את סיום היצירה. בספר ׳יסוד עולם׳, המביא ציטוטים רבים מספרות חוג ספר העיון, משמש המושג ״התחלה גמורה״, התחלה שלמה בתכלית, לציון איחודם של ההתחלה והסוף בבריאה, שהם לגביו שתי חכמות במערכת האלהות, חכמה עליונה – מחשבה, ותחתונה המזוהה כ׳מעשה׳:[566]

---

561 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 1; סנדור, עמ' 5. שהנתיבות: כ"י ליידן 24, 221ב: שהפליאות.

562 השוו פס"י לריד"ע, מהד' שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו', עמ' 382-383; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 11.

563 פס"י לברצלוני, עמ' 17, וראו גם שם, עמ' 18, 31; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 8-9, המפנה גם לדיון המקביל אצל ר' אברהם אבן עזרא, פרושי התורה, נוסח קצר, שמ' לג, יח, מהד' ויזר, ב, עמ' שמב-שמג. פירושו של רב סעדיה גאון בא בספרו, הנבחר באמונות ודעות, ב, יב, מהד' קאפח, עמ' קי-קיא, ונזכר בקצור גם בפירושו של ר' בחיי על התורה, שמ' לג, יג, מהד' שעוועל, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' שמד.

564 ראו גם ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 157-158. 'דרכך' (מה"ח §36): תוקן לפי המסורה; בכתבי היד: 'דרכיך'. מדעתי, יש ללמוד מכתיב המסורה בתיבת 'דְּרָכֶךָ' על רבוי הדרכים, המדות והפעולות, המוחזקים בצורת היחיד. בקשתו זו של משה מחזיקה את תכליתה בתוך כינון התנאי לשאלה: "וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה", בהתאם לסוג התהליך המפורט במה"ח §36. בפסוק יז מתבררים תוכנן של ההכנה והידיעה "בְּשֵׁם", והוא גם אחד מנושאיו המרכזיים של מה"ח, לעומת הדיונים במושג הכבוד במקורות הנמנים ואחרים. לזיהוי בין ל"ב נתיבות והכבוד בספרים הקרובים למה"ח ראו מיד, אחרי הע' 572.

565 כך משמש כבר בספרות ההיכלות: "... שמיום שהתחיל הק'ב'ה' וברא את העולם ותיקן מעשה בראשית", §837, כ"י אוכספורד 1531, סינופסיס, עמ' 282, וראו המובאה בהקשרה לעיל, ליד הע' 422.

566 יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 50א. לבטוי "תחלת המחשבה סוף המעשה" שבראש המובאה ראו להלן, ליד הע' 654.

תחלת המחשבה סוף המעשה בהיות חכמה עליונה מחשבה ותחתונה מעשה והטעם שנבראת אלפים שנה קדם[!] שנברא העולם [לפי בר״ר ח, ב; ויק״ר יט, א; שיהש״ר ה, י] שבה נברא הכל ומי ששתה יתבונן שהכתו׳ מכריז וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר [בר׳ א ה, ח, יג, יט, כג, לא] הקדים הערב להראות שמיד שעלה במחשבתו סיים ומה שהוא התחלה וסוף יהיה לנו התחלה גמורה ומשם נתחיל ואין אמצעי בין מחשבתו למעשהו ית׳ שעל זה כתי׳ מַה גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ יי׳ מְאֹד עָמְקוּ מחשבותי׳[ך] [תה׳ צב, ו] שלא כמחשבותינו מחשבותיו

איחודן של שתי הנקודות מופיע, לדבריו, בצמידות זמני ההתחלה והסיום בכתוב החותם את מעשה הבריאה בכל יום: ׳וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר׳. כבספר ׳מעין החכמה׳, גם כאן נקודת ההתחלה התכליתית בבריאה היא ראשית החקירה: ״ומשם נתחיל״. אלא שקיים פער בין פעליו של הבורא ומחשבתו לבין החקירה האנושית המוגבלת, המוזהרת שלא לחרוג מעבר מידתה, כאותה אזהרה עתיקה המצטרפת ללימוד הלכות ספר יצירה בבבלי, סנהדרין, סה ע״ב.[567] כאמור, עומדת ההוראה לחקור ״כיצד התחיל״ בראש סדרי החקירה (§32), והיא סמוכה באופן ישיר למציאותו של הב״ה, שהיא היציאה ׳מעצמו אל עצמו׳, השייכת לאל בלבד בראשיתו של תהליך האצילות.[568] ההתחלה שבהמצאה הבלעדית של האל בתחומו הבלתי-ניתן לחיקוי, כמו ה״התחלה הגמורה״, מסמנות את מעמדה הבלתי-שרירותי של נקודת ההתחלה: היא מתחילה ומתכוננת רק על גבול חוסר השגת מהותה (§67), מתוך חוסר הארעיות שבהתחלה הקבועה בהמצאתו העצמית בטרם ההאצלה והראשית הזמנית, ורק מתוך כינון זה היא משמשת ונעגנת כציר בתקון כתחלת הדבור, התכון הלשוני היוצר בתחום הפעולה המיסטית.

התקדמות פילוסופית ליניארית ב׳פתרון ספר האמונות׳ לעומת הסימולנטיות המיסטית; נטילתו הטקסטואלית שב׳ספר הייחוד׳

בפתיחת ׳פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות׳, התרגום הקדום לספר האמונות והדעות לר׳ סעדיה גאון, שלשונו המיוחדת משתקפת בלשונם של חיבורים מספרות העיון, תחילת המחקר בתובנות מופשטות ומעורפלות, ומתוך ההתקדמות בו מושגים הדברים הברורים על בוריים:[569]

---

567 ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 70-69, והמחקרים הרשומים בהע' 39-38, עמ' 289.

568 ראו במבוא, הע' 71.

569 מהד' קיינר, עמ' 8, מתוקנת לפי כ"י וטיקן 266, 4א-4ב, ומינכן 42, 304ב-305א. וינפצו: מהד' קיינר: וצפינו. קטע זה מקביל לס' הנבחר באמונות ודעות, מהד' ערבית ותרג' קאפח, הקדמה, ג, עמ' ח. לפי דעותיהם של מאלטר, *Saadia Gaon*, עמ' 361 ואילך, וקיינר, 'The Hebrew Paraphrase', עמ' 3, מתייחס התאריך שבקולופון כ"י וטיקן 269, שנת דתתנ"ה ליצירה (1095) לשנת סיום כתיבת התרגום ולא רק העתקתו. על השפעת ה'פתרון' על חסידי אשכנז ואופיו ראו אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס', עמ' 152-151; דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 23-22. להשפעתו על נוסח ספר העיון רמז דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 40-39, ונראה שדבריו מתייחסים לנוסח עיון סטנדרט, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 90, הקרובים לדברים המופיעים ב'פתרון', מהד' קיינר, עמ' 48 (אמנם רק חלק מן הניסוח ומהמושגים מצוי במקביל).

נוסח מתוקן של החיבור אפשר להעמיד משלושת המקורות הנזכרים בראשית ההערה, ותועלת תיקון פחותה תמצא בכ"י אוכספורד בודלי 1224 (כפי שמעיד קיינר, שם, הע' 14, והשוו שימושה של זבולוטניה, 'Cosmlogy and Color Symbolism' בכ"י זה.) כינויו 'הפראפראזה' בין חכמי המחקר אין בו תועלת, כיון ששם המקור העברי "פתרון", היינו "תפסיר", (למשל, תפסיר אלסבעין לרס"ג המופיע בס' הרקמה לאבן ג'נאח, פרנקפורט תרמ"ח, כ'פתרון שבעים מלה') מבאר היטב את מיקומו כתרגום פרשני ולא מילולי.

בהיותו מושפע מלשונות הקליר והפיוט הארץ-ישראלי הקדום, התרגום הקדום מהווה חוליה משמעותית בציר המזרחי, שעבר ממרכזי היהודים בארץ ישראל ובבבל לאיטליה, ומשם נתפצל לקבוצי היהודים באשכנז ובפרובאנס במקביל. סכימה זו מתאימה לסכימה שהציע זוסמן, 'פירוש הראב"ד למסכת שקלים', עמ' 155-154 הע' 91. זוסמן מציג את "הבעיה ההיסטורית" הגדולה של מוצאם המשותף של מסורות רבניות בפרובאנס הקדומה ובאשכנז מאיטליה הקדומה. על השפעת התרגום הקדום על החיבורים הקרובים לספרי מה"ח והעיון, ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 259; ובמבואנו, ליד הע' 117; לעיל, ליד הע' 411; להלן, הע' 573; ולהלן, נספח ד, ליד הע' 35.

מפני שמדעם מתחיל מכללים נעלמים ועיינינים נעממים[!][570] ומחשבים מסתפקים והרהורים משתגשים והם בכח שכלם ואומץ בינתם צורפים את המדע ובוחנים את הדעת ומבארים את החכמה ולוטשים להג השרעף זמן אחר זמן ופעם אחר פעם ומחשב אחר מחשב והירהור אחר הירהור עד אשר יתורו התבונה הבחונה ויציגו המדע הברור על בוריו וישננו האמת הצרופ' על מכונתה והצדק המבואר על כנו וירחקו הספיקות ממדעם וינפצו ההבלים מבינתם ויבדילו העיוות מארחתם ויפרישו השוא ממזימתם וכן מנהגם וחינוכם בכל מלאכה ואומנות שהם עושים אותה ומתקנים אותה פרטים ומכוונים אותה חלקים חלקים קצת אחר קצת ושיעור אחר שיעור עד אשר יתם מפעלם ותגמר מלאכתם [...] מפני שאינם עושים אותם כלל כרגע אחד אלא אחר מחשבות הרבה והרהורים יתירים הם מתקנים אותם מעט מעט עד שמשלימים. והבקיאים משובחים במעשיהם מפני שהם עושים בזריזות וזהירות וצניעות ולכן כל מעשיהם מתוקנים·

הכוונתו הדיסקורסיבית של 'פתרון ספר האמונות', המתקדמת, בהתאם לרוחו הפילוסופית של רב סעדיה, שלב אחר שלב עד השלמת המעשה, מקבלת בספרות המיסטית תפנית, הממירה את הליכי השגת האמת מן המהלך הליניארי המתקדם מן המשובש והמסופק אל המזוקק לכדי ראיה המניחה באופן א-פריורי את כללות נתיבות היצירה יחד עם השתוותן של פעולות החקירה והעיון כמכוננות באלוהות ובידי המיסטיקן. השתוות זו מאפשרת להציב את המדע כפעולה ו'מפעל' מעשי המתקיים מראש ובאופן כולל, ולכן גם אינו נדרש למשך זמן והתקדמות הדרגתית מן החלקי אל השלם. פתיחת 'ספר הייחוד', מן החיבורים הקרובים לספר 'מעין החכמה', שואבת ומעבדת את תוכנו של ה'פתרון':[571]

זה ספר הייחוד וראוי על כל החכמים לחזקו ולאמצו וליישר נתיבות האמת ולדעת כי המדע הוא מפעל מכלל העליונות וצריך לבדקו ולדרשו בכל ענייניו ובזריזות התבונה והקדמות ובצניעות הדבור

מיד לפני מובאת ה'פתרון' שלעיל מתאר התרגום היוצר לספרו של רב סעדיה את התנייתה של הפעולה אצל הנבראים בזמן ובהתקדמות שלב אחר שלב (שם): "...מפני כי אין בריה יכולה לעשות מעש בלא עת וזמן ובלא ספק בודאי כי מדע המפעל הוא מכלל מפעלותם וצריכים הם לבדקו ולדרשו עיניין אחר עיניין ומחשבה אחר מחשבה לפיכך עיוותום הספיקות והרהיבום ההבלים...". הצבתה של העשיה במיסטיקה באופן ראשי וראשוני כפעולת האל וכדרך תיאורו והסגתה מן התחום האנושי מאפשרת גם את הצבתו של המדע והחקר כאחד ה'מפעלות'[572] "מכלל העליונות" ולא כ"מפעלותם" של הבריות. משום כך אופן כינונה של החקירה כתחום פנימי באלוהות מתבצעת במכלול השלם והקבוע מראש "בכל ענייניו" בעת אחת, לעומת דרישתו של הפילוסוף המתקדמת "עיניין אחר עיניין". מיד בהמשך ספר הייחוד מבואר עיקרו של ה'מדע' בזיהויו עם כבוד ה' אשר "בָּא מִדֶּרֶךְ הַקָּדִים" וכו' (יח' מג, ב), אשר "בזה הפסוק נתמלא השכל בעיצומו והמדע במכלל המפעלות העליונות שהם שלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה." (שם). 'כבוד' עולה ל"ב, והוא מילואו של מכלול נתיבות ההויה, אשר בא לא רק ממזרח, אלא גם מאורחת (מודוס)

---

570 כחלק מחדושי הלשון שב'פתרון', המושפעים מן החדושים היוצרים של הקליר, גם 'נעממים' לשון 'עמומים'.

571 §13, פירנצה 44 14, 125ב.

572 מלת 'מפעל' הרווחת בספרות העיון (במה"ח §13 וברשימה המקבילה והמורחבת ב'תפלת היחוד' המיוחסת לר' נחוניא, ברשימת הכחות ב'מדרש שמעון הצדיק', 'סוד ויסוד הקדמוני' ובספר הייחוד) מוצאת כאן את אחד ממקורותיה החשובים.

הקדמות, הנרשמת כאן כמלאות וכעיצום. ייחודם של ״הבקיאים״ בחקירת הידיעה, ה׳מדע׳, לפי סיומה של המובאה מ׳פתרון ספר האמונות׳ בשלוש המידות ״זריזות וזהירות וצניעות״, מעובדות כאן: ״...זריזות התבונה והקדמות ובצניעות הדבור״. אף שמו של ספר הייחוד ולשון פתיחתו המובאת כאן נובעים מדברי ה׳פתרון׳ המופיעים לפני הקטע שהבאנו:[573] ״...יאמרו כי זה הספר הוא ייחוד יי׳ וראוי על כל החכמים לחזק הייחוד ולאמץ האמת וליישר הצדק.״ אלא שלא ׳אמת׳ אחת מופיעה בספר הייחוד, אלא ״נתיבות האמת״, אותן ל״ב נתיבות שבפתיחת ס׳ יצירה, וכללותן נאמרת מיד בהמשך פתיחת ספר הייחוד בקריאתן כולן ״אומן [לפי יש׳ כה, א] אָרְחוֹת חַיִּים [משלי ב, יט].״

״תקון המעשה / והמעשה בתקון״: קביעת המאמר השלם בכל הברה; התיאוריה הלשונית של מה״ח

״תקון המעשה״ הנצרך בכינון הראשוני וההתחלתי של התקון מקביל ל״תקון המעגל״ (18§) תוך העברת הענין המטאפיסי להקשר ההברוני-פונטי והלשוני בכלל, ומורה על ייסוד והכנת תשתית המאמר הלשוני ככולל את תכליתו מראש ובטרם המעשה הלשוני הבורא והיוצר. על דרך ״נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן״ (ס״י א, ז/6§) העקרונית לכל מערכת החשיבה המעגלית, מוצא ״תקון המעשה״ בסיומו של התהליך המרובע הכפול ב59§ את השלמתו המקבילה: ״והמעשה בתקון״, הכללתו של המעשה הלשוני המוגבל והסופי בתוך תשתיתו או המצע המקורי. מבנה זה שונה בתכלית ובפרט מכל תיאוריה לשונית מוכרת וכתובה:[574] המאמר השלם המתכונן מראש כולל את ההברה וההיגד הלשוניים המוגבלים מבלי שיתבטלו בכללי ובראשוני, יחד עם נעיצתו או קביעתו של כל הגה, פונמה או מורפמה או מבע והיגד לשוני בתוך המאמר השלם המצוי מחוץ לתחום ההשגה ובטרם ההתהוות הלשונית. זאת תוך פיתוח ההקשר הטכני המובנה במה״ח 3§: ״כיצד הוא התקון / להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר״, המנחה את הדיון ב׳דבר׳ כהגה הכלול מקול ורוח וב׳מאמר׳ כעין לוגוס ראשוני שאינו קבוע במדרגה המתווכת של הלוגוס ככח בורא (כאחד מעשרה המאמרות) אלא כרצון ולכן כתכנית ראשונית כוללת עם נוכחותה במהלך הבריאה ובנבראים. רעיון זה משתקף גם במעמדו של ה׳מאמר׳ כמרכז המחולל של מה״ח 8§.

ביצוע לשוני ואונטולוגי: "כדי שתעמיד הדבר על בוריו"

לעומת מבנה המעגל המופיע בהיקף 59§, מתפקדת ההוראה **״כדי שתעמיד הדבר על בוריו״** כציר המרכזי המניע את ההגה או המבע הלשוני המוגבל מתוך התחלתו ופשיטותו ובתוך כינונו על הציר הקבוע הנמשך לאורכם של קצוות אלה. הצבה זו מקופלת בהוראת ה׳העמדה׳ שעניינה קיום והשרייה מתמדת בכל הנאצלים כמו גם פעולת ההאצלה עצמה הנדרשת בדרגות הראשוניות.

החזקתה של התפיסה הלשונית הנעוצה באופן מתמיד בתחום השפה והסימנים הקבוע ולהיפך

---

[573] קיינר, שם, עמ' 6. על נטילתו של שם 'ספר הייחוד' מפתרון ספר האמונות הצביע כבר ג' שלום, מחקרי קבלה א, עמ' 44 הע' 17; הנ"ל, *Origins*, עמ' 324 הע' 257.

[574] ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 135, שם נדון מה"ח 3§ המצוטט מיד להלן, ובהערה נדונו שלוש תפיסות לשוניות המחזיקות בתפיסת ראשוניותו או קדימותו של המאמר השלם והכולל בטרם ההגיה הלשונית לעומת מה"ח המחזיק גם בהכלתו של ההגה או ההיגד בתוך המאמר או האמירה הכלליים. למעמדו של ה'מאמר' במה"ח 8§ ראו בראש הדיון בסעיף זה לעיל. דיון בהבדל ובמשותף שבין תפיסה זו לבין הדה-קונסטרוקציה מצוי מעבר לגבולה של עבודה זו, אך נציין את היעדרו של מעמד המקור בטרם השפה והלשון בחלק ממערכות החשיבה המודרניות והפוסט-מודרניות (להלן, פ"ב ח"ב, הע' 36, וראו גם להלן, פ"ג ח"א, הע' 32), ואת ההיבט הקונסטרוקטיבי המשתמע מדברַי ומן הצורך בכינונה המעשי של התיאולוגיה החיובית בתוך הלשון.

מתבצעת בסעיפי מה"ח ואינה נותרת כתיאוריה מופשטת. תפקוד מיסטי זה דורש את הצבתם של יחסי המקור והפרט כמעומתים ביחסי ההכללה באופן מתמשך ולא כמתבטלים זה בזה כבהתכללות, המתאפשר במעמד העמידה ובהוראת ה'העמדה'. מעמד זה מחליף את הישיבה וההושבה האונטולוגיים המסיימים את תהליכי ספר יצירה, ובכללם משנת ס"י א, ד/§4 הנדרשת בסעיף שלפנינו, שעניינם בהשבת האחדות הראשונית ונדונה בהקשר האינטרוברטי, בהוצאה האקסטרוברטית של היחסים הפרושים במרחקם בין הפרט הלשוני או המיסטיקן ובין מקוריהם לכדי תכונה פורשת המכוונת את ריבוי הגוונים ואת שונותם של הנבראים מתוך השרייתה של ההויה הקבועה בנאצלים. משום כך מופיעה העמידה על בירור הדברים או העמידה על חקירה בסיומם של תהליכי היצירה האונטולוגית והלשונית במה"ח, ועם זאת היא מסמנת גם את ההכנה המיסטית ואת כינון המרחק היוצר. מעמד העמידה מאפשר פעילות עיונית-מיסטית בּוֹננת ופעילה תוך שמירה על זהותו העצמית של המיסטיקן ובתוך ראייה מיסטית פקוחה ומיושבת בדעת, בהתאם לטיפוסו האקסטרוברטי של מה"ח.העמידה על חקירה או על בירור הדברים מופיעה כתנאי לשאלה והשגת ידע השמות בחיבור 'מעשה מרכבה':[575] "עמדתי על רגלי ושאלתי ממנו שמות כל שרי חכמה". עמידה כתנאי לראייה ולשאלה מופיעה כבר "בענין הכתוב" ביר' ו, טז, כפי שמופיע בפס"י לרמב"ן,[576] בתבנית הפרשנית המקבילה למה"ח § 32. 'הַעֲמָדָה' כהכנת ההשגה מופיעה גם בפירוש האגדות לר' עזריאל כתנאי להכרה מחושבת ומודעת:[577] "והדעת הוא המעמיד בלב תפיסת כח החכמה והתבונה", לחיזוק הכרת הצורה הגזורה והנגדרת בגבולה "כי החלוק מודיע הצורה ומתקנה ומעמידה במעמד הכרה".[578]

עמידה וייצוב; 'בוריו' כמשענת וכבירור

לעמידה נודעת גם משמעות חיזוק וייצוב מתמיד ביחס ל'אדון יחיד' המושל עד אין חקר וגבול בפירושו של ריס"נ לס"י:[579] "עדֵי עָד [ס"י א, ה/§7] התעודדות עמידה התיצבות קימה לדבר שהוא עדיין מלשון עוד, כלומר שעוד הוא עומד." קישורה של העמידה להתיצבות גם בדברי חב' ב, א: "עַל מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמֹדָה וְאֶתְיַצְּבָה עַל מָצוֹר" וגו', ובדברי ר' יצחק נוספת להעמדה גם משמעות החיזוק:[580] "...כי כל אות ואות יש לה גוף ורוח ונשמה. ומקבלת כח מפנימיות תכלית המחשבה המכתירה להעמידה בחזקתה ולהוסיף חזוקה ותוספת לקבל כח שתמשול בו".

העמידה היא איפוא מהותו של הכח המתמיד, הקבוע והיציב. כך גם במשנת ספר יצירה, א, ד/§4,[581] המהווה בסיס לדברי 'מעין החכמה' כאן: "עשר ספירות בלימה. עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה. הבן בחכמה וחכם בבינה. בחון בהם וחקור מהם. ודע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריו, והשב יוצר על מכונו".

---

575 סינופסיס, §404 N 22ב/37 = §580 N 33א/16. ראו דיונה של פדיה, המראה והדבור, פרק ד, עמ' 47-89, המכונן את התיאור הפנומנולוגי המוצע כאן ולעיל.

576 לעיל, ליד הע' 540.

577 מהד' תשבי, עמ' 84.

578 שם, עמ' 90.

579 פס"י לריס"נ, פרק א, סנדור, עמ' 56-57; פדיה, השם והמקדש, שם.

580 שם, פרק ג, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 14; סנדור עמ' 141-142. ראו גם להלן, ליד הע' 642.

581 הנוסח הארוך, המוסיף "ודע וחשוב וצור", לעומת הנוסח הקצר ונוסח Z, באחרון גם הנוסח "והעמד דבר על בירורו" כפי שיוכו לכתבי היד מסוג נוסח רס"ג, וראו מיד להלן.

ה"דבר" בס"י הוא, כנראה, סדר העולם, הלוגוס או המאמר,[582] תכניתה ותשתיתה של הבריאה. הוראת ספר יצירה זו תובעת להעמיד ולקיים סדר זה באופן היציב, האיתן כמו גם המחוזק, הנכון, הישר והמוכן לקיומם של שש או שבע הקצוות. כך לפי לשון **'על בוריו'**, שנודעה לה משמעות ה'משענת' מתרגום אונקלוס לשמ' כא, יט: 'על בוריה', ובעקבותיו בירושלמי, כתובות כו ע"א, בפירושי אבן עזרא וראשוני המקובלים, והיא מציינת גם העמדת האמת באופן הברור, הגלוי והגמור, בלשון הוראתו של שמואל, "והעמידו הדבר על בוריו", כלומר חִקרו האם המעשה המילולי שבקידושין הוא בעל תוקף וכשרות (בבלי, גיטין, פט ע"ב).[583]

חקירה המעניקה תוקף וחזוק היא עיקר משמעות ה'העמדה' בספר 'מעין החכמה', כמו גם התיצבות על שאלה וחיזוקה של בקשת הידיעה. לכך מצטרף החילוף האפשרי שבין 'על בוריו' לבין 'על בירורו': "עד שתעמוד בבירור הדברים" (§12), היינו על בוריים; ניסוח זה חוזר לנוסח רס"ג למשנת ס"י הנזכרת, הגורס "והעמד דבר על בירורו".[584] הבירור כתכלית החקירה: הברור, הזך והצלול. התייצבות החקירה, הבירור הנכון והמיושר, החותר עד אמיתת הדברים ומקורם, היא המקיימת את הדברים בכחם ובחזוקם. ענינה של הוראת ההעמדה של דבר על בוריו במה"ח, אם כן, הוא הצבת ה'דבר', המילה או הדבור האלהיים, על כנו, או נעיצתו במשענתו, אבל גם בתחילתו, לפי מה"ח § 67 ופירושו של ר' עזריאל לספר יצירה, לפיו 'בוריו' הוא 'תחלתו', ההויה הפשוטה כמקור הנמצאים. במה"ח מקבל ה"דבר" משמעות טכנית של ההגה כיחידת הלשון הקטנה ביותר שאין בה אפשרות לוותר על אחד משני מרכיביה של צליל ותנועה, והעמדתו 'על בוריו' משמעו הכללתו במצבו הראשוני באופן שאינו גורם לביטולו, הפרדתו או פירוקו.

במה"ח § 67 מיועדת הכוונה המיסטית להציב את הסדר המרובה והמגוון של כ"ו עינים בדרגת 'אש אכלה אש' המקבילה לשם אהי"ה ולמקור הראשון יחד עם הצבתה של הדרגה הראשונית ככוללת את ריבויה המוגבל מראש (על פי ריבוי המנין שבשם הוי"ה), ובתוך כך "ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין". הצבת הריבוי המגוון במקורו ולהיפך ב'כיוון', בכוונה, בתקון ובהעמדה נוטעים את הסופי והאחרון בהתחלה המצויה מחוץ לגבול ההשגה. דיוניו של ר' עזריאל בהתחלה ובמשענת בלשון 'על בוריו' בפירושו לס"י מייצגים מערכת תיאוסופית ליניארית הקושרת בין ראש וסוף באמצעות הקו האמצעי או ספירת יסוד:[585] "העמד דבר על בוריו. פירוש 'דבר' צדק, ולפי שהוא סוף העמד הסוף ותקשרנו בתחילתו שהוא נקרא 'בוריו', ולכך נאמר 'בוריו', וכל שאר הדברים נקרא 'בוריו' לפי שמהם כחו. ולשון 'בוריו' מִשְׁעַנְתּוֹ [שמ' כא, יט], רמז לצדיק יסוד עולם [לפי משלי י, כה]." זיהויו של 'בוריו' כמשענת וכשבט, "הוא הקו המכוון באמצע שהוא יסוד עולם", מופיע כבר בפירושו של ר' יצחק.[586] לפי

---

582 ליבס, תורת היצירה, עמ' 143.

583 וכן פרש"י שם. ליבס, תורת היצירה, עמ' 143, עמ' 319 הע' 21.

584 למשל בנוסח הנטמע בתרגום הקדום לפירוש רס"ג, כ"י פרמא 3018, [81] ט"ג/מינכן 221, 63ב, וביאורו שם חוזר ל'בירור' כהתחלת החקירה, פרמא 3018, [81] ט"ד: "והעמד דבר על בירורו חפץ בענין זה כלומ' כי השביל לקי[ו]ם האומן החכם ברוך הוא לא יהא אלא בקיום האמיתות תחלה לפי שאנו כלל המיחדים מודים תחילה כי אלה ההרגשות לא יגידו לנו אלא האמת בזה האור שהוא אור על האמת, וכן החושך, וזה החום חום ודאי וכן הקור, וזה היסוד אין בו ספק וכן המקרה, וזה הכלל כי החכמה היא תערוך הדברים על ערכם, ותשערם ושיעורם, ובעשותינו ככה נתיישר להיות מה שנוציא בדיעותינו ומחשבותינו וסרעפותינו ממנה אמת וישר". וראו גם לעיל, מבוא, הע' 35. וראו עוד דיוננו במה"ח §12, פרק ב, חלק א.

585 כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד, ב, עמ' תנד.

586 פס"י, פרק א, מהד' סנדור, עמ' 43.

פירושו של ר׳ עזריאל מזוהים ה׳דבר׳ וה׳צדק׳ כספירת מלכות. אפשר שהוראת ה״קשירה״ של הסוף בהתחלה מכוונת להתכללות,[587] ועם זאת נקודת ההתחלה ׳בוריו׳ אינה מבליעה ומכנסת את הכחות התחתונים אלא משמשת מקור כחם המשפיע ומשענתם של ה׳דברים׳ והספירות כולן.

"והמציאות בייחודו של הב"ה" – ייחוד פנימי והרכבה בנשגב

העֲמדה נדרשת גם במעגל הפנימי ביותר במחציתו הראשונה של התהליך המרובע הכפול שבסעיף זה, כלילתה של ה״מציאות בייחודו של הב״ה״. על מונח **ה׳מציאות׳** כמציין את הבחינה הפנימית באלהות עמדתי בדברי על החיבור ׳ברית המנוחה׳,[588] ושם גם הראיתי שני ענפי השפעה עיקריים לתפיסה זו, האחד ענינו בדיונים הקשורים במונח ׳מחויב המציאות׳ אצל הרמב״ם, מו״נ, ח״א פרקים נז וסג, ההולך בעקבות אבחנותיו של אבן סינא, האחר ענינו בהשפעתו האפשרית של המונח ׳וג׳וד׳ שבספרות הצופית. על המקורות שהזכרתי שם, ביניהם פתיחתם של נוסחי ספר העיון: ״עיקר כל מציאות הכבוד הנסתר״[589] יש להוסיף כעת את דיונו של ס׳ מעין החכמה במציאות כתחילת גילויו של האל מעצמו אל עצמו,[590] § 32: ״דע כי הב״ה היה המצוי הראשון / ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא עצמו / ואחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו״. בחינתה הפנימית והבלעדית של המציאות מיוחסת גם לחשך ״שהיה מכוון במצאתי״ (§ 37), ש״אי אפשר שיודע עיקר מציאות זה החשך״ (§ 50), וכנראה שאי-אפשרות השגתו של החשך היא המובילה לכינויו ״חשך מחשך״ בהמשך, ומובנו לדעתי: חשך שידיעתו נחשׂכת ונגרעת מן המבקשים אותה, בתוך שהוא החושך ההולך ומתגבר בתכונת ההחשכה כ׳מַחֲשך׳.[591] חשך זה נמנעת השגתו משום שהוא ריבוי האור, שאין עין בריה יכולה להכילו. ספר מעין החכמה נוטל את מושג ה״אור המתעלם״ מדברי הראב״ד במקביל ובאופן בלתי תלוי בר׳ עזריאל לצד מקוריותו בדברים הבאים (מה״ח § 50), המהווים ודאי אחד המקורות החשובים בפיתוחו של המושג ״בוצינא דקרדינותא [נ״א דקדרינותא]״:[592] ״כדי שתדע ותבין שאין החשך הקדמון בכלל מספרם / כי ממנו תוצאות כולם /

---

[587] לפי פירוש ריס"נ, שם, עמ' 63: "דברו [ס"י א, ו/§8] תפארת, התעלות הדבר בכולן". להתעלות ולהתקבלות כשייכים לטיפוס המיסטי של ההתכללות ראו הפניותינו לעיל, הע' 279.

[588] עיינו שם, עמ' 36-42; ראו גם מאמרי, 'שלום שאין בו הפסק'; לדברי אבן סינא, שפירושו לסורה אלפלק פותח: "אלחמד ללה אלד'י פלק ט'למה אלעדם בנור אלוג'וד / השבח לאל אשר בקע את חשכת האין באור היש/'המציאות'", המתאימים לסוגיית הבקיעה המופיעה גם במה"ח §71, המבהירים את מקומו של 'אלוג'וד' כ'מבדא'/יסוד הראשון, ראו פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', עמ' 341-342 והע' 10; ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', עמ' 446 הע' 64. ויש להוסיף לדברי בעבודתי, הערה 189 שם, שלשון 'מציאות' בפיוט, כגון בכתר מלכות לרשב"ג, שמקורה ביצחק הישראלי, מצויה בקירוב זמן למקורו בסדר עבודה לר' נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא, ראו קטסומטה, פיוטי ר' נחמיה בן שלמה, עמ' 37. ראו גם ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 198-199; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 150-151; ודיונה של פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי', עמ' 124.

[589] ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 34, 65, 90, 113. וכן בפתיחת החבור §5 'סוד ידיעת המציאות' ובשמו. להצעתי בדבר השפעתה של פתיחת 'סוד ידיעת המציאות' על הפתיחה הקבועה בנוסחים השונים של ספרי העיון ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 81-82.

[590] לדיונים באוטוגנזיס ראו ההפניות לעיל, מבוא, הע' 71.

[591] מובן זה ללשון 'חשך' גם בדברי ר' יוסף בר' שמואל המובאים במאירת עינים לריד"ע: "וחשך דבר החושך מלגלות מה שבתהו והיה מכסה את הכל'", גולדרייך, מאירת עינים, עמ' טז. ודאי תרם להתגבשותו של המושג במה"ח גם הפסוק בתה' קלט, יב, כפי שמשויך בפירוש התפלות לר' עזריאל לאור המתעלם הנחשך מהאיר, להלן, נספח ד, ליד הע' 18. ושוב חוזר השתוף בין המקובלים לדברי ראב"ד ב"אור המתעלם" הנזכרים שם בהמשך. כמובן, על פי דברים אלה ובמינוח השגור בספרות הקרובה למה"ח ולספרי העיון, החושך אינו אלא האור המצוחצח יותר מן האור הניתן להיראות, אשר נתפס מאוחר יותר (בעקבות חיבורי העיון) בדברי ר' דוד בן יהודה החסיד כעשר הצחצחות המצויות בכתר (או באין סוף), וראו למשל אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', עמ' 181 והע' 58; הנ"ל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 248-249; נדב, 'אגרת המקובל ר' יצחק מר חיים', עמ' 442-447.

[592] ל"אור המתעלם" ראו להלן, בהפניה שבהע' הקודמת. לבוצינא ראו ליבס, פרקים במלון ספר הזהר, ערך בוצינא, סי' 51, עמ' 149 לאזכורו במה"ח ובפירוש התפלות לר' עזריאל (המובא להלן, שם); מט, *The Zohar*, I, עמ' 107-108. ל"אור

וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו / והוא הנקרא האור הנחשך[/הנמשך[593]] מהאיר / כי הוא מתעלם ואי אפשר שיודע עיקר מציאות זה החשך ולכך נקרא חשך מחשך ולא בשביל שהוא דומה לאפלה אלא מפני שאין בריה יכולה להסתכל בו ואפי' המלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים אין בהם כח להסתכל בו כאדם שאין בו כח להסתכל בעין השמש החזק ועוד שהרי כל המאורות יוצאים ממנו ולא נקרא חשך מחשך אלא מפני שהוא נעלה ונעלם ומתעלם מהשגת כל הנבראים [נוסח מאוחר: הנביאים]".

'מציאות' כמידה הפנימית מופיעה גם בפתיחת 'תפלת הייחוד' המיוחסת לר' נחוניא:[594] "ברוך אתה יהו"ה שדי הטהור בטוהר המציאות [ואדיר] באחדות השוה המתעלה והמתרומם באויר הקדמון". בהמשך התפלה מתפרשים דברי מה"ח (§ 3) אודות ה"אורה המתעלמת בתוספת החשך המסותרת שהיא המציאות הידוע לכל המשכילים".[595] בפירוש האנונימי ל'תפלה' המאוחר ביחס לקבוצת העיון נוספו לדרגת המציאות וההמצאה העצמית הבלעדית גם הידיעה והראייה המקפת:[596] "שהי֗א המצי֗אות [=הביטוי שבתפלת הייחוד] נרא' שהרמיז בכאן לגחלת עצמה הכוללת כל המציאות כי הוא אח֗ת ושמו א[חד] ואין במציאות אלא הוא ומעשיו וביודעו עצמו ידע את כלם, היוצר יחד לכם [צ"ל להם] ומבין אל כל מעשיהם בסקירה אחת כלם נסקרים."

מה"ח § 32 הנזכר מהדהד ב'פירוש ל"ב נתיבות' § 10 כדברים הבאים במסורת:[597]

> וזה שאמרו בעלי הקבלה שקודם בריאת העולם היה המצוי הראשון יחיד ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא את עצמו והיה עומד בעצם שמו וזהו דכתיב [יש' מב, ח] אֲנִי ה' הוּא שְׁמִי וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא אֶתֵּן. כלומר, לא אתן כח לשום נברא לעמוד על אמתת עיקר מהות מציאות כבודי ועצמי כמו שהוא באחדות מציאותי כי אם מצד שמי הנכבד. ועל זה אמרו חכמי המחקר בספר הקבלה הנקרא ספר הבטחון בכלל דבריהם אמרות טהורות שהיו מדברים על ענין המציאות: המצוי הראשון ית' לכתחילה נקרא אראריֿתא [...] וכ[ש]הוסיפו בעלי הקבלה לחקור בעצם המציאות אמרו: אין יודע [נ"א: ידוע] מה הוא רק הוא אשר בו הוא.

בלעדיותו של המצוי הראשון מתבארת גם בהיותו עומד "בעצם שמו",[598] ביחידות מהותו, אלא שלא רק אותה עצמות בלעדית, המתבטאת בשם, לא ניתנת לשום נברא או נאצל אחר, גם השגת מציאותו אינה ניתנת לנבראים, וזו עומדת במדרגה מאוחדת ונשגבת יותר מאשר שמו.

הנחשך מהאיר' במה"ח ראו וולפסון, 'Hermeneutics of Light', עמ' 109-110, יחד עם דיון כולל בהרמנויטיקת האור והגברתו כהחשכה, לאורך המאמר. לשבעת המלאכים ראו לעיל, הע' 125. למקורות משל הכהיית העין באור השמש ראו להלן, הע' 631. ספר קדמוניות המקרא (יב, 1), מקור קדום מן העת העתיקה שלא נתברר אם היה לעיני המקובלים, מחזיק בבטוי `*de lumine invisibili*` בתיאור ירידת משה מן ההר: "וירד משה ואור בלתי נראה שפוך עליו, כי ירד ממקום אשר בו אור השמש והירח / ואור פניו ניצח את זוהר השמש והירח והוא לא ידע את זאת". לפי הצירוף האוקסימורוני והקבלתו למאורות הגדולים ולדברי פילון ואחרים מציע גרנט לראות באור זה את האור הקודם לבריאה, הראשון והנצחי. ראו גרנט, אז מלפני בראשית, עמ' 158-159.

593 בכ"י ירושלים, מנחם פלדמן 3, לעומת הנוסח שבכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762.

594 §19, ספרי קבלת הגאונים, עמ' ז.

595 §19, כ"י לונדון מרגליות 756, 126ב.

596 §19*, פירוש תפלת הייחוד לר' נחוניא, קיימברידג' 505, 8א.

597 §10, פל"ב, מהד' דליה לוי, החיבור פירוש ל"ב נתיבות חכמה, מובא כנספח ד' אצל בורג, עיונים בספר יסוד עולם, עמ' 4. הדברים הנזכרים בשם 'ספר הבטחון' אינם מצויים בחבור זה שבידינו בתוך 'פירוש שם בן ד' אותיות', וראו לעיל, הע' 163. לשם אראריתא ראו בסמוך, הע' 170.

598 לעומת הניסוח "עוצם שמי וכבודי", מה"ח §37, ובהתאם לחילופים שבין 'עוצם' ו'עצם' בחבורים מאוחרים (מן השכבה האמצעית?) בספרות העיון, לעיל, הע' 389 ולידה.

'ייחודו של הב"ה' אינו מתפרש במעין החכמה, ולדעתי לא בכדִי. קישורו למונח הבא, **'חידה'**, המתבטא בקרבתם של שורשי הלשון העברית, מעיד על קשר, פער ותמורה. סעיף זה שלפנינו מתאר תהליך כפול בן ארבעה שלבים, של הכרת ההויה הגלויה והנסתרת מתוך השפה ואליה, שהוא באותה עת – כנראה – תיאור מבנה ההויה: מבנה של ארבעה מעגלים קונצנטריים, כמספר אותיות שם הוי"ה. במעבר מ'ייחודו' ל'חידה' אנו נמצאים במעבר מן המעגל הפנימי בהתהוותו הפנימית כביכול או בעצם תנועתו כלפי עצמו, אל התנועה הנמשכת כלפי חוץ (ומכאן ואילך מדובר גם בהאצלה המוגבלת) לאחר ההתעלות, הבירור והחיזוק של התחום האלהי אל ההתפשטות וההִנבעות שבתחום הלשוני. אמנם גם תחום זה אינו, כנראה, תחומה של הלשון האנושית דווקא. לא רק הקבלה והתאמה שבין מבנה ההויה לבין מבנה הלשון יש כאן, אלא מדובר בראייה העקרונית של ראשוני המקובלים את המציאות כולה כלשון, ומתוך כך היכולת לחדור לרבדיה השונים ולהקיפם במחשבה ובידיעה מתרחשת במבע הלשוני, האלהי כמו גם האנושי, ששניהם עשויים ליצור עולמות.

החתירה אל ה'ראשיות', היסודות הכלליים המופשטים מן הצורה המתגלמת ומן הלבוש שבהגדרות, היא מאפיין משמעותי בהשקפת ראשוני המקובלים, העולה מתוך ספר 'מעין החכמה' ויתר החיבורים הקרובים אליו. אחד המאפיינים של ספרות החכמה המיסטית, שספר מה"ח מהווה שלב משמעותי בעיצובה בראשית הקבלה, הוא הקשר ההכרחי שבין "הכללים", ה'ראשיות' (*archai*), ההתחלות והסיבות, ובין "הפרטים" – הנמצאים והברואים כולם (למשל בניסוח שבסע' 20).[599] זאת מתוך מגמת הכללה, או חתירה כלפי שרשי ההויה, השואפת להשיג הכרה שלמה ומקיפה של המציאות, הארצית והאלהית, שלא מתוך ביטולן של הדרגות השונות או הברואים המרובים בכל שלבי האצילות וההויה. אך השאיפה להתבונן ביסוד הראשוני של החזות - האור הראשון, ושל הנשמע – יסודות ההגיה הלשונית, אינה מותירה את השורשים חשופים לאור ולאויר, ונמנעת בכך מסכנת התמוטטותו של בנין האצילות כולו. האחדות חותרת כאן, אמנם, אל האחד, אך זה אינו נותר בראשוניותו ובלעדיותו, בנשגבותו, אלא משמש מקור נובע ומעיין מתגבר, תשתית מכוננת באופן מתמיד. ראיית כוליות ההויה יחד עם ההמנעות מהצבת דרגות אונטולוגיות המפרידות בין הנבראים בארץ לבין התשתית הקדומה של הבריאה, שואפת, כנראה, להנכחת האלוהי בכל נמצא, אך אינה פנתאיסטית ושוללת את ההבחנה בין האל לעולם, אלא מודעת גם לפער העצום והצורך בהסתרה, בשמירה מתמדת של סתר ייחודו ונבדלותו של האל. מבחינות אלו יש לאפיינה כפננתאיסטית.[600]

ייחודו של הב"ה, שענינו ייחודו של שם האל, הוא עקרון משמעותי בספרות הקרובה לספר 'מעין החכמה', ודווקא כמציין את הבחינה הפנימית, כפי שמעיד בשמו החיבור "ספר הייחוד האמתי", לפיו ייחודו היא המדה השווה, וכנראה גם 'האחדות השווה', השוואת "רצון האחד זהו כבודו של מלך אשר שם לו דרך אחד זו המדה להשוות ייחודו בכל אחד ואחד זהו השיעור ואם ישתנה אחד מהם זהו מתכונת

599 וראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 114-115; לעיל, מבוא, ליד הע' 189. זהו נוסח אחר של העקרון המבטא את המתח בקיומם הסימולטני של ההעלם והגילוי בדברי ר' יצחק, ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 95. משום כך אין מתח וכל שכן ניגוד בין דברי ריס"נ למה"ח, והשוו לעיל, ליד הע' 220.

600 כפי הצעתו של קלוש הנזכרת לעיל, מבוא, הע' 137.

הדבר",[601] השוואת הרצון כמידה הפנימית - ספירת כתר המזוהה בספר זה כ"כח הרצון המתעלה ומוצא כל הנמצאים" (שם). השוואה זו היא אופן ההמצאה ב"דרך אחד", בדרך האחדות, באופן שבו נשמרת בלעדיותו של ה'אחד' במידות המתפרטות ומתרבות ממנו, גם בעקבות דברי ר' יצחק בפירושו לס"י א, ה/ §7:[602] "יחיד שהוא מיוחד בכל והכל מיוחד בו". השוואת "ייחודו בכל אחד ואחד" בדברי 'ספר היחוד האמתי' משמעה החלת עקרון הייחוד הפנימי כנבדל בתוך כל אחת מן ההאצלות. כך גם אצל ר' עזריאל ב'פירוש ייחוד השם':[603] "ומה היא הויתי? אותה הויה שהייתי כבר שהייתי אחדות השוה לכל צד ובדרך האחדות אמצא ואמציא מעשי שהם ממני." 'דרך האחד' שומרת על נבדלותו של ה'אחד' ובלעדיותו הטרנסצנדנטית בתוך האחדות ומתוך האופן האחדותי של התפרטותן.[604] ענין הייחוד וההשוואה מופיע גם בספר העיון בנוסחו הארוך:[605] "וכל הכחות הנמצאים משתוים ביחודו בהשואה אחת". בתוך ההשוואה, האחד "מתעלה ומתעלם בסתרי הפעולות והמעשים הנעשים מכח הנעלם", לפי המשכה של המובאה, האחד נבדל מן המערכת המרובה, שאחדותה נשמרת הודות להכללתו של עקרון ה'אחד' בכל פרטיה; "אחדות השוֶה" משמעה שמירת האחדות מכח המקור שאין בו שינוי, השוֶוה בכל בחינותיו. חילופי השמות 'אחדות'/'ייחוד' מופיעים בס' העיון 'הארוך' (שם), "בכח היחוד השוה".

פנימיותו של ה'ייחוד האמתי' מופיעה גם בפירוש עשר ספירות #91, המכיל חומרים שיש לייחסם כנראה לר' עזרא, בזיהויו את חוסר השינוי, השיתוף והריבוי שבספירת כתר אשר "הוא העלוי והאחדות השוה שאין בה צד שתוף וריבוי [...] וזהו הייחוד האמתי ראש כל ראש כולל הכל ומקיף הכל סביב סביב מתעלה ומתפלא באחדות השוה מכל צדדיה ע[ו]מד באחד [נ"א: כאחד]".[606] לצד החזקת ה"ייחוד" הפנימי בכתר, בדומה למעמדו במה"ח §59, ניכרת בהמשך פירוש זה המגמה להחזקת "ייחוד שלם" שבו מאוחדות, מתקשרות וכנראה מתעלות הספירות לדרגת המחשבה הטהורה, בהתאם להוראת ייחוד הענפים בשרשם "באגודה אחת תמידית".[607] ייתכן שהעלאת מערכת הספירות לדרגת הייחוד עומדת לעומת החלת

---

601 §4, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' 5. מהם: מזה ל. לשיעור ולמתכונת ראו קלוש, שם, עמ' 63, הע' 121-120. אלה הם שני איברים מן השלישיה הידועה בספרות זו, 'מדה שעור ומתכונת הגוף', ירושת אבן עזרא, וראו שלום, *Origins*, עמ' 317 הע' 244, בסתם, וראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 10. הגדרתו של ה"שיעור" השייך לשעור קומה נובע בדברי ספר היחוד האמתי מן הניסוח שב'סוד ידיעת המציאות', המופיע לעיל, ליד הע' 42, 246.

בשם 'ספר היחוד האמתי' ובתוכנו המזהה את "היכל הקדש הפנימי" כ"בית האמת" ניכרת ראשוניותה של מדרגת 'אמת' כעליונה. ענין ה"אמיתיות" כאן קרוב יותר לזיהויה כאמיתה (בשמה היווני: ἀξίωμα, אקסיומה, ללובן שבה ראו אמיתה קיצית, *Ammi visnaga (L.) Lam.*, צמח חד שנתי ממשפחת הסוככניים) כהנחה ראשונית הקודמת בטהרתה להתהוות וכעקרון או כלל הניכר מתוך עצמו. זאת לעומת מדרגת 'אמת' האמצעית ברגיל בזרם המרכזי של הקבלה, הקרובה אולי יותר ל'אמת' כתוצאת האיזון המהותית בכל. ראו זיהויו של כתר עליון משום טוהרו כ"לבן האמיתי שאינו משתנה", "ולפי שאין בו צד תערובת שום צבע אחר. נקרא אמיתי." ב'סוד הגוונים למיניהם', מינכן 305, 59ב, אשר ג' שלום מייחסו לר' יוסף ג'יקטילה, שלום, 'Colours and their Symbolism', חלק ב, עמ' 72-71.

602 פס"י לריס"נ, מהד' סנדור, עמ' 56. וכן דברי ריס"נ לס"י א, ז/§6, מהד' שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 6: "כי כל הדברים בכל המידות שהם נראות שהם נפרדות אין בהם פירוד שהכל אחד כמו ההתחלה שהוא מייחד הכל במילת יחיד". וראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 15, הע' 7.

603 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218; קלוש, *Two Texts*, עמ' 62, הע' 118. לעומת ניסוח עקרוני זה הנראה לדעתי משותף לספרות העיון ולר' עזריאל כנובעים ממסורות ריס"נ, אופן יישומו של העקרון מתבטא אצל ר' עזריאל בהמשך המובאה בהמשכה הליניארית של 'סתר התנועה' לעומת ההנכחה המעגלית של הפנימי בהאצלותיו בספרות העיון, להלן, פ"ב ח"ב, בסעיף בשם זה.

604 קלוש, *Two Texts*, עמ' 16-15, הע' 7.

605 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65.

606 פירנצה לורנציאנה 44 14, 21ב, נ"א לפי ברלין 833, 149ב. לשייכותו לחומרים מר' עזרא ולהפניות ראו להלן, פ"ג ח"א, הע' 92.

607 בתוך פירוש עשר ספירות #91, בפירוש ספירת מלכות, פירנצה 44 14, 24א. עיינו בקטע המקביל שהדפיס אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 110-109, ובמקום הנזכר להלן. "הייחוד שלם" מתעורר בתנועת ההִבקעוּת באויר הקדמון

עקרון 'אחדות השוה' על המדות הנאצלות כך שהן מוחזקות בהתפרטותן כ'אחדים'.

שקלולו של ייחוד השם במציאות העליונה מופיע במקביל למה"ח § 59 גם ב'סוד ע"ב שמות':[608] "...ומתוך כך אמרו בעלי הלשון רבו של יוסף ע"ה גברׄיאל ר"ל שנגלה עליו זה הכח והראה לו הצד החיצון מהמציאות אשר בו מצא ייחוד שמו של הב"ה". זיהויו של ה"כח החיצון אשר בו מצויִ ויחוד[!] שמו", נמצא במקביל (וללא שרשרת המסירה) בפתיחתו של 'סוד ידיעת המציאות'.[609] אלא ש'הצד החיצון', הקשור כאן לייחוד, המתבאר כאן כמו ב'סוד ע"ב שמות' כשילובם של שלושת הכחות חשמל, ערפל והאויר הקדמון, מזוהה בנוסח מקביל ב'סוד ידיעת המציאות' ככח האויר הקדמון בלבד:[610] "וָאֶרְאֶה [יח' א, א] אמ[ר] על עיניין הכח החיצון אשר בו מצוי יחוד שמו של הב"ה יתעל[ה] וזה הכח הנקר[א] אויר הקדמון". התואר "חיצון" אינו מתאר את הכחות החוץ-ספירתיים התחתונים למערכת האצילות, אלא את הצד הנבדל או ה'אחר הקדוש' השוֶוה עם "מציאותו" של הב"ה. הרחבת תיאור הייחוד לשמו של הב"ה וקשירתו במציאות מצביעים על ההקבלה, הסימולנטיות והבו-זמניות שבהם מופיעים ספרים אלה משכבתה הראשונה של קבוצת העיון.

החידה והמשל ככלים לשוניים של החזקה דו-פנית

משהיינו מצויים במעגל הפנימי מתוך ארבעת המעגלים שבתשתיתו של סעיף זה, שבו אותו ייחוד אינו במצב סטאטי, אלא מצוי בכל – אולי, בכל הכח – משהוצמדה לו המציאות, הכורח להמציא, לקיים ולהעמיד, הרינו עוברים בייחודם של **"והחידה במשל"** אל התחום הלשוני, למרות שגם ארבעת שלבי החקירה וההתירה אל הגילוי הקודמים לא היו מנותקים ממנו. ה'חידה' קשורה בשורשה ב'יחוד'; אמנם הראשונה היא מגזרת נחי ע' הפועל והאחרון מגזרת נחי פ' הפועל, אך נדמה שהכח הפואטי היוצר של המקובלים עובר כאן מעל לגדרים הבלשניים. קרבה דומה בין שני השורשים ח.ו/י.ד. / י/ו.ח.ד., עם קישורם ושילובם של החידה והמשל, מופיעה גם בנוסח ה'יחוד' לר' אלעזר מוורמס, המופיע גם בדברי הסיכום לספר היחוד לר' אשר בן דוד:[611] "גביר שכל משול משל ותחוד / יחי ענף באין שרש בויחוד".

שאינו נתפש, כפי שנוסחה ב-§13, ספר היחוד, ירושלים 2922, 101ב (בפירוש ספירת כתר). מובא בתרגום אצל שלום, *Origins*, עמ' 340-341, וראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 92.

[608] §6, פירנצה 44 14, 4ב. זיהוי גבריאל כרבו של יוסף מקורו כבר בתרגום יונתן לבר' לז טו, ומופיע בצרפת בפירושי הריב"א, חזקוני ובעלי התוספות לבר' לט, מא. רשימת המסירה מאת המלאכים לאבות, ליוסף, למשה ולאליהו מופיעה גם בהקדמה לפירוש ל"ב נתיבות §10, מהד' דליה לוי, עמ' 3, ומשם נעתקה בהקדמת פירוש ספר יצירה לר' יוסף ב"ש אשכנזי, למשל בכ"י וטיקן 428, 48ב, ובעיבוד בספר הפליאה, קארעץ תקמ"ד, סח ט"ג. שרשרת מסירה זו שונה מן המצוי במקורות אחרים, כגון המפורטים אצל וולפסון, 'מגילת אמת ואמונה', עמ' 81 הע' 41; בעבודתי, עיונים, הע' 154 ובנספח ג', ובמאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 4. רשימה זו נשתלבה גם בסוף פירוש התפלות בכ"י בודפשט, אוסף קויפמן 399, פט ע"א, כפי שהביאו אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 104 הע' 96. אורבך מראה שתפישת הכוונה בתפילה היתה מצויה גם אצל חסידי אשכנז ואינה מיוחדת למקובלים. אמנם מרשימת המסירה קשה ללמוד על כך, אלא מן הפרגמנט המובא שם מיד בהמשך, הפותח ב"כוונת ברכו", השייך כנראה למלקט ר' שם טוב בן שמחה הכהן, המלקט גם מספרות חוג הכרוב המיוחד, בעקבות הוראת הכוונה "כשאומר ברכו שהקהל יכוונו בלבם שהכרוב הנקרא ידיד הקטן המבורך מלמעלה מעי' העי' במדת התפארת". ראו גם וולפסון, 'דמות יעקב', עמ' 162 הע' 139. מקור לשרשרת זיהויים הכרוב-יעקב-ידיד-תפארת מצוי כבר בדברי ר' יקותיאל על שבע חופות הצדיקים, כ"י אוכספורד בודלי, נויבאואר 2456, 75ב, המכיר את יעקב במדרגה המקבילה לתפארת, "הידיד והנחמד המשתעשע בחיק המעלה העשירית", וראו גם שלום, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב (ד), עמ' 423, וכאן בנספח ג, ליד הע' 76, שם נדפסה האגרת. ומשם מכירים גם ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש את יעקב כידיד ה' במדרגת תפארת. ועל כל פנים נראה מכאן שנתרחבה הכוונה הפנימית בתפילה לא ליחידים בלבד אלא לקהל. גם ר' אלעזר מוורמס מדבר על כוונת לבם של הקהל בתפלה, כפי המובאה אצל אורבך שם, ליד הע' 97.

[609] §5, ירושלים שוקן 15744, 15א. ב"מצויִ" כשם תואר הכוונה לבעל המציאות. הנקוד משלי. השוו ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 202. לטענתו מציין הכח החיצון את הכח הנמוך במרכבה, במקביל לאויר הסובב. תואר ה'מציאות' מורה להיפך.

[610] §5, מינכן 83, 169א. בפתיחה הנוספת של 'סוד ידיעת המציאות' הנמצאת רק בכ"י ירושלים, שוקן 15744, 17ב, מתבאר ענין הראיה שביחזקאל א, א, לפי ראיית הפנים שבשמ' לג, כ.

[611] אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 17 והע' 45, המציין ששורות אלה חסרות בנוסח 'סוד היחוד' לר' אלעזר שהדפיס דן, עיונים

שתי הערות עקרוניות לענין החידה: הקשר שבשורשי הלשון העברית הוא ממהותה של ההויה. לדעת המקובלים, המציאות כולה נוכחת בלשון, וזו בכוחה לחדור מבעד לסף, לשפה[612] שמגבילה את תחומה לנגלה, למוגבל ולניתן להבעה. כמובן, ככל שמעמיקים וחודרים אל הכללים ואל המופשט, אפשרויות ההבעה מצטמצמות, "כוליויות אינן ניתנות למסירה אלא על דרך הסוד", דברי גרשם שלום,[613] ואיננו עסוקים כאן בתחום הבלתי ניתן להבעה, אלא בשורשי השפה. מתח זה שבין ממשותם של 'מראות אלהים' מתוך השכלת הלב ובין גילויָם ב"דרך כלל" מופיעים בדברי הפירוש לראייה הנזכרת בראש ספר יחזקאל הבאים ב'סוד ידיעת המציאות'.[614]

באמצעות הלשון ובחדירה לשורשיה, ניתן לחשוף גם את שורשי ההויה, להעמיד את המילים בצורתן המופשטת ולהחזיק ביסודות ההגיה – צליל ותנועה – כמאוחדים באחדות השניים בכל הגה כמו גם במצבם הכפול בדרגת המקור, ולחזות בכל התולדות והמוצאות של ההויה. אלא ישנו הכרח למנוע את חשיפת השורשים לאור השמש, ויש צורך לשמור את ייחודו מכוסה, לשמור את המרחק שבין האל לברואים, להבדיל ולהפליא את הנשגב מעולמו. ישנה חתירה לאימננטיות, הרי הפרטים, הנמצאים הסופיים, אינם נפרדים מן הכללים, אין מציאות תחתונה שלא חדור בה האלהי, אך אין חדירה לתחומו הפרטי של הקב"ה, למציאותו.

הערה נוספת לענין ה'חידה': המקובלים עוסקים, ראשם ורובם, במראות אלהים, בהתגלות "וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת" (במ' יב, ח), וחיבוריהם משופעים בתיאורי המראות הנסתרים ביותר בדרגות החבויות של האלהות או של התהליכים הקודמים לבריאה, שבהם המראות הם "יסודי הגוונים". אך הם אינם מסירים את הפרֹכת מעל ייחודם של הכרובים, שומרים על החיץ שבין הקדוש ברוך הוא ועולמו, משום כבוד קונם. המנעות זו מהסרת החיץ אין משמעה היאלמות, אלא המשך לתביעה שנתבע יחזקאל, (יז, ב) "בֶּן אָדָם חוּד חִידָה וּמְשֹׁל מָשָׁל אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל".[615] התביעה למסור את המאמר האלהי (כפי שנראה להלן, אין הכוונה למסירה בדרך הסוד והאלגוריה) ולהמשיך את התנועה היסודית של יצירתיות מתמדת מן האלהות אל הברואים, היא באותה עת גם השאיפה להשיבה למקורה, ולהעניק כח בגבורה של מעלה.

מתח זה מתבטא בדברים הבאים ב'ספר הייחוד האמתי':[616] "ומה שכתוב וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה [יח' א, כו] יש לנו לבאר כל הענין כי כל הדברים נוטים למשל וחידה חוץ מדברי צורה[!] שאינם נוטים למשל וחידה וזו היא צורה ודמות." דברים אלה מפרשים את הפסוק ביחזקאל

בספרות חסידות אשכנז, עמ' 85-88, וראו שם עמ' 77-78, ובמהדורת ספר היחוד לר' אשר בן דוד, שם, עמ' 121.

612 על ההבחנה בין 'לשון' ל'שפה' עמד דה-סוסיר, קורס בבלשנות כללית, למשל עמ' 46, כאשר ב'לשון' מדובר בביטוייה של ה'שפה', הנתפסת כמכלול רחב של תופעות תקשורתיות מתחומים רבים. וראו גם במבואה של יציב שם, עמ' 20-21, ולהלן, פ"ב ח"ב, הע' 36.

613 'עשרה מאמרים בלתי היסטוריים', ט, עמ' 37; וראו גם דן, 'מן הסמל אל המסומל', עמ' 382-383.

614 ראו המובאה להלן, ליד הע' 638.

615 ראו גם רמב"ם, מו"נ, חלק א, פתיחה; פירוש ר' משה קמחי לספר משלי, תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, עמ' 159, שם גם מופיע לראשונה המושג "החכמה הקדומה" ומעלותיה "כי בה נברא יש מבלימה", ודברי תלמג' שם, עמ' לט-מב.

616 §4, קלוש, עמ' 6. מדברי צורה: כך שם ובכל כתבי היד שהיו לנגד עיני. ראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 69-70 הע' 140. למונחים 'צורה' ו'דמות' ולפסוק המתפרש כאן ראו אידל, 'עולם המלאכים', לאורך המאמר, ובפרט לזיהוין "כמראה דמות נשמה וצורתה" במבואה מ'סוד ויסוד הקדמוני' שם, עמ' 32-33, הנסוב לענין צורת אדם (הרוחני), מתכונת תבניתו ובנין הגוף. הדברים שלהלן באים כנדבך על גבי דבריו.

ומבדילים בין ה׳דמות׳ ובין ׳מראה אדם׳, שקודמת לו בפסוק כ״ף הדמיון. פירוש על דרך זו מופיע בנוסח ספר העיון הקצר:[617] ״ונעשה עליו מלאך עומד שיש בו פרצוף פנים כאדם ויש בו כח לדבר כאדם ולשמוע כאדם וזהו כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה [יח׳ א, כו], ולא אדם ממש, והוא כח מושכל והוא סבה ראשונה לכל הסבות.״ ה׳דמות׳ שבדברי ספר הייחוד האמתי עניינה איפוא בדמות הערוכה כתבנית האדם שבשיעור הקומה; ׳צורה׳ ענינה במלאך העליון, שלפי נוסח העיון הקצר עומד על ה׳חשמל׳, שהוא הנברא הראשון מן ׳האור המופלא׳, ״שהוא תחלה למעשה העליונים״ (שם). סביר להניח, שמדובר בהמשך למסורות המזהות את ה׳צורה׳ או ׳צורות אמת׳ כדרגה גבוהה של מלאכים, כמינוחם של אבן עזרא ו׳ספר החיים׳.[618]

אם כן, על פי ׳ספר הייחוד האמתי׳ אין נופלת ב׳צורה ובדמות׳ לשון חידה ומשל, בניגוד לשאר ה׳דברים׳ או הנאצלים. ניסוח זה חוזר לאיסור ההגשמה בצד החזקת הייחוד בדברי ר׳ בחיי אבן פקודה בתחילת ספר ׳חובות הלבבות׳ בתרגום ר׳ יהודה אבן תבון:[619] ״...ומהם מי שמיחדהו אחר שיבין מדרך הראיות אמתת הענין, אך יחשבנו במחשבתו כשאר האחדים הנמצאים ויבא להגשים הבורא ולהמשילהו בצורה ובדמות, מפני שאיננו יודע אמתת יחודו וענין מציאותו״. כדאי להבין את ענינם של החידה והמשל לא רק על דרך הפשט או על דרך מובנם הישיר ואולי הראשון של מושגים אלה, כסוד וכאלגוריה. החידתיות שבדברי מעין החכמה אינה נוטה לדברי החידה שבספרות החידה הימי-ביניימית, או לפיתוחה כפי שבספרות הזוהר, ובמיוחד בלשונו הלקונית של ספרא דצניעותא.[620] המשל ענינו ׳מתכונת׳, כפי שימושו של ר׳ סעדיה גאון ב׳מת׳אל׳ בפירושו לספר יצירה, שתרגומו אמנם ׳משל׳, דוגמה ומופת, כפי שתרגם קאפח, אך גם ׳מתכונת׳ ותבנית, כפי שתרגם ליבס.[621] ענינה של המתכונת בדברי רס״ג שם בתבנית האחידה של ההווה והעתיד, המתבטאת במשנת ס״י, ״הבן בחכמה וחכם בבינה״, כפי פירושו של רס״ג. מובן כזה מסביר גם את הופעתו של הציווי ״והמשל משל למשל״ בסעיף 12 בספר מעין החכמה (להלן), שמקומו, האונטולוגי כביכול, בין ההעמדה והסמכת דבר לדבר ובין העמידה על בירור הדברים, מעיד על מעמדו העליון. אם אכן עלינו להבין ׳משל׳ כ׳מתכונת׳, אזי הרינו עומדים במכלול המשמעות של הדמות והצורה שבבסיסם של שלושה מונחים שבספרות הקרובה לספר מעין החכמה, ״מדה ושעור ומתכונת הגוף״.[622]

---

617 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 35.

618 אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 138-144, עמ' 354 הע' 145 והמקורות וההפניות הנזכרים שם. לענין 'צורה' כדמות וכשעור קומה ראו אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם'. קלוש מפרש 'צורה' בלשון זו של ספר היחוד האמתי כסמלים הקבליים, היינו הספירות, *Two Texts*, עמ' 69-70, הע' 140, עמ' 71 הע' 146, וראו גם הע' 113 עמ' 61-62. ראו גם פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 314 הע' 62; אידל, 'לבעית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', עמ' 59-65.

619 ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, א, א, תרג' אבן תבון, מהד' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 27. על שייכותם לדברי מה"ח §37 ראו לעיל, הע' 217. במקור הערבי, מהד' קאפח, עמ' מז: "בצורה ושבה" ובתרג' קאפח שוב "בצורה ובדמות", ואולי צ"ל מקורו شَبَح?

620 לענין החידה במקורות אלה ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 127-128. על מקורות סגנון החידה ושמושיה בספרות הכללית והיהודית ראו ישראלי, פשט, סוד ויצירה, עמ' 103-104.

621 תורת היצירה, עמ' 218, והע' 14 עמ' 342, לכתאב אלמבאדי, מהד' קאפח, עמ' סח.

622 אודותם ראו להלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 10. למה"ח §12 ראו להלן, פרק ב חלק א, שם נדון עוד ענינם של המשל והחידה, ליד הע' 48-58.

את הרצף הבא במה״ח § 59, ״והמשל בתכלית / והתכלית במעשה״, יש לבאר בהקשר הלשוני שבתוכו מוצבת ה״**תכלית**״ בין הסדר התבניתי של המשל ובין המעשה כהגיה לשונית כמו גם כח נאצל או נברא. על דרך ההתקדמות החיובית-הפרוגרסיבית במה״ח משמשת ה׳תכלית׳ כציר המיישר הנקבע בתוך המאמר הלשוני התבניתי ובין ההגיה הפרטנית שב׳מעשה׳. קישור זה מתבצע באחזקה הכפולה של הלשון הביצועית בתכלית כראש ותשתית וכסוף ומטרה, כמו גם בדרך הכוונה המיסטית השייכת אף היא ל׳תכלית׳.

׳תכלית׳ כמטרה וכסוף הכלולה מראש בנקודת ההתחלה מופיעה בדברי ר׳ בחיי, חובות הלבבות, א, ה: ״לאן אלמבאדי לא תכון בלא נהאיה פי אלאבתדא״, ובתרגומו של ר׳ יהודה אבן תבון ׳כי אין התחלות מבלי תכלית לתחילתן׳, או, בעקבות תרגומו של ר׳ יוסף קאפח, ׳כי הראשיות לא תהיינה ללא סוף בתחלתן׳.[623] המעמד הסופי של ה׳תכלית׳ שייך להקשר האונטולוגי שבו נקשרת ״התכלית במעשה״ במה״ח כציון הנאצל האחרון, בדומה לשימושו של ר׳ עזריאל בכינוי ׳מעשים׳ לספירות.[624] כגבולה התחתון של האלהות מופיעה ספירת מלכות כ״תכלית לכל המעשים״ המקבלת ״שכל״ ושפע מן הרצון המכונה ״שכל החפץ המבוקש״ בפרגמנט מאוחר ביחס לחיבורי הקבוצה, ׳ענין של הל״ב נתיבות׳, פרגמנט המרחיב את המצוי בפירוש ל״ב נתיבות § 10 גם בשילוב מערכת י׳ ספירות שאינה ניכרת בחבור המקורי שבספרות העיון.[625] מכאן מתבאר גם קישורה של ה׳תכלית׳ ל׳מעשה׳ במה״ח § 59, בהוראה העקרונית אודות קישורם האימננטי והקבוע של מעשה הבריאה והנבראים – כתחום הבריאה שאינו כלול בתחום האלהות – בנקודת הקצה התחתון של מערכת האלהות.לצד ״תכלית כל המעשים״ מופיעה בפרגמנט הנזכר ״תכלית כל הקדומים״, קצה העליון של ההאצלה בדרגת הקדמות, השייכת לפי מה״ח למידת הפנים, פני האל המתפרשים במה״ח על דרך הקדימות האונטולוגית, המרחבית והזמנית, הקודמת לכל התפשטות, בטרם ההגבלה שבהאצלה ומכאן אפיונה כ״תכלית השלימות״, ב׳ענין של הל״ב נתיבות׳:[626] ״הנתיב הח׳ נקרא שכל שלם ונקרא כן מפני שהוא תכונת הקדמות ר״ל כי הוא תכלית כל הקדומים כולם ואין שרש להשתייב[!?] בקדמות ההוא כן בחדרי הגדולה אשר הם בכחו ובו הם גנוזים כל גנזי מרום והם עומדים בעצמותו והם שלימים בתכלית השלימות מבלי חסרון״. ׳תכלית שלימות׳ אחרת, הנמנית אף היא במידת הקדמות, משויכת לגוון התכלת, אחד משני גווני החשך הקדמון (כפי שנראה להלן), בעקבות ניסוחו של

---

[623] לתרגום הראשון ראו מהד' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 31, והשוו תרגומו של קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' נג. ענינו של בחיי שם במידת הסוף כקצה המנין ותכליתו.

[624] בפרט בסכימה 'מחשבה-דבור-מעשה', ראו עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 81-82 והע' 2, עמ' 84, 92-94, 106-107, 110. ראו גברין, פירוש התפלה, ח"ב, עמ' 19-21. וראו גם הנ"ל, שער השואל, בתוך 'דרך אמונה' לאבן גבאי, ורשה תר"ן, ג ע"א; הנ"ל, אגרת לבורגוש, מהד' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234 (בלשון המובאת לעיל, ליד הע' 192; הנ"ל, פס"י, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנט. להקשר התיאורגי של המעשה ראו למשל הנ"ל, פירוש האגדות, עמ' 27; להקשר הלשוני שם, עמ' 28.

[625] §10*, מוסקבה גינצבורג 361, 127ב, בתוך פירוש נתיב כ"א. לבטוי "שכל החפץ המבוקש" בפירוש ל"ב נתיבות §10 כפרפראזה ל"חפץ מזומן" שבכתר מלכות לגבירול ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול', מחקרי קבלה (א), עמ' 51, שם נדפס גם נוסח נתיב כ"א שבפירוש ל"ב נתיבות §10; דליה לוי, החיבור פירוש ל"ב נתיבות חכמה, עמ' 45 הע' 1. וראו חבור אחר המהווה הרחבה של פירוש ל"ב נתיבות §10, המלוקט בתוך ס' אבני זכרון לארדוטיאל, כ"י ירושלים 404, 9א (החבור כולו שם, 6ב-15ב). השוו גם לשון ר' עזריאל, המדבר בהיותם של הכחות הנמוכים במערכת הספירות כלולים בבחינת החפץ הכלולה בחכמה או ברצון, פירוש ספר יצירה, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנט: "ואמר לשון חפצים כדי לכלול המוטבע והמורגש במלת חפץ שהוא שוה להם." וראו גם הנ"ל, פירוש האגדות, עמ' 108, 116. ולכל ענין 'חפצים' לעיל, הע' 191.

[626] §10*, מוסקבה גינצבורג 361, 125א-ב. 'חדרי גדולה' מצוים בספרות ההיכלות, סינופסיס, §558, ובמקביל בנוסח הטקסט שפרסם שלום, *Jewish Gnosticism*, עמ' 107; ומשם מופיע גם בנוסח עיון סטנדרט, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 91, בשם ספר היכלות. שלום, *Origins*, עמ' 317 הע' 243; ובעקבותיו ורמן, שם, עמ' 83 הע' 150.

ראב״ע לשמ׳ כה, ד, בפירוש ל״ב נתיבות § 10:[627] ״והכח [ה]שיני הכולל כל גוון כמו התכלת שהוא תכלית כל הצבעים ואין בו גוון״, ובמקביל בחיבור ׳עשרה מראות אלהים׳:[628] ״מראה גוון השני אור החכמה שעליה נאמ׳ חָכְמַ׳[ת] אָדָם תָּאִי׳[ר] פָּנָיו [קהלת ח, א] והוא תכלית כל הגוונים כעין התכלת שאינינו גוון והוא כח לכל גוון.״ באותה מידה ניכרת שלמותו של מעשה בראשית, תכלית הבריאה המסומנת בגבולותיה העליונים והתחתונים, בחתימתו (בסופו ובהשלמתו) של התיאור הראשון של מעשה בראשית, בר׳ ב, א: ״וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם״. קישורן של תחלה וסוף עם השלֵמוּת שב׳תכלית׳ קובע את כללות או כוליות הבריאה בגבולותיה. שלמות זו המתבטאת בסופיות המוגבלת של שלוש מדרגות הקיום אינה יוצאת אל כְּלָיָה, ויש בה גם כליוֹן, השתוקקות מתמדת. לצד ׳תכלית השלמוּת׳ כדרגת הקדמוניות וחוסר ההשגה מציינת השלמוּת במעשה בראשית, במחשבת המקובלים, את אחדות ההויה, שבה ניתן לבוא לידי מעשה.

מכאן שוב נקשרים במושג ׳תכלית׳ הסוף,[629] השלמות וגם הכוונה המיסטית, המתגלה בקישורו של מעשה הבריאה למקורו בראשוניותו, כמו גם בקיומן המכוון של המצוות. כך בלשון ׳סוד ע״ב שמות׳:[630] ״וכן תמצא חשבון אברהם רמ״ח בחשבון מצות עשה רמ״ח ועל זה השלימו הב״ה בתכלית השלמות בעבור שידע עיקר כל המציאות וקשר בלבו אחדותו קשר אמיץ וחזק״. הדברים אינם רחוקים ממעלת ההתמסרות המוחלטת והדבקות, שאת ביטויה המעשי דורש ר׳ אברהם אבן עזרא בפירושו להושע ד, טו: ״שלא יעבור רגע בכל יכלתו שלא יחשב בלבו מעשה השם ונפלאותיו בעליונים ובשפלים ובאותות הנביאים״. הכרה זו באחדות האלהות, הן בדברי ׳סוד ע״ב שמות׳ הן בדברי ראב״ע, אינה באה אלא מכחה של ידיעת ״עיקר כל המציאות״, לשון החוזרת גם לתנאי לדברי ראב״ע בענין ראיית האחוֹר בהתגלות למשה בנקרת הצור, הראייה הכוללת והמקיפה של האחדות, הניכרת בשיטתו באמצעות ההיאחזות באידאה ״כל״: ״ומזה הדרך יוכל המשכיל לדעת האחד מפאת שהכל בו הוא דבק, רק מפאת הטוב כלו אין כח בנברא לדעתו.״[631] ״יכולת

---

627 לונדון 755, 90א. עוד לתכלת כ"תכלית כל הצבעים", גוון הקרוב לשחור-כחול-כהה, ראו להלן, נספח ד.

628 הוא פירוש עשר ספירות מס' 116 ברשימתו של ג' שלום, כ"י וטיקן 171, 133ב.

629 ראו ב'סוד ידיעת המציאות', ירושלים שוקן 15744, 15א: "דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה [יח' א, ה] בכאן רמז לאויר הקדמון עם ד' יסודות והפסידן שתכליתן לחזור לארץ שהוא היסוד הרביעי"; ובדברי ריס"נ, פס"י, פרק ב, המופיעים אצל סנדור, ליד הע' 29, 44. לפני גרשם שלום בוודאי היתה גרסת כתב יד מינכן 83, 165ב, לקטע זה, לפיה "...בכאן רמז לאדם הקדמון", ומכאן זיהה את הופעתה המוקדמת של דמות "אדם קדמון" בקבלה, *Origins*, עמ' 339, 345; הנ"ל, *Kabbalah*, עמ' 100. גרסה זו אין לקבלה, גם משום שהיא מתאשרת בכ"י פריס 843 המקביל, וגם משום שכתב יד מינכן 83 אינו מחזיק בנוסח מתוקן של החיבור, כפי שנמצא למשל בהמשכו של אותו משפט: "עשר יסודות והפסידן שתחילתן לחזור לארץ", בעוד שתיקון השוליים מורה נכונה: "נ"ל שתכליתן". אינני מכיר עדויות מחיבורי המקובלים במאה הי"ג המשתמשות במושג 'אדם קדמון' לפני ספרות הזוהר, בביטוי 'אדם קדמאה', 'אדם עילאה' או 'אדם קדמון לכל קדומים', (המשמש לעתים לציונו של אדם הראשון) ראו ליבס, פרקים, עמ' 37 ואילך, והשוו דבריו בסי' 50, עמ' 38, בעקבות שלום, פרקי יסוד, עמ' 178 הע' 45, המוצא את הביטוי בכתבי ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, ולא יכולתי לאתרו אלא בביטוי "אדם גדול" בדברי ר' יצחק, תרביץ ב (ב), עמ' 200, שאין לזהותו עם האדם הקדמון, כהערת שלום שם, עמ' 212 מס' 62, ביטוי המופיע גם בדברי ר' משה מבורגוש, תרביץ ה (ב), עמ' 183, 188. ראו גם שלום, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב (ד), עמ' 438, -441 440, ועוד שם. הופעה זו של המונח בשלהי המאה הי"ג מקבילה להופעתו של המונח "אדם עליון" בספר ברית המנוחה, כפי שנתפרט שם במערכת שתי המרכבות, דרך ב', נקוד י', שבו דנתי בעבודתי, עיונים, הע' 469 עמ' 90; ובמאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', עמ' 276 הע' 222, שם ציינתי גם מקורות נוספים מספרות הקבלה שנתחברה בשלהי המאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד. אי הופעתו של 'אדם קדמון' מתאימה לא רק מעדויות כתבי היד, אלא גם מן ההמנעות מציורים אנתרופומורפיים מפורטים, כרגיל בספרות העיון.

630 §6, פירנצה 44 14, 3א.

631 יסוד מורא, יב, ג, מהד' כהן-סימון, עמ' 208; אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 127-128; לפירוש ראב"ע להושע ד, טו ראו שם, עמ' 132-133. דברי ראב"ע משמשים מקור לדברי ספרות העיון גם במשל המובא שם, בדבר "אור השמש שעוברת על פני שתום העין", למשל בדברי מה"ח, §50, אודות החשך, שאין כח בכל בריה לחזות בו "כאדם שאין בו כח להסתכל בעין השמש החזק", ובהקשר ראיית האל בעקבות שמות פרק ל"ג. אם כן דברי ראב"ע באים ברצף חבורים בספרות שלפנינו. ראו גם בלקוטים מראשוני המקובלים מכ"י וטיקן 283 בענין בן עזאי, תוך אזכור שמ' לג, כ, שהביא אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 35-36. לעומת זאת, משל המתבונן בעין השמש החזק מצוי בנפרד בין הוגים רבים בני אותה תקופה. כך למשל ב'סוד הסודות' מבין חיבורי חוג הכרוב המיוחד, מהד' בן שחר, עמ' 53, עמ' 74-75, ובהתאמה למהד' דן, טכסטים, עמ' 8 (דן לא ציין שם את מספרו של כתב היד אשר שימש מקור למהדורתו).

ההסתכלות והתפיסה המקיפה, שאינה מוגבלת למקום או לזמן" מאפשרת לאדם להתעלות מנקודת מבטו המצומצמת המוגבלת לתחום עולם התופעות, לחדור מחוץ לדירוג ההיירארכי של הבריאה (בדומה לצימוד שבין ראשוניות וסופיות) עד שהוא תופש את הכוליות ומלואה, את ההיקף ואת אחדות פרטיו, "על כל מערכותיו, כמאורגן ופועל כיחידה אורגנית אחת"[632] המוּנעת מכחו של אדון יחיד. זאת בהיותו מתקשר במדרגת 'כל' ונכלל בה.[633] אמנם, את שלמותו הטהורה של ה"כל" בבחינת הכרה שלמה של מדרגת "הטוב כלו", כמקור האחד בספרות הניאופלטונית,[634] "אין כח בנברא לדעתו" כשם שאין אדם יכול לעמוד על שלמות המצוי הראשון שאין בו תכלית, לפי מה"ח.

הכוונה הדתית המתבארת במושג "תכלית" מופיעה ביתר פירוט בדברי ריס"נ ובעקבותיו אצל ר' עזריאל, לעומת המובאה מ'סוד ע"ב שמות'. השימוש ב'תכלית' כ'תכלית הכוונה' מופיע, לצד הוראתו כ'סוף', בפרוש מהמלות הזרות לאבן תיבון, אות הכ"ף. בדברי ריס"נ נקשרים ההשגה המיסטית והכוונה הדתית במילוי המצוות:[635]

תכליתן אינו כמדתן. כי המדה דבר המתקבל לנפרדים, כי הנביאים ראו מדות כפי השגתן וע"י קבלת כחם היו מרחיבים מחשבתם יותר משאר בני אדם שהיה להם בשביל זה רחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף. אבל תכליתן תכלית מחקרם כי כל מדה יש לה תכלית וכל תכלה יש לה קץ כעניין שכתוב [תה' קיט, צו] לְכָל תִּכְלָה רָאִיתִי קֵץ. אבל מצותך אע"פ שהתחלתה יש לה תכלה מתרחבת[636] והולכת מְאֹד [שם] עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו קץ, מִצְוָתְךָ [שם] תכלית ההשגה אין אדם יכול להשיג, כי אין אדם משיג אלא ראשי מדות.

לעומת ההשגה בתחום המדות, הנקבעת על פי קבלת השפע ומדרגתם של הנביאים והמשיגים, החקירה בתחום התכלית נקבעת על פי ההתבוננות, כנראה, מן הייצוג הסופי כלפי שלמות החקר, "תכלית מחקרם", המתוארת כאן גם כראשיות או כ"ראשי מדות".[637]

לעומת הדיון הנומי בדברי ר' יצחק מיישם 'סוד ידיעת המציאות' את ה'תכלית' לענין ההשגה, כקצה גבולה של ההשגה המיסטית בדרגה הראשונית, שהוא גם שלמותה וכוליותה:[638]

וָאֶרְאֶה מַרְאוֹ'[ת] אֱלֹהִים [יח' א, א] משמ'[ע] שהיה מברר המראו'[ת] שנגלו במראה רוחני'[ת] מתוך השכל המצוי'[!] בתוך לבו שלא היה רוצה לגלות שום דבר אלא דרך סתם ודרכי הנביאי'[ם]

---

632 י' כהן וא' סימון, יסוד מורא וסוד תורה, מבוא, עמ' 59-60. ראו גם אפטרמן, שם, ואת גלגולי דבריו של אבן עזרא אצל חסידי אשכנז, שם, עמ' 141-142.

633 אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 28-29; וולפסון, 'God, the Demiurge and the Intellect'; קרייסל, 'On the Term 'Kol' in A. Ibn Ezra'; אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 112-113; רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס', עמ' 331-333; אידל, 'על תולדות מושג הצמצום', עמ' 61 הע' 10. ראו גם המובאות שאצל אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', עמ' 280 והע' 79, ביחס למלת "הכל" או "כולא" הרומזות אצל מספר מצומצם של מקובלים במאה הי"ג לככלות מערכת עשר הספירות.

634 ראו עוד בדברי אפטרמן, שם.

635 ריס"נ, פס"י, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 5; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 59-63; פדיה, השם והמקדש, עמ' 97.

636 לפי אותו פסוק: "לְכָל תִּכְלָה רָאִיתִי קֵץ רְחָבָה מִצְוָתְךָ מְאֹד". הניסוח "מתרחבת והולכת" מציין כאן את ההתפשטות הפנימית כלפי אין-סוף, לעומת ההתפשטות במרכז האלכסונים שבקוסמוס, פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 18: "אלכסוֹנים דבר המחודד בשני ראשיו והוא מתרחב באמצעיתו זהו אלכסון." או ברוח האמצעית בסכימה קול רוח ודבר [נ"א דבור], פס"י לר' לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנו: "ואמצעיתו שהוא מרחיב והולך נקרא רוח".

637 סנדור, שם, עמ' 61 הע' 176.

638 §5, ירושלים שוקן 15744, 17ב. כאמור, בפתיחה הנוספת של 'סוד ידיעת המציאות' הנמצאת רק בכ"י ירושלים, שוקן 15744, 17ב, מתבאר ענין הראיה שבפסוק זה ביחזקאל לפי ראיית הפנים שבשמ' לג, כ.

~~והנג~~ והנהגתם כך שאפי'[לו] המראו'[ת] שהיו משיגי'[ם] ~~א~~ היו או'[מרים] אותו דרך כלל כעיניין המראו'[ת] שאמ'[ר] יחזקא'[ל] וזכריהו שאמ'[ר] ראה ראיתי והנה מנור' וגו'[639]. וחבקוק[!] שאמ' מֵרָחוֹק יי' נִרְאָ'[ה] לִי וגו' [יר' לא, ב] וכל זה לבלום פיהם שלא להעמיד דבריה'[ם] עד כדי השגתם והיו דמיוניהם למטה מהשגתם לפי שהמראו'[ת] היו הנביאי'[ם] רואים וצופין עד תכליתן.

הפרש ניכר בין ראיית המראות הנגלים לנביאים, הצופים "עד תכליתן" ובשלמותן, ובין מסירתם בכתב הגלוי על "דרך כלל", המקבילה לכינוי "ראשי מדות" בלשונו של ר' יצחק. אמנם, משתמעת מכאן ההכרה שהשגתם של הנביאים מתעלה מעבר לראשי הפרקים הנמסרים (במובן לפיו "דמיוניהם" מצביע על מסירת המראות המושגות משום הגבלתה של הלשון האנושית או הנבואית) לעומת דברי ר' יצחק הגורסים שאין ההשגה משיגה יותר מגבולה שב'מחשבה' האלהית.

על דרך "תכלית מחקרם" מתאר ר' יצחק גם את היחס הראוי למצוות, בעקבות דברי ר' בחיי ב'חובות הלבבות': אף על פי שאדם אינו יכול לעמוד על עומקן של המצוות מתוך ההתבוננות בפרטיהן ובדקדוקיהן, הרי שתכליתן אין לה קץ, ושלמות ביצוען, הנעשה מתוך כוונה המקבלת את עקרון השלמות או האחדות, מצויה מעבר להבנת אנוש.[640] בעקבות מורו ר' יצחק, מתאר גם ר' עזריאל את ההקבלה בין ההשגה המיסטית ובין הכוונה הדתית המתלווה לעשיית המצוות, ב'פירוש האגדות':[641] "לכך אין אדם יודע מתן שכרן של מצות, כי כל המצות יש להם תכלית אחת ותכליתן אין להם קץ, וכל העוסק במצות צריך שתהא אימת המצוה עליו כאלו הוא מוכתר ומעוטר בכבודה. והמתפלל צריך שיראה עצמו כאלו הוא מדבר עמו ומלמדו ומנהיגו והוא מקבל דבריו באימה וביראה וברתת ובזיע, ויחשוב כי כל הדברי' שהוא מלמד לאנוש אין להם סוף. אך המחשבה מתפשטת ועולה עד מקום מוצאה וכשמגעת שם היא נפסקת ואין יכולה לעלות עוד."

תכלית זו, שבה כולל המכוון בתפילתו ובמצוותו מראש ועד סוף ומלובש בכבודה של תורה, היא איפוא גם תכלית השגת החקר ומקום מוצאה של המחשבה, בחינת המחשָב האלהית הכוללת את הסדר המוכן מראש של מעשה בראשית. הכוונה המיסטית והשכלית או עיונית משולבות יחד גם בדיונו של ר' יצחק בתיאור מקום מוצאן האונטולוגי של האותיות, באומרו[642] "כי כל אות ואות יש לה גוף ורוח ונשמה. ומקבלת כח מפנימיות תכלית המחשבה המכתירה להעמידה בחזקתה [...] ותכליתן כפי תכלית דעת מוצאם." המדרגה האונטולוגית המכונה "פנימיות תכלית המחשבה", שיש מקום להבינה כרומזת לעשירית הספירות העליונה העומדת מעל העשיריה הגלויה,[643] מופיעה בחיבור 'סוד ידיעת המציאות' יחד עם העקרון המסמן את

---

639 זכ' ד, ב: "וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וָיֹּאמַר [קרי: וָאֹמַר] רָאִיתִי וְהִנֵּה מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ" וגו', ובדברים אלה ניכרת גם כוליותה של המנורה האחת.

640 שלום, *Origins*, עמ' 306-305; סנדור, שם, המפרט את מקורותיו של ר' יצחק בדברי ר' בחיי, עמ' 62 הע' 177. לדיון מורחב ומעמיק יותר בדברי ריס"נ ראו נא בשני המחקרים הנזכרים.

641 מהד' תשבי, עמ' 39. ראו סנדור, שם, הע' 178 עמ' 63-62. וראו עזריאל, שער השואל, א, בתוך 'דרך אמונה' לר' מאיר אבן גבאי, וארשה תר"ן, ב ע"א, הפותח בחוסר ההשגה בנעלם לפי תה' קיט, צו. (לנוסח מקביל ושונה ראו כ"י פריס 770, 11ב; מילנו, אמבורזיאנה 12, 115ב).

642 שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 14; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 142-140.

643 למונח 'פנימיות' כמציין את הדרגה הנסתרת של מערכת עשר הספירות שמעל לספירות הנגלות, בדברי ריס"נ ובספר העיון, ראו אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 249-248. חזוק לקביעותיו בדברי 'סוד ידיעת המציאות' שלהלן, "בפנימיותיו הקדמוניות". עוד למושג זה בקבלת ריס"נ ראו פדיה, השם והמקדש, 81; סנדור, פס"י, הע' 12 עמ' 4-5; ולהלן, נספח ד.

תכלית גבול ההשגה כראשיות האור והאויר הקדמון:[644] ״שאורם [של ד׳ הפנים באופן] כאור נוגה ועיניהם כניצוצי ברק ר״ל גווניהם ומעמדם על גבי האור זה האור החקוק בצדי האויר הקדמון הנמשך מאמצעות תכלית המחשבה שהוא הנסתר בפנימיותיו הקדמוניות שהוא רם ונשא ית׳ לעדי עד.״ בצד הריבוי שמוצא חיבור זה בראשיות ובהתחלות (במקביל להבנתן כרומזות לעשיריָת הספירות הראשונה), ניכר גם יישום העקרון לפיו אין השפע – האור – הניכר בבחינות המוגבלות שבמרכבה עומד אלא על מקורו בבחינותיו המסותרות הדקות.

המושג ״תכלית״ מייצג, איפוא, שלושה פנים, המוצאים ביטויָם במקומות אחרים במה״ח ובחיבורים הקרובים אליו: א. תכלית השלמות - הקשירה האונטולוגית שבין הדברים הסופיים, המוגבלים, לבין ההויה המופשטת, המוחלטת, המקיפה הכל והכוללת-כל; ב. ׳תכלית הכוונה׳, תכלית כמטרה – העמדת המעשה הדתי הפרטני – ובמיוחד קיום המצוות וכוונת התפילה, כפי שמופיעים באופן מפורש יותר בחיבורי ר׳ יצחק סגי נהור ור׳ עזריאל (בעקבות ר׳ אברהם אבן עזרא ור׳ בחיי) ובאופן מפורש פחות בספרות מה״ח והחיבורים הקרובים אליו – כמעשה שאין הגבלתו או נקודת ראותו המוגבלת מכריעים את תוקפו הכולל-כל, משעה שהוא מכוון אל ״עיקר כל המציאות״ כלשון ׳סוד ידיעת המציאות׳, ביטוי שתרגומו החלקי יהא: שורש, תשתית, גזע ויסוד ההיקף הכולל-כל, הראיה המיסטית וההשגה הנבואית החורגת מעבר לתחום הראיה הפרטני או המדורג ההיירארכי בהתאם לדרגת השגה מסוימת, הנטועה, קשורה לבלי התר וטמונה כפוטנציה כבר בדרגת ״המציאות״, דרגת קיומו הבלעדי של הקדוש-ברוך-הוא. בתרגום אחר של עקרון זה, מראיית ההויה כמציאות לשונית מתחייב הצורך בהעמדתה בכל רבדי הלשון, ובכך גם כינונם של עולם ואלהות מתוקנים, מסודרים ומתואמים; ג. ׳תכלית׳ במובן סוף – מתוך סימון קצוות המערכת האלוהית, נדון הצְמוד האונטולוגי העקרוני שבין ראש וסוף.

״וזה החקר אין לו תכלית״ (מה״ח § 16)

צְמוד זה מופיע בשימושו של מה״ח ב׳תכלית׳ מתוך ציטוטו של איוב יא, ז, על דרך קצה החקירה וההשגה המיסטית ועל דרך התכלית כמטרה וכמוונה (מה״ח § 16):[645] ״וזה החקר אין לו תכלית / ועל זה אמר איוב בחכמתו הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא [איוב יא, ז] / ר״ל חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר / והיא המתפשטת בחלק הרבוע...״. ראשוניותה של מדרגת ׳החקר׳ כ״מקור המאמר״, הסֵתר השייך ל׳מציאות׳ על כפילותו של מושג החקר כ׳גבול מבלי גבול׳, מוגבלת,

---

[644] §5, פריס 843, 20ב. מקור לדברים בספר הרזים, רקיע ז׳, מהד׳ מרגליות, עמ׳ 107, מתוקן לפי חילופי הנוסחאות בעמ׳ 142: "ומלאכים אחוזים בעמודי אור ואורם כאור נוגה [משלי ד, יח, וראו חב׳ ג, ד] ולא יכבה כי עיניהם כניצוצי ברק ומעמדם על ג[ב]י אור".

[645] למה"ח §16 ראו לעיל, ליד הע׳ 397; להלן, פ"ג ח"א, ליד הע׳ 16. החיווי שבפסוק זה ניכר גם בדברי ר׳ יוסף ג׳יקטילה, שערי צדק, השער הראשון, (ריווא די טרינטו, שכ"א, ח ט"ב. מצוטט גם בס׳ ציוני על התורה, וארא), בקישור לענין ההשגה: ״לפיכך אמר הכתוב למשה וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ידו״ד לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם [שמ׳ ו, ג] כלום ראו שמי ידו״ד מתוך אל שדי ומתוך אספקלריא שאינה מצוחצחת לפיכך לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם בתכלית הבאור שלא השיגו אמתתי אלא אחר הפרוכת והסוד העמודים עם האדנים והמבין סוד זה מה שביארנו במדת שדי יבין סוד [איוב יא, ז] הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא״. "תכלית הביאור" שמדבר בה ג׳יקטילה ענינה בהשגה הישירה, בלא תיווך ומלבוש, באספקלריה המצוחצחת, תפארת. גם רמ"ק, פרדס רמונים, שער כג פרק ח, ערך 'חקר', מציין פסוק זה, בעקבות תקוני זהר, לז ע"ב, כרומז להשגת תפארת על ידי מלכות. הענין חוזר אצל ג׳יקטילה בשערי צדק, השער השני, תוך זיהוי הספירות תפארת ומלכות. אצל ר׳ עזריאל, פירוש האגדות, עמ׳ 104, מיושם פסוק זה באיוב לענין ההשגה בעקבות משנת חגיגה, ב, א: ״ושאלה זו מגעת לתחלת דרכי השם וסופם, ואין לחקור בדברים הללו יותר מכח המחשבה שאין לה יכולת לצאת למעלה מגבול התחלתה אלא לשאול מה למעלה מגבולה, ועל זה נאמ׳ [איוב יא, ז-ח] הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא, גָּבְהֵי שָׁמַיִם מַה תִּפְעָל עמוקה מִשְּׁאוֹל מַה תֵּדָע. ואין צריך לומר שאין לחקור מה שאין המחשבה משגת, אלא מה שהיה קודם ברייתו של עולם״. וראו לעיל, הע׳ 396.

עם שהיא ללא תכלית, בתוך הצבת החקירה ככינון התנועה (הלשונית והמטאפיסית) בהגה ובפונמה הנקראים ׳דבר׳, בעודו נמשך, נאצל ומתפשט ממקורו, עד שהוא מופיע בסדר הרבוע, שהוא גם מעשה הבריאה המסומן בסדרו של שם הוי״ה. הפארא-דוכס שבסעיף זה מסמן את שלוש משמעויותיה ושימושיה של ה׳תכלית׳: לצד היעדר ה׳תכלית׳ והגבול ב׳חקר׳ הראשוני, המציינת גם את שלמות הנמצא הראשון לעומת הנאצלים, מותנה החקר הראשוני כדבר הנקבע בגבול הסופי בתוך מעשה החקירה והכינון המייסדים את המטרה ואת הכוונה הדתית שב׳תכלית׳ כענין קבוע ומוכן-מראש. הצבתו של הפסוק במהלך תיאורם של תהליכי הראשיות האונטולוגיים והלשוניים אינה זוכה להרחבה פרשנית בדברי מה״ח. הֶעדר זה אופייני לשיטתו של מה״ח, המדבר בתהליכים הניכרים רק ב״ראשי מדותם״, בהופעת הריבוי הראשוני כפי שהוא משתקף במערכות התהוות שונות, ובעיקר בסימון גבולם, מתוך מידות הבלימה והענווה, הן שתי מדות היסוד של היהדות המיסטית.[646] הבלימה משתקפת כאן ככינונם התלוי של קצוות הראש והסוף זה בזה, כינון המידה המוגבלת, הפרטנית והסופית מתוך קישורה לתחילתה, וכינונו של הראש עם הצבת תכלית שלמותו ומטרתו בדבר הסופי, לא כדבר מופשט שאין לו קצה או ביטוי בדבר בעל צורה. עם זאת, ישנו יותר מאשר פארא-דוכס[647] בביטוי הפותח את § 16, ״ואין חקר זה מצוי לכל / וזה החקר אין לו תכלית״. חקירת הדרגות המופשטות, הראשיות הראשוניות, המותאמת לכל אורכה לדרגות האונטולוגיות המכונות בשמות החקירה או המחשבה, נדרשת כאן להתקיים בהכרח מתוך תכלית, דווקא מתוך הכרת גבולה זה שאין לו תכלית. הכוונה הדתית המצויה בתשתיתו של חיבור זה אינה אלא כוונה דתית החותרת להגבלתו של העיון וההתבוננות במדת ״החקר״ לדבר שאינו בלתי בעל תכלית. במידה רבה, דווקא משום שתחום זה של החקירה האנושית מוגבל ליחידים, ובא לידי ביטוי בהתייחסותו המסורתית שבפתיחתו אל התבוננותו של משה ולהודיתו-הודאתו של דוד, אין לטעות בשקיעה מיסטית[648] בהתבוננות בדבר הבלתי מוגבל, או בהתבוננות בישות העליונה בהיותה מופנית כלפי עצמה, אף שזהו תחומה של החקירה. ״חקר״ זה, המידה האלוהית של הרישומים הראשונים שבהאצלה, באותה מידה שהוא מסמן את החקירה האנושית, מכח התבוננותו בבלתי מוגבל אכן ״אין לו תכלית״, וזו סכנתו.

"והמעשה בתקון" – בריאה, לשון, מאגיה ועבודת כפיים

סכנה זו מוצאת את פתרונה במושג החותם את התהליך הכפול ב§ 59, משעה שהתכלית חתומה ״**במעשה / והמעשה בתקון**״. בין אם מסמנת התכלית את קצה גבולה של האלוהות, את שלמותה של האחדות האלהית ואת כיוונה החותר להצבתה כהתבוננות בעלת מטרה יוצאת, תיאורגית, הרי שהיא נקשרת כאן במעשה הבריאה, שאחד מביטויו המודגשים במה״ח הוא ביטויו במעשה הלשוני. סביר להניח שהלשון ״והמעשה בתקון״ מיוסדת על פירושי רד״ק וראב״ע ל׳עֲשִׂיתִיו׳ שביש׳ מג, ז, המעמידים עשיה זו של הבורא על התקון

---

[646] כפי שהראה י' ליבס במחקריו בספרות הסוד העברית הקדומה והמאוחרת. ראו, בין השאר, בספריו, חטאו של אלישע, תורת היצירה של ספר יצירה. דיונו במדות אלה חורג מדיונו הקונקרטי בשני המושגים. למושג "היהדות המיסטית" לעומת "המיסטיקה היהודית" ודיונו העקרוני ראו במאמריו: 'המשמעות הדתית של מחקר הקבלה', 'רוחניות ורוח'.

[647] ראו הפנייתנו לעיל, מבוא, הע' 197 לשימושו של מריון במושג זה כדבר שהוא para-doxa, מעבר לאמונה.

[648] ראו ליבס, חטאו של אלישע, פרק שמיני, עמ' 111-129, אודות חטאו של בן זומא.

(ראב״ע)[649] או על ״תקון פרטיו״ (רד״ק). אי זהו ״מעשה״? זה מעשה בראשית, שהוא עיקר תוכנה של ההתבוננות בחכמה כישות המקיפה והפעילה בבריאה, ועיקר ענינו של ספר מעין החכמה, המתמקד בשלבים הראשונים של ההתגלות, ההאצלה וההתפשטות, אך אינו עיון א-קוסמי כלל, בתארו מבנה קוסמולוגי מפורט ב§34, המציב את הבריאה ומדגיש, אמנם, את קדמותו של האויר, אך אינו נמנע מתיאורם של דרגות ההויה למן שמים העליונים, ישים רוחניים המופיעים בהתאם לפירוטם בספרות החיבורים הקרובים אליו, יסוד המים ותוצאותיו מן הימים עד הנחלים, וכל החי אשר בארץ עד אותם שנבראו בערב שבת בין השמשות:[650] ״חיות ובהמות ועופות ודגים ושרצים ורמשים ושקצים ואדם ושדים ומזיקן ולילין ורוחין וכל מיני אויר״; ספר המסיים ב׳רוח הקדש׳, היא רוח אלהים המרחפת על פני המים בפסוק ב׳ בספר בראשית. אך זהו גם המעשה הארצי, לפי ספר יצירה, § 54, המונה בין הנוצרים עם יו״ד ״מעשה״ ו״גדמות״, זה תמורת זה, כפי מבנהו של אותו סעיף. מכאן אפשר לאמר ׳תמורת מעשה גדמות׳, ואין מעשה הנעשה עם ידים בכיסים.[651]

׳המעשה׳ משמעו גם המעשה המאגי, שבספרות זו אינו נפרד מן העיון בראשיות המופשטות. ספרות זו, המכוונת גם לתהליכים הטכניים של צירופי אותיות כפיתוח משניות ספר יצירה, ועסוקה בקריאה בשמות האלהיים, גם כאשר הם מכוונים לדרגות הרוחניות ביותר בממדים הנשגבים, אינה רק ספרות עיונית פילוסופית. חתימת השמות האלהיים בטבעות שבהן נחתמו שמים וארץ בספרי העיון, היציאה לידי פעולה בשמות (במקטע ׳חמשה מפעלות׳), פיתוח תיאוריות היצירה הלשונית בדבר היו״ד כמוצא הלשון או בדבר אותיות שם בן ע״ב העטופות בחשמל במה״ח, אינם מכוונים לחקירה ללא תכלית, לעיונים תיאורטיים ולהתבוננות מיסטית במסומלים המנותקת מן המסמלים.[652]

ארבעת המעגלים הקונצנטריים הכפולים המפורטים בסעיף זה, היוצאים מן ההיקף שבתקון ושבים אליו, מתכנסים כלפי פנים בדרך השניוניות והבינאריות בתוך המידות האלהיות מתוך הכרה ובירור - שעניינם הפשטה אך גם חיזוק, הבהרה וריבוי האור - עד שהם מתכנסים במעגל הפנימי ביותר, המכיל את הכפילוּת היסודית, הנסתרת, שבייחוד האלהי ובמציאות המחויבת והבלעדית; ומכאן מתפשטים שוב ארבעה מעגלים כלפי חוץ, למן החידה שבלשון, דרך השניוניות שבתכונות השפה הניכרת בריבוי המשמעויות הנקשרות לכל מושג הנטבע כאן, עד לאותו מעגל מקיף. בהתאם, נבקש לבאר את המושג ׳תקון המעשה׳ גם כקביעת סופו של המבע הלשוני (אמירה או כתיבה) בהיותו מכוון כמעשה לשוני

---

[649] פירושו מובא גם אצל שלום, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ג, א, עמ' 48 [=לחקר קבלת ר' יצחק הכהן, תוצאה מיוחדת מתוך תרביץ ב-ה, עמ' 74]. בפירושו לשמ' ג, ב, נקשרים מונחי העשיה, ההעמדה וההגיה כבריאה או האצלה: "כי השם הוא עושה תמיד ומעמיד כהגה היוצא מפי אדם."

[650] ראו משנה, אבות, ה, ו; בבלי, יומא, נד ע"א; מדרש ילמדנו, בראשית, ד, מהד' ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' קמב; מדרש חסרות ויתרות, בראשית, יד, בתי מדרשות, ב, עמ' רכז.

[651] כן מפרש רס"ג גדמות לגדם האצבעות ואומר, בתרגומו הקדום לעברית של פירושו לספר יצירה, פרמא 3018, 89 ט"ד: "לפי שהמעש אי איפשר להיות אלא באצבעות".

[652] כך גם כהמשך לטיפוס הדתי של 'חסידים ואנשי מעשה'. ל'חמשה מפעלות' ראו המובאה לעיל, ליד הע' 48. ראו לעת עתה שלום, *Origins*, במיוחד עמ' 332, ושם עמ' 315-316, 323, 328; אידל, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs', עמ' 45. בין המקורות המאגיים המובהקים יותר בספרים הקרובים למעין החכמה ולספרי העיון יש לכלול את ספרות הייחודים (ראו ורמן, 'The Development of *Yihudim*'), וכן חלק מן הפירושים לשמות מ"ב, ע"ב, תיאורי חותמות ההויה בסוף 'פירוש שם בן ד' אותיות' והתפילות המיסטיות שבקבוצת העיון. דיון מעין זה יש לו השלכות על תפיסת 'הכוונה' והריטואל בספרות ראשוני המקובלים; להבנת מקומן בצד הממדים התיאוסופיים-סימבוליים של הקבלה בפרובאנס ובגירונה ראו גישתו של אידל,'Some Remarks on Ritual and Mysticism' , עמ' 111-115.

(Speech Act)[653] מתחילתו, מיסודו: ׳תקון׳ עניינו כאן חשיפת העיקר או התשתית וקביעתם על מכונם וסדרם הראשון והמיושר, כאשר כוונה זו מונחת בתוך ה׳מעשה׳ – מעשה בראשית בכללותו, החורג מעבר לתחום האלהי ומגיע עד אחרון הברואים השפלים בארץ. זהו המעגל החיצון והמקיף, שבו נקשרים ראש וסוף, היסוד הכולל-כל והקצה המוגבל.

כאשר נקשרת התכלית, הסוף, במעשה, נקשרת בו גם תחילתו שבמחשבה, וכך מושגת גם שלמותו. אמנם הפתגם, ׳סוף מעשה במחשבה תחלה׳, במקור: ״הראשון במחשבה הוא האחרון במעשה״ שטבע פילופונוס, פרשנו של אריסטו, במקורו ענין ביבליוגרפי, המתייחס לסדר הספרים ב׳קטגוריות׳, אך הוא פותח, כידוע, בידי פילוסופים מוסלמיים ויהודיים לציין את המובן האונתולוגי, שהאדם אחרון הנבראים, אך הראשון שעלה במחשבתו של הבורא.[654] ״כי האדם חותם גדול שיש בו תחלה וסוף כלל כל הנבראים״ אומר ר׳ יצחק סגי נהור בפירושו לספר יצירה.[655] האדם כתכלית הנבראים הריהו גם שלמות הבריאה בגבולותיה החתומים, ובאפשרותו להטביע את הנוכחות האלהית בהכרת ריבוי הנבראים, ולא להיות יחידי בעולמו. זהו גם תיקונו של המעשה, העמדתו על הסדר הראשוני של המחשבה, ובכך גם השלמתו ושלמותו.

653 "הדבור כמעשה", עיינו ליבס, תורת היצירה, עמ' 145. למובן אחר של ה'מעשה' כדינמיות פנים-ספירתית לצד הדבור ראו עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 110 (במובאה המופיעה לעיל, ליד הע' 64) ושם, עמ' 82; אידל, *Absorbing Perfections*, עמ' 120, עמ' 524 הע' 40.

654 ראו בפירוט שטרן, 'The First in Thought is the Last in Action'. שטרן מציין שם, עמ' 251 הע' 1, שהפתגם מופיע גם בנוסח מדרש שמעון הצדיק כפי שהועתק בתוך פירוש ספר יצירה לר' משה בוטריל, ספר יצירה עם ד' ביאורים, מנטובה שכ"ב, סב ע"א. כך גורסים גם רוב כתבי היד, והדבר מסתבר לאור הטמעתו בפירוש לשם וה"ו המפורש כל"ב נתיבות, אך בכ"י המבורג לוי 78, 241א/רמ ע"א נשמט סיפא דקרא, ורק "תחלת המחשבה" מופיעה לענין זה, אולי מתוך הדגשת המשך הכתוב המדבר ב"שם הנסתר והנעלם מעיני כל חי".

655 שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 14. ראו גם בדברי ר' עזרא לעיל, ליד הע' 82.

מה"ח 12§ – מיסטיקה ומדע: ייצובם של תהליכי עיון מיסטיים

ודע ובין / וחקור והשב / והעמד /
וסמוך דבר לדבר / והמשל משל למשל / עד שתעמוד בבירור הדברים

סעיף זה מדבר בתבנית העשיריה התיאוסופית, והוא פורש ושוטח את שמונת הציוויים ואת חמשת שמות העצם בתוך דרגות הקבועות לעצמן, אך, שלא כחבורים מסוג הפירושים לעשר הספירות, מקפל את התבנית וחוזר אל מקורם של הדברים בשעה שהם פרושים במלואם, במקום אחודם של הפוֹעַל ושם הפעולה. הראש והסוף קשורים כאן באמצע, שהוא, שוב, העמידה, המסמנת שתי חמישיות. כאן מוצא המקובל עמנואל חי ריקי (1688-1743) חמשה פרצופים:[1] ״[ודע.[א׳] ובין.[ב׳] וחקור.[ג׳] וחשוב.[ד׳] והעמד.[ה׳] וסמוך דב״ר לדב״ר] זו״ן. [ומשל למשל]. הם או״א. [עד שתעמוד על הברור [הדברים]]. דא״א. וה׳ לשונות נגד ה׳ פרצופין.״ על דרך ההקבלה בין החמישיות עלינו להחשיב את שני זוגות הזיהויים הראשונים בחמישיה השניה כמורים על הצורך בצמודם של שני זוגות הציווים הראשונים, בחמישיה הראשונה.

ידיעה א-פריורית – קבלה מראש של החידוש הקבלי

הידיעה בספרות זו, העומדת בראש התהליך המתואר כאן, אינה הישג שכלי ועיקרה תוצאת הידע, אלא הכרה וקבלה בעיקר דברים שאינם מתיישבים בדרך תהליכי הסקה, הגיון וחקירה מדוקדקת.[2] היא אמנם מצורפת להבנה ולהשכלה, אך מושאהּ דברים שמעל למדרגת החקר. לפיכך, גם אינה עומדת כתכלית לעצמה, אלא כהכנה וכתשתית לדרכו של אדם, כפי ההלל שבלשון הפסוק הנאמר בשם דוד בפתיחת הספר, או כפי דברי ר׳ אשר בן דוד בסוף ספר היחוד:[3] ״ובעבור זה הזהירנו משה רבנו והנביאים ומשיח צדקנו להכיר יוצרנו ולהבין ולהשכיל על קוננו וללכת בדרכיו ולהדביק ביריאיו ואם לא נחפש ולא נחקור אחריו איך נקים בלבב שלם את דבריו אם לא נכירהו ואיך נתנהג במדותיו אם לא נדעהו.״

לשונות ידיעה ודעת עומדות בספר זה מעל למדרגת החקירה (14§, ואולי גם 12§, 13§); ב-31§ מושגת ״ידיעת אלו העניינים כלם״ מתוך העמידה ״על הבירור ועל הנכון״, וברצף הסעיפים 32§, 35§-36§ קשורה הידיעה בהשגת משה ובידיעת תכונות המציאות והקדמות היסודיות העומדות מעל ליכולת ההשגה של כל נברא, מלבד ידיעתו של משה בהם: ״וכשהייתה הידיעה נכונה נגדו כאחד[/באחד]״, המתאימה ומכוונת גם כנגד שאלתו: ״הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ״ [שמ׳ לג יג]. העמדת הידיעה כמכוונת, במקרה זה האחרון, לידיעת האחד, הסגתה והקצאת ייחודה למדרגת שאלתו היחידאית של משה, עומדת גם בנגוד

---

[1] פירוש עמנואל חי ריקי למעין החכמה, כ"י ירושלים 858, 179ב. ההפרדה בין לשון מה"ח בסוגרים רבועים ובין לשון הפירוש במקור.

[2] ראו גם ג'יקטילה, סוד י"ג מדות הנובעות מן הכ"ע, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 220, המעמיד את 'המחשבה הפנימית', המזוהה עם ג' ראשונות, אשר "ניתנו לאמונה לא להשגת הדעת" או להשגה השכלית ולידיעה. לקשר בין דרגת ה'אמונה' לבין 'הבנת המחשבה' ראו וולפסון, '*Megillat 'Emet we-'Emunah*', עמ' 62. לידיעה ולאמונה בס' האמונה והבטחון לר' יעקב בן ששת ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 22, ודבריה מתייחסים בוודאי לדברים שם, פרק יט, כתבי רמב"ן ב, עמ' תיג-תיד.

[3] מהד' אברמס, עמ' 118.

לדברי הרמב״ם ב׳שמונה פרקים׳,[4] המבאר את זהותם של תארי האל ומציאותו, ומכאן גם זהותה של הידיעה ועצמותו, ומשום כך טוען ״שהמחשבה בהשגת ידיעתו סכלות גמורה״.

הדברים העומדים מוכנים לידיעת[5] המעיין בספר, בדרך כלל בראש התהליכים המפורטים בסעיפים, כבמקרה של סעיף 12 שלפנינו, הם עניני הראשוניות והקדמות, ובמיוחד הדעות החדשות שבמה״ח, שאין להם מסורת במקורות המיסטיים: § 43: ״כדי שתבין ותדע כי רוח הקדש הוא היה הרוח שיצא מן הלחלוח״; § 50: ״כדי שתדע ותבין שאין החשך הקדמון בכלל מספרם״; § 57: ״ותדע ותשכיל כי זה שאנו אומרים מהאור הנחשך מהאיר / שהוא אש יקד יקֹד״; § 58: ״כדי שתדע שהאותיות שהן ראש לארבעה שמות כלן כלולין באות אָ״; § 62: ״וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון״; § 67: ״דע כי האור הקדמון מן האויר שאמרנו הוא המקור הראשון והוא אש אוכלה אש / וזה האש יש בו כ״ו עינים... ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין.״ ולכך גם שייך ענין יישוב הדעת (§ 14),[6] מושג המציין מחד את הפכחון בהשגה בתוך צפיה אקסטרוברטית, אך גם את העמידה ״בבירור גמור״ בתוך הישיבה ״במחשבת העליון״, כלומר בתוך מצב שהוא מעבר להשגה ולידיעה המושכלת הנבחנת.

בספרות קבוצת העיון מופיעה ההודעה כמסירה, הניתנת לראויים, היראים או ליחידי סגולה, כפי הפסוק המופיע בראשם של רבים מן החבורים, תה׳ כה, יד, המתפרש לענין המסירה בראש ׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳:[7] ״סוֹד יי׳ לִירֵאָיו[8] וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעָם [תה׳ כה, יד]. מי שהוא ירא יי׳ ויש בריתו שלם כאברהם אבינו ע״ה יודיעו לו ואם לאו יסירו דבר גדול כמו זה מלפניו כי הוא דבר גדול וקדוש··״. גם כאן תוכן הידע הנמסר הוא דווקא קבלת החדוש הקבלי, הנפרש במהלך החבור.[9]

---

4 שמונה פרקים, פרק ח, עמ' לח; מו"נ, א, לו. ראו עוד קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב ב, עמ' 26-28, ערך 'ידיעה'. דברי הרמב"ם נסובים על ידיעת העתידות ועל הגמול, השייכים לתחום ההשגחה שאליו מכוונת גם שאלת משה. ועדיין לא יצאנו כדי חובת ידיעה באשר לדעות בענין הידיעה המשכלת, וכדברי הרמב"ם שם, "ולא תקוֶה להבינם הבנה שלמה משתי שורות או משלש מדברי." בענין הידיעה כהשכלה, נמצא לעתים את הדעה המגדירה ידיעה זו כאחדות השכל, המשכיל והמושכל, כהמשך לדעה הניאופלטונית בדבר הידיעה העצמית, וראו אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 320; אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli*, עמ' 160, 203, 205-208; וכן הניסוח במקטע חסר המכונה 'תפלה לרב פלטוי גאון', ואינו אחד מחבורי הקבוצה שלשונו פילוסופית ולא קבלית (ואולי הוא קרוב לספרו של ר' אברהם הלבן, מסורת הברית, שנתחבר באפשר במחצית ב' של המאה הי"ג בפרובאנס), אוכספורד בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 125א: ״חכמתו ומהותו דבר אחד אין חכמתו נוספת על מהותו ואין מהותו נוסף על חכמתו אינו יודע בידיעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעים הדברים באמצעות הידיעה אבל הוא היודע והוא הדעת והוא הידוע אינו יודע הדברים מצד הדברים כמו שאנו יודעים הדברים מצד הדברים אבל הוא יודע הדברים מצד עצמו.״ כך גם בפירוש (המאוחר, יחסית), לתפלת היחוד לר' נחוניא, כ"י קיימברידג' האוניברסיטה 2, Add. 505, 8א: "דעַת היא הידיעה באלהים ובמלאכיו וכמו שאמ' וידוע דעַת עליון, והבינָה היא הבנת הדבר מתוך דבר והוא איש הבינים, מחשָבה היא התבודדות במעשה הש״י, חקירָה לא כבהמה הנמשכת לרצונה אלא שיחקור בכל דרוש ודרוש עד הגיעו לאמתתו, ידיעָה כלומ' שישוב השכל והמשכיל והמושכל אחד נאחדים בידו."

5 ידיעה מוכנה בטרם היצירה ניכרת ביר' א, ה, 'בטרם אצרך בבטן ידעתיך', המופיע בס"י ו, ד/§61, D.

6 לעיל, מבוא, ליד הע' 168; פ"א, סמוך להע' 421, 435 ואילך.

7 §14, פירנצה 2 41, 198א.

8 ליראיו] בכתבי היד: ליריאיו.

9 לצורת ידיעה של החִדוש כמסירה ראו במקטע (=פרגמנט) 'שם מקבלת רב רחמאי גאון', המבורג, לוי 78, שסא ע"א, ב"ידיעת" ד' חותמות העולים מצירופי השמות ב-§14, פירוש שם בן ד' אותיות: "לְעֹלָם [שמ׳ ג, טו] לעלם כתיב אלו ד׳ אותיות של השם הנכבד וזהו בהעלמה שלא מסרו ידיעתו לילוד אשה חוץ ממשה [...] וזו היא ידיעתו לבעלי השכל והאמונה הישרה יְאַיָּא הַדִּיָּה וְנַאִי הַיַּה". וראו לעיל, פ"א, ליד הע' 470. ב-§25, ידיעת הבורא, פירנצה לורנציאנה II 53, 22ב-23א, ושם גם פריס 768, 36ב, הדעה המקורית בדבר ייחודו של הקב"ה בג' עולמות אינה צריכה פירוש, וידיעתו כקבלת הדעה החדשה כמוסכמת: "והשֵּׁם הנכבד שיקרא חצי השֵּׁם אין צריך לפרש היאך מורה ייחודו שלהקב״ה בג׳ עולמות וכל עולם ועולם בשלשה עולמות «שלו». כל מי שיודע בו עם קריאתו ובמלכים יודע שהוא מורה בהקב״ה יחוד בג׳ עולמות וכל עולם ועולם בג׳ עולמות שלו. ואע״פ שהוא כתו׳ עם השֵּׁם הנכבד השלם."

שרשרת המסירה שבראש הספר חותמת בעמידתו של דוד על "תכונת ידיעתו" של האל, בטוי שיכול להורות על תכלית ההשגה ועל ידע בעל תוכן מוגדר,[10] אך ידיעה זו אינה תכלית לעצמה, אלא מובילה להודאה באל ובשמו, כמורה דרך להתנהגות המיסטית "לעולם": "וכשעמד דוד על תכונת ידיעתו אמ' אוֹדְךָ יי'[11] בְּכָל לְבָבִי וַאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם [תה' פו, יב]."

איוב מבקש: "מִי יִתֵּן יָדַעְתִּי וְאֶמְצָאֵהוּ אָבוֹא עַד תְּכוּנָתוֹ", (כג, ג). ופרש"י: "תכונתו — מכון כסאו." ואבן עזרא מפרש: "עד תכונתו — עד תכונת מקומו." וכן בפיוטו, 'אל תכונתך':[12] "אל תכונתך נכספו אנשים / בם שכינתך ומקומך מבקשים". רשב"ג, כתר מלכות, כ"ו, קושר את השאלה בנוסח איוב לכסא הכבוד:[13] "מי יבוא עד תכונתך, בהגביהך למעלה מגלגל השכל כסא הכבוד / אשר שם נוה החביון וההוד / ושם הסוד והיסוד / ועדיו יגיע השכל ושם יעמד". ושם גם תכלית ההשגה. והדברים חוזרים לענין "כסא נכון" שבספרות ההיכלות והמרכבה.[14] ב'תפלת היחוד לרבן גמליאל', מופיעה ה'תכונה' כסדר הבנין:[15] "ע"כ נקראים אילו ג' ספירות האויר הקדמון והחכמה והבינה ראש התכונה ומוכן לכל ד' הספירות כולם בראש האדם". ספר מה"ח § 27 חוזר לתכונה כמעידה על מקום בלשון מתכונת, אף היא משורש ת.כ.נ.: "ואלו הי"ג מדות מורות כל אֹחד על עניינו וכל א' וא' על מתכונת מקומו".

תכונה ענינה מדה ושיעור,[16] ומכאן מעידים תִּכּוּן ומתכונת על שיעור הכסא ומידת המקום, במקרים שמנינו. ואפשר להרחיב גם ב'תכונת הידיעה' שבפתיחת מה"ח את משמעות הביטוי לענין צורת הידיעה, טיבה, מצבה או אופיה. עם זאת דומה שלא תכונה כללית ולא מתכונת מקרית נדונה כאן, אלא טבעה העיקרי של הידיעה היא הישגו של דוד, בידיעת התבנית הכללית של הסדר הקוסמי ובידיעת דרך יישומה ובנייתה, על דרך דה"ב, כד יג, לענין המקדש:[17] 'ויעמידו את בית האלהים על מתכנתו'. ואם כן המדובר בהעמדה על איכותה היסודית של הידיעה.

אפיסטמולוגיה בידיעת הפרטים אצל רס"ג

'משנה' זו של מה"ח, הלכה או דרך שבסעיף 12, בדבר החקירה עצמה, נסמכת על משנת ס"י, א, ד/ § 4, ובמיוחד בנוסח רס"ג, פרק ב משנה א, הגורס "על בירורו" במקום "על בוריו". דברים אלה מצטרפים לדיון הנערך במה"ח, סעיף 59 (לעיל). בפירושו למשנה זו, קובע רב סעדיה ביאור כללי בענין ההכרה (אפיסטמולוגיה), וביותר ההבחנה, בענין קביעת ההשקפה, הדעה והצורה, הניכרת לאחר חקירה (בהוראת 'צור'),[18] ביחס להוראות ס"י, א, ד/ § 4, "ודע וחשוב [נ"א וחשב] וצור, והעמד דבר על בוריו [נ"א בירורו],

[10] לתכונה כמתכונת, סדר ותבנית ותכון ראו גם לעיל, פ"א, ליד הע' 82, 621 והע' 601; נספח ו', ליד הע' 5. 'תכונה' היא כידוע גם אסטרונומיה, ונודעה לא רק לראב"ע. ראו גם פ"ג ח"ב, הע' 39.

[11] במסורה: אֲדֹנָי אֱלֹהַי.

[12] דיואן אבן עזרא, מהד' איגר, ברלין תרמ"ו, מס' 177 עמ' 74, מובא אצל בן יהודה, מלון, טו, עמ' 7746.

[13] מהד' לוין, עמ' 274.

[14] כ"י O3, וא/13, כ"י P 1א/25, לפי תה' צג, ב: "נכון כסאך מאז", ובדומה ביש' טז, ה, "והוכן בחסד כסא", בסינופסיס §48.

[15] §20, ורשה 9, קעא ע"ב.

[16] בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, טו, עמ' 7743-7744.

[17] ובהוראה זו ראו בן יהודה, מלון, כרך ז, עמ' 3447.

[18] ראו דברי י' קאפח ביחס למלת 'אעתקאד' שבתרגום רס"ג למונח 'צור', כאן, פס"י לרס"ג, עמ' סז הע' 2, עמ' סט הע' 20, עמ' צ הע' 2; רס"ג, הנבחר באמונות ודעות, תרג' י' קאפח, עמ' יא-יב הע' 95. פרוידנטל משיג על דברי קאפח, ומציע לתרגם 'שיפוט' או 'ידיעה' במונח זה, פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא וברוך שמו', עמ' 215 הע' 79. {לפי מקום אחר בס"י, א, ז/§6, השלב היוצר הוא, כמובן, באיחודן של הצורה והיוצר, בנוסח D: "דע וחשב וצור שאדון יחיד והיוצר אחד ואין לו שני". }

והשב [נ״א והושב] יוצר על מכונו״. הידיעה, המצויה בראשיתו של תהליך ההכרה בס״י ובעקבותיו אצל רס״ג, היא כנראה אסוף הפרטים והידיעות הניכרים מהשגת החושים והנמצאות, ולפי ההוראה ״והעמד דבר על בירורו״ יש להעמידם כמורים על הדבר כפי שהוא מושג וניכר בעצמו, בניגוד לדעות המתכלמין, המבטלים את תקפותיהן של השגות החושים.[19] גם כאן עומד הכלל לפיו הכרת הבורא ניכרת מתוך בריאתו, והנמצאים מורים על ממציאם. אמנם, את פירושה של הידיעה אין רס״ג מבאר כאן:[20] ״אמר ודע וחשב וצור. ועניני שלש מלים הללו, שהאדם צריך תחלה לידע [אן יעלם], ואחר כך להתבונן ולהבחין [יפתכר וימיז], ואחר כך לקבוע דעה [יעתקד] כפי שנתאמת לו בתבונה הנכונה שהוא אמת.״ התרגום העברי הקדום של ר׳ משה בן יוסף הדיין ל׳כתאב אלמבאדי׳ ממשיך שם:[21]

> והנני מפרש כאן שער גדול ועצום מן ההכר ואומר: אין שביל להכרת דבר עד האסף כלל הפנים שנושאים ונותנים בו ודרכם ושבילם להאסף ביכולת האוספת והקובצת, ובהאסף כולם ולא ישאר מהם מאומה אז תנהלם היכולת המכרת ותבטל הבטל ותאמת האמת, או תיפה היפה ותכעיר המכוער, ובהשלים פועל היכולת המכירה תבוא היכולת הצוררת כלומ׳ המאמנת לאותו דבר הניכר והמחוכם ותצורהו ותשמרהו ולכך אמר ודע וחשוב וצור, [...] וזה הכלל כי החכמה היא תערוך הדברים על ערכם, ותשערם ושיעורם, ובעשותינו ככה נתיישר להיות מה שנוציא בדיעותינו ומחשבותינו וסרעפותינו ממנה אמת וישר.

ראשיתם של העמדת הדברים על בירורם ניכר במדע ובהשכלה, המונים את הדברים לפי ערכם שבממש ולפי מדתם, ומתוכם תוכל לצאת המסקנה בדבר הבורא: ״ומפני אלה הענינים הקדימה התורה זכר היצורים על היוצר לפי שמאלה תוקח הראיה על זה שנ׳ בראשית ברא אלהִים.״

דעה זו, הפותחת בידיעת הנמצאים, הפרטים, כתנאי לידיעת מה שאינו מושג בחוש, שכיחה גם בין הפילוסופים ובין המקובלים, אלא שהם חלוקים באפשרות ההשגה של מה שאינו נודע מצד עצמו.[22] חִלוק זה אמנם אינו חד כלל ועיקר, משום שפעמים רבות התחום שאינו ידוע מצד עצמו נותר, אצל המקובלים, תחום החורג מן ההשגה, אך נתון לידיעה, שהיא קבלת המוסכמה המושכלת, ולרוב מוסכמה זו אינה אלא הדעה, הרעיון או העקרון המופיע כחדוש אצל המקובלים. בתוך שאלת סמכות הידע הקודם להשגה אצל ראשוני המקובלים, תליית מקור הידע אינו דווקא באישיות סמכותית ידועה, ואין לאפיין את ספרות העיון כפסידואפיגראפית בהקשר זה, לבד מן התשובה המושמת בפי רב האי גאון, שתי התפלות המיוחסות לתנאים והספרות הקשורה בשמו של שמעון הצדיק.

להוראת י.ד.ע. במקרא ובלשונות השמיות, כמודעות ראשונית, כידיעה והבנה הניכרים מתוך פעולת החושים, כהבחנה וכשיפוט (למשל, בין טוב ורע) וכן סוג של יחס עם האל המכתיב התנהגות פרקטית (גם ביחס לתה' כה, יד, שיוזכר להלן), ראו Jenni & Westermann, *Theological lexicon of the OT*, vol 2, עמ' 511-512, 517.

[19] ראו קאפח, פס"י לרס"ג, הקדמה, עמ' יד, עמ' ע, הע' 26.

[20] פס"י לרס"ג, תרג' קאפח, עמ' סט. תרגומו של ר' משה בן יוסף הדיין במקביל, פרמא 3018, [81] ט"ג-ט"ד, חוזר למלות ספר יצירה ואינו מבאר: "...כי האדם תחילה ראוי לו לידע ולחשב ולהכיר ולצור מה שעלה בידו מאמיתת המחשבה וכי הוא אמת."

[21] פרמא 3018, [81] ט"ד, במקביל למהד' ותרג' קאפח, עמ' סט-ע. נוסח אחר של התרגום הקדום, כ"י מינכן 221, 64א, גורס "היכולת המכרעת" במקום "היכולת המכרת", וקרוב להגדרתה כיכולת מבחינה, בהתאם לענינו של המקור הערבי, 'אלקוה אלממיזה', וכן תרגם קאפח.

[22] ראו למשל, מצד הפילוסופים, דברי ר' אשר בן משולם מלוניל באגרתו של ר' שמואל בן מרדכי, המזהה ראיה וידיעה, אידל, 'קטע עיוני', עמ' 151. ראו גם דעת י' דן, המזהה בביטוי 'עלה בדעתו' של הקב"ה את ראשית הידיעה ואת ראשית ההאצלה, לפי הניסוח בספר העיון, דן, חוגי המקובלים הראשונים, עמ' 41-42; שם נזכר גם סעיף זה שאנו בו במה"ח, עמ' 44-46.

דרגות הראשוניות והקדמות שאליהן צמוד מושג הידיעה במה״ח אינן עוסקות במקור הראשוני כשלעצמו, אלא בהבנת אופן האצלתן של הכחות השונים ממנו. ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ עומדת חוסר אפשרות ״ידיעת האויר הקדמון״ כמדרגה שמקורה לא נודע למשה, במקביל למרכזו של מה״ח, כאשר ה״דעת״, כלומר ההכרה המלאה במדות הקדומות, אמנם אינה יכולה להקיף את מה שאינו ניתן להשגה, אך מכאן לא נמנעת ייחוסה של מעלת הפנים הקדמונית לאל:[23] ״ועיקר ידיעת האויר הקדמון לא נגלה מקור יציאת בריאותו[!] אפי[לו] למשה דכתי׳ [שמ׳ לג, כג] וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ כסברת אונקלוס הגר ופי׳ אמ׳ [שם] ודקדמי לא יתחזון ר״ל כי במעמד העליון נבראות עצומות אין יכולת באדם להשיגם על פי מה שהם עליו הדעות הנפסדות ויחס ׀ אותם לבורא כאילו הם לפניו תמיד כי עיניו עליהם במעלות כבודו ית׳ שם המתעלה בכבודו...״. אך שאלת הידיעה האחרונה, התכליתית, אינה נדרשת לשאלת הידיעה הראשונית, הפותחת את סעיף 12 ואותה אנו מבקשים. ידיעת התכלית היא, לעתים קרובות, ידיעת אופן בלימתה, כפי הדברים שציטטנו מ׳סוד ידיעת המציאות׳,[24] וכפי שניכר בהמשך ׳מדרש שמעון הצדיק׳, הדורש את ׳דרך השלילה׳ על הבחינה האחרונה, כלומר ביחס ל׳אין׳:[25] ״ועוד מורה לשון כתר שכל המשיג שום דבר בידיעה זו ׀ מתוך חקירתו «ומעלים» ומכסה סוד· מעלין עליו כאילו עטרו להב״ה ועליו נאמ׳ [תה׳ צא, יד–טו] אֲשַׂגְּבֵהוּ כִּי יָדַע שְׁמִי יִקְרָאֵנִי והאמת כי לא ישיג שום נברא ידיעת דבר זה על אמתת ידיעה·· אבל ישליל ממנה כל הגלוי וכל המושג·· ועל זה נקרא המוצא הראשון ר״ל החכמה הקדומ[ה] תעלומה שהיא נעלמת מלהשיגה על אמתתה ועל השואת אחדותה·״.

״מקומות ידועים״ — מקומות המוכנים מראש במסעות המיסטיים

אפיונה של ה׳ידיעה׳ כ׳מוסכמה׳ מצטרף לניסוחיו של ר׳ אברהם אבן דאוד אודות ה׳ידיעות הראשונות׳, המושכלות הראשונות, משפטי השכל או האכסיומות, הנחות היסוד המוכרות לכל, המצויות, לדעתו, באדם בכח, והוא משיגן בשלב הראשוני של ההשכלה או בבסיסה, והן ניתנות לו ללא מאמץ שכלי.[26] אחדים מן הדברים הידועים, המוכנים מראש ונתונים בהסכמה קבועה מראש, הם ה״מקומות הידועים״, ביטוי הנמצא כבר בפרשנות המרכבה האשכנזית לציון ה״מדות״, הכחות או הרוחות,[27] המפורטים בשנים מחבורי העיון ביחס למקומות המוכנים מראש להאצלת כחות מסוימים ולעמידתם בהם, כגון הרעמים והברקים אשר יש להם ״מקומות ידועים אשר הכין להם הקב״ה לישב וכשהם צריכין לעולם יוצאין בכח חידוש״,[28] או ד׳

---

23 §3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 206א, מתוקן לפי המבורג לוי 78, רמא ע"ב-רמב ע"א. בדברי 'סוד ידיעת המציאות' על אותה מדרגה, 'ידיעת האויר הקדמון', לא ניכרת ההסתייגות מאפשרות הידיעה, אלא שניכרות בה השאלות המאפיינות את החקירה בדבר היציאה מדרגה זו, ואת אפיונה כדרגת הראשוני היחיד, 'האחדי', פריס 843, 21א.

24 "שאפי[לו] המראו[ת] שהיו משיגי[ן] היו או[מרין] אותו דרך כלל [...] וכל זה לבלום פיהם שלא להעמיד דבריה[ם] עד כדי השגתם והיו דמיוניהם למטה מהשגתם", §5, ירושלים שוקן 15744, 17ב, ולעיל, פ"א, ליד הע' 638.

25 §3, מינכן 215, 206ב, פריס 770, 31א-ב, פרמא 3481, [69]א. ליחסו ל'עיון הארוך' ראו במבוא, הע' 90; פ"א, הע' 176, 231.

26 אבן דאוד, האמונה הרמה, פרנקפורט תרי"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ז, מאמר א פרק ז, עמ' 37; שם, מאמר ב' עיקר ד, פרק א, עמ' 57-58; קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב ב, עמ' 28; ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, עמ' 32, 65-66, 113-114, 168-169.

27 פרבר, תפיסת המרכבה, הע' 21 ל"עיבוד הארוך", עמ' 588-589, במובאה מהלכות הכסא ומקבילתו בסודי רזיא. כעניינם של "מקומות ידועים" "מקומות קבועים", כגון ד' המקומות הקבועים לדבור היוצא מפי הכבוד, פירוש המרכבה לר' יעקב הכהן, פרבר, א, עמ' 49 / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 133. וראו גם להלן, פ"ג ח"א, הע' 61.

28 §8, פירוש ל"ב נתיבות, ירושלים 488, 16ב. עיינו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 11 הע' 25, למונח "ההויות הקבועות".

הכחות הנאצלים מתחת לד׳ הכחות היסודיים שב׳סוד ידיעת המציאות׳:[29] ״וִידֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם [שם, ח] ר״ל מקומות ידועות הן שמשתוין בבנין הגוף שהוא הנקרא הפועל [ה]קדמון שמורה על ענין פעליו הראיה מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם רוצה לומר אע״פ ׀ שהפועל הוא נסתר בפנימיות העליונה מקומות ידועות יש שנאצלים ממנו ונקראים על שמו אע״פ שהם תחת הכחות האחרות״. בהמשך הדברים שם, מזוהה הכסא כמרכבה וכ״מקום ידוע״ הקבוע והמוכן מראש כנקודת מאסף המוכנה להרכבתם של הכחות הנפרדים-לכאורה.

לכינוי העצמי ״בעלי הידיעה״ בקבוצת העיון

בסמוך לאלה, מופיע הכינוי ״בעלי הידיעה״ ב׳ספר היחוד׳, אחד מן החבורים שאינם משכבתה הראשונה של קבוצת העיון, פעם לפני חומר השייך לספרות ההיכלות ובמיוחד לענין שיעור קומה ודמות האל (המזוהה גם כ׳כבוד׳)[30] וייתכן שבהתאם לאפיונם של בעלי מסורת קבלה זו כבעלי ידע או ׳גנוסטיקאים׳,[31] אך גם ביחס לרעיון או האידאה הקבלית החדשנית בספרות זו, המופיעה כמוסכמה ראשונית, בענין זיהויו של כתר עליון כ״אוי̇ר הקדמון שאינו נתפש״.[32]

בִּין: ציווי למיסטיקן המְצווה ובוֹנה את דרגת החקירה האונטולוגית

לשרש **ב.י.נ.** שייכים ההבנה והבינה, המופיעים במה״ח בצירוף החכמה, בעקבות משנת ס״י, א, ד/ §4, ״הבן בחכמה וחכם בבינה״, הכוללת, באופן בינארי, כל פעולת לְמוד במשנתה, לענין ההשגה; ומאותו

---

[29] §5, ירושלים, שוקן 15744, 15ב; פריס 843, 20ב; מינכן 83, 166א-ב. וראו פרבר, שם, בהמשכה של ההע', עמ' 600. תואר 'הפוֹעֵל' או "הפוֹעֵל הקדמון" ב'סוד ידיעת המציאות' ובתשובת האי ב' כתואר לבורא דווקא בדרגת האויר הקדמון, שכנראה אינו משמש אצל מקובלים אחרים, מיוחד לבורא אצל ר"ש אבן גבירול בספר 'מקור חיים'; המקובלים ניצלו, איפוא, צורה מיוחדת זו שבלשון רשב"ג להדגשת היעדר הסטאטיות שבדרגת הקדמוּת או הקדמוניוּת. כך הראה ג' שלום, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב (ד), עמ' 421 הע' 2, המצביע על *voluntas factoris primi* בס' מקור חיים, ג, סי' 32 (*voluntate factoris primi*, מהד' היספנו, Monasterii 1895, עמ' 153, "הפועל הראשון" בתרגום בלובשטיין, ירושלים תרפ"ו, עמ' 102) כמקור לתואר "הפועל הקדמון" שבתשובה המיוחסת לרב האי גאון. הנוסח שהדפיס שלום שם לתשובה המיוחסת לרב האי מצביע על פוֹעֵל נוסף, "הפועל הרוחני". קשה להניח שני פועלים, אך רווחה נמצאת בשאר הגרסאות שבכתבי היד, המחזיקות כאן ב"פעולה הרוחנית". ולפי שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 52, מונח זה לבורא משמש אצל המעתזלה. במקור חיים שייך לדיון בשאלה "באיזה אופן דברים רבים קיימים בדבר פשוט אחד". לאפיונו של 'הפועל הראשון' ראו קלוזנר במבואו למקור חיים, שם, עמ' נב-נג; שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, עמ' 41, ועוד. ב'סוד ידיעת המציאות' מדובר על "הפועל" המזוהה עם האויר הקדמון, לפי הגרסה הטובה יותר שבכ"י ירושלים שוקן 15744, 15א, ושם 15ב עם הרוח הקדמון היא 'רוח אלהים חיים' שבס"י ולפיכך נקרא גם "כח ראשון" "מפני שאינו מתנועע", לעומת הרוח השני הנאצל הנקרא "נפעל", בפירוש ס"י א, י ("רוח מרוח"); בהמשך 15ב אוחז 'רוח הקדמון' בכח הפועל הנקרא שם הנסתר שהוא יי̇א̇י̇". אם כן, שם "הפועל" לבורא מתאים לדברי רשב"ג ב'מקור חיים', ועדיין איננו יודעים אם קראו מקובלי פרובאנס או צפון ספרד את ספרו הערבי, שלא נתרגם לעברית בזמנם, ואולי הגיע באמצעות מתווכים. שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 48-49, 53. גם דברי קויפמן אינם מצמצמים את הפער שבין השגותיו של ר' אברהם אבן דאוד על 'מקור חיים' ובין תרגומיו וליקוטיו של ר' שם טוב פלקירא במחצית השניה של המאה הי"ג, ראו הנ"ל, 'השגותיו של ר' אברהם אבן-דאוד', עמ' 154-157.

[30] אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 34 והע' 127.

[31] שלום, *Origins*, עמ' 323 הע' 256, עמ' 350 הע' 298. ייתכן שמינוח זה מקביל לכינוי 'אלעארפין', המיוחד במינוח הצופי ובמינוח של אבן סינא ליודעים שאין ידיעתם מסתמכת על המדעים השכלתניים והדיסקורסיביים, אלא על חויות מיסטיות ועל אינטואיציה המעוגנת במסורת הדתית המיסטית. פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', עמ' 343 והע' 15. למושג הידיעה בצופיות כאינטואיציה ראו Ziai, *Knowledge and Illumination*, ביחס לסוהרורדי; סבירי, הסופים, הפרק 'ידיעה והכרה'.

[32] §13, ספר הייחוד, פירנצה II 53, 31א. ראו גם §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 1ב, 2ב, 9ב, ובסופו, 10א, "בעלי הידיעה" מופיעים כמקור פירושם של ע"ב שמות המובאים בחבור זה, שמהם קבלו, כביכול, המחברים האנונימיים, אך במקום אחר באותו חבור (9ב) ניכר שהשמות ה"ידועים לבעלי הידיעה", העילה והפעולה וההויה הקדומה, עם כינויי הספירות המתאימים להם, מקבילים לשמות ג' הכחות המופיעים ב-§3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 205, 'כח עלה', 'כח מפעל' ו'כח ההויה' הנכללים בפירוש ל'כח קיום'. מכאן ניתן לתמוך בדעה הרואה כינוי זה כינוי עצמי של המקובלים בעלי ספרות זו שלפנינו. ב-§19, תפלת היחוד לר' נחוניא, מופיעים המקורות מסוג ספרות שיעור קומה כ"בעלי העבודה", ואם כן ידיעה 'גנוסטית' זו אינה ענין תיאורטי לכשעצמו. סיכום בעיית השיוך המחקרי של מושג הגנוזיס לדיונים בראשית הקבלה ראו סנדור, *The Emergence*, עמ' 263-277, ושם בהמשך. עוד למושג 'ידיעה' בשמו של החבור 'סוד ידיעת המציאות' ראו במבוא, ליד הע' 79; וכמאפיינת את דרך העיון, שם, ליד הע' 166-167; פ"א, הע' 77.

שרש גם ההתבוננות, המופיעה בצירוף ההסתכלות והחקירה לענין הצפיה המיסטית. בשני מקומות מצורפת ההבנה לציווי הידיעה: ב§50 קודמת הידיעה להבנה, בקבלת המוסכמה המחודשת בענין חריגתו של החשך הקדמון מכלל עשרת המספרים של המאורות, ואילו ב§43 נהפך הסדר וההבנה, ההבחנה והמסקנה בדבר יציאתו של הרוח מן הלחלוח קודמת לידיעה בדבר זיהויו של הרוח כרוח הקדש, כנראה משום שזיהוי זה בדבר רוח הקדש הופך למוסכמה בסיום הספר. צירוף ציוויי הידיעה וההבנה בראש סעיף 12 חוזר למשנת ס״י הנזכרת, ומתוך הקבלתה לסדרת הפעלים ״דע וחשב [/וחשוב] וצור״ הנוספים במשנה זו בחלק מן הנוסחים, שייכים ההבנה והידיעה למחשבה, לחכמה ולהקפת מושא הידיעה, או הכלתו, בשכל.[33]

בהמשך לדיונו של ר׳ יצחק סגי נהור בדברים הניתנים להשגה לעומת הניתנים להנחה לבד, מספירת חכמה ולמעלה ממנה, הוא מפרש את משנת ס״י הנזכרת ביחס להכלתן הכפולה של הספירות, בינה בתוך חכמה וחכמה בתוך בינה, ומפרש את הציוויים שבס״י לענין שמות הספירות, או ביחס לקביעה האונטולוגית:[34] ״כי אין מחשבה משגת לתת שעור למעלה מן החכמה ולא בחכמה אלא ע״י התבוננות כמו שאמר הבֵן בחכמָה. והבן אינו אלא מקור, ואם הוא צווי אינו אלא למשכילים. ולא אמר הבן חכמה או דע חכמה אלא הבן בחכמה שהחכמה באה ע״י הבינה, כי הבינה היא התבוננות בחכמה ולא התבוננות החכמה אלא להתבונן התבוננות שיש בחכמה.״

ייתכן שצורת הציווי המודגשת במה״ח, ׳בִּין׳ במקום ׳הבן׳, צורת ציווי שאינה מצויה במקורות שלפניו, מיישמת את הוראת ר׳ יצחק ״ואם הוא צווי אינו אלא למשכילים״. נמעני הוראות הציווי במה״ח הם המקובלים, כפי שהם אצל ר׳ יצחק. ובאותה עת, הם המועניםוהמצווים. מה״ח אינו רק ספר הדרכה למתבונן[35] אלא ספר העוקב אחר מעשה הבריאה, העשוי בציווי, ומכאן אינו אלא *Imitatio Dei*. נמעני הציוויים במה״ח הם הדברים עצמם, המתהווים בכח הלשון של המקובלים.[36]

הסברו הלקוני של ר׳ יצחק בהמשך, ״והיאך היא התבוננות״, שייכים להבנת דבר מתוך דבר, לשיטתו, מתוך הדבר הנאצל ניתן להתבונן בדבר שאין בו כח התבוננות לכשעצמו, אלא בהתבוננות המורה את סבתו.[37] הסבר מסוג זה אינו מבאר, לדעתי, את הוראות ה׳הבנה׳ במה״ח, אך ייתכן שדבריו אודות פעולת החקירה בת שני השלבים, מסייעים להבנת רצף הציוויים, בעקבות ס״י, העובר במה״ח מן הבינה אל החקירה:[38] ״וחקוֹר מהֵם מזכות וחובה כענין שכתוב בהם [יש׳ מ, כח] אֵין חֵקֶר, לכך לא אמר חקור בהם.

---

33 כהמשך לזיהוי הידיעה המשכילה (או ההַחכמה) כמחשבה, כפי שהראה ג' שלום ביחס למינוח 'המחשבה הטהורה', *Origins*, עמ' 270, בתוך דיונו בר' יצחק סגי נהור ובמקורותיו הפילוסופיים, ושם, עמ' 273, ביחס למונח 'השכל'; לאפיונה של הידיעה כהקפה וכהכלה אצל גבירול ראו קלויזנר במבואו למקור חיים, עמ' נב.

34 פירוש ספר יצירה לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 3; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 39-40.

35 השוו דברי ג' שלום על ספר ברית המנוחה, הרואה בו "מדריך פרקטי לטירונים", *Kabbalah*, עמ' 65. ובעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 42, הע' 209. לציווי בבריאה כמסירת מידע ההופך לשם בפני עצמו ראו שלום, 'The Name of God', עמ' 70.

36 וראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 42 והע' 32; הנ"ל, משבר באלוהות, עמ' 5.

37 עיינו סנדור, שם. אצל ר' אשר בן דוד שייכת ההתבוננות לא לצפיה אלא להשגחה, כנראה לדעתי על דרך המדרש (בר"ר א, א) בדבר הבטת האל בתורה כפעולת היצירה והבניה: "אלדים הבין דרכה [איוב כח, כג] ר"ל שאין אחד יודע באותן הנתיבות החקוקות בחכמה אלא האל יתׄ ועוד שאמׄ בלשון הבנה הבין דרכה ר"ל שהתבונן בהתבוננות ההשגחה באותן הנתיבות". אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', בתוך ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 107. השוו לדברי ריס"נ על פסוק זה, פס"י, מהד' שלום, עמ' 1.

38 פס"י לריס"נ, שלום, עמ' 3-4. ריס"נ מסתמך כאן, כבמקומות אחרים, על הנוסח הקצר, ואינו מפרש את התוספת שבנוסח הארוך ובנוסח סעדיה, 'דע וחשוב וצור'. לנוסח ס"י הקצר שאצל ריס"נ ראו אצל סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 1 הע' 1, ועוד. בין הנוסחים הקצרים של ס"י עליהם מסתמך ר' יצחק גם כ"י ליידן, ספרית האוניברסיטה 4762, לשעבר ליידן אוסף וורן 24, שבו גם פירושו של ר' יצחק וגם נוסח מה"ח שלפנינו.

ופי׳ חקור מהם בנה הבנין המושג בהרגש ושער אותו במדות הסבות הנאצלות מהם והבנויות בהם.״ מושג החקירה מובן כאן מתוך הקשרו ההלכתי, בחקירת עדות, אך משויך לבניית הבנין (כנראה מתוך הקישור הלשוני שבין בינה והַבניה) על מדותיו, ולשיעור, או לאומדן, של הסבות שאינן שאינן ניתנות למדידה בחוש ובהרגש.[39]

"וחקור והשב / והעמד" – *מהלכים מכוננים*

רצף חמשת הציוויים הראשונים בסעיף 12 מורה על פעילות כפולה, או בינארית, של הנחה ויישום, קביעה וייצוב, עד שההצבה ב׳העמדת׳ הדברים, כנראה על ריבויים כחמשה, מאורגנת על פי התבנית הראשונית. הוראת הידיעה כקבלת ההנחות הראשוניות מצטרפת להתבוננות ולהבנה המצטרפים לתמונת הבניה, הבחנה ראשונית השייכת גם לקביעת יסודות הבנין,[40] מתוך ההכרה בפוטנציה של הבנין השלם בתוך הדרגות הראשוניות, הכרה המתפרשת אצל ריס״נ גם כהשגחה וכהתבוננות פעילה.[41] על מושגי החקירה, ההשבה וההעמדה עמדנו בדיוננו בסעיף 59. את החקירה תיארנו ביחס להצבת הגבול הראשונית, והיא מצטרפת כאן להגבלה המיידית בהשבה לאחדות, שאינה מפרקת את המוגבל מיסודותיו. סיומו של תהליך ראשוני זה מסתכם בהעמדה כהצבת היסודות במערך הקבוע להם מראש. מגמתה של החקירה המכוננת, הדורשת את היסודות הראשוניים ומעמידה לפיהם את התבנית היציבה של הבריאה, ניכרת מדברי הפתיחה של ר׳ אברהם בר חייא ב׳הגיון הנפש העצובה׳, העומד על מגמה זו מתוך דרכם של ׳חכמי האומות׳, ומבאר בתוך כך גם את עניינו של המושג ׳תקון׳:[42]

> ומצאו [חכמי האומות] הדרך הנכונה ללכת עליה המוציאה אל מעמד העניין ומקומו בכל מסלוליה היא החקירה על שרשי הנמצאות אשר ממנו היו נבראות. והעומד על יסוד הדבר וראשיתו, יכול הוא להבין דרך מעשהו וסדר תבניתו. כי כל בניין אשר הוא קשור ומחובר אל אבניו אשר נתחבר מהן הוא נכר והעומד על סדרן ומניינן יכול הוא להבין דרך בניינו לתקנו [כ]דרך הראשון בלא תוספת ובלא חסרון. והכתוב נתן רמז לענין הזה באומרו [דב׳ ד, לט] וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יי׳ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד. אם אתה מבין בכל לבבך סדר מעשי השמים אשר עליך והארץ אשר תחתיך, מיד אתה מודה ומבין כי הבורא ברא אותו על חכמת תבניתו, ואחד הוא לבדו...

מחצית שניה: *החמישיה היוצאת*

למן החקירה ואילך שייכות בסעיף זה ההוראות לסִדור ולתִכון של המושכלות, הדברים או ה׳מאמרות׳, עריכה המטפלת בנאצלים החצוניים-לכאורה למיסטיקן האחראי על העמדתם. בהתאם לאופי

---

39 סנדור מבאר יותר אודות התהליך הדו-שלבי של חקירה בהרגשה ובשיעור, גם בעקבות לשונו של אלחריזי בתרגום מו"נ. ראו שם, עמ' 42 והע' 111-110.

40 ראו גם סנדור, *The Emergence*, עמ' 205-204.

41 "ליחד בבינה המביט עליהם", פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 43 והע' 117-116.

42 בר חייא, הגיון הנפש העצובה, לייפציג תרכ"ה, ד"צ ירושלים תשכ"ז, א ע"א-ע"ב / מהד' ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 38-37 (בשינויים קלים); סנדור, *The Emergence*, עמ' 204 והע' 14. (במהדורות במקור: והשבות, ותקנתי לפי המסורה). דברי בר-חייא מעובדים, או לפחות מתאימים לאופן הנהגת החקירה המופיע במה"ח §31: "ונתחיל מן העין הראשון בשביל שהוא ראש לכל ראשון ותקנה [/ותקוה] לכל תקון ויורנו על דרך הנכון."

האקסטרוברטי, מגמתם של תהליכי הלימוד מכוונת להצבה ולבניה של היסודות הראשוניים, אך מעורבותו הדינאמית של המתבונן הפעיל, המבחין ומנהיג את הדברים על פי ערכם הראשוני ובהתאם לעקרון השניוני של העשייה וההשבה, מובילה לאחידות ולהתאמה שבין המושכלות ובין המשכיל אותן, בהיפוכה של ה׳העמדה׳ בסוף החמישיה הראשונה לכדי ׳עמידה׳ אקטיבית, עקבית ויציבה, בסוף החמישיה השניה.

"וסמוך דבר לדבר": העמדת היפוסטאזות בסמיכות וחזוקן

ההצבה החצונית של ההיפוסטאזות ניכרת בהוראה ״וסמוך דבר לדבר״, העוקבת אחר הפירושים למשנת ס״י, א, ז/ 6§ (D), ״עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת״, המפרשים מלת ״נעוץ״ לפי התרגום הארמי לבר׳ כח, יב, בהוראת ״מוצב״. ביטוי זה במה״ח הוראתו השמה והצבת דבר לצד דבר,[43] והוא מעביר את הוראת הקשירה של ראש וסוף בס״י לסמיכות[44] שבדרגת הביניים. הוראת הפירוש לס״י מקורה בדברי סעדיה, המציב את הפסוק ותרגומו הארמי,[45] מתפתחת בפירושו של ר׳ יהודה בן ברזילי לס״י[46] ומגיעה לסיכומה המחודד בדברי ריס״נ, המיישם את תמונת הסמיכות לענין תמיכתם ונשיאתם של היסודות הגבוהים והרוחניים את הארציים, בעקבות אפלטון ואריגנה, ברצלוני ואשר בן שאול, יחד עם פתוחה של תמונה כפולה של שני מגנטים:[47] ״נעוֹץ דברים המתיחדים שהם נסמכים על הצדדים ולמעלה מעצמם הם מתרוממים כדבר שהוא מתרומם מדבר כמו אבן שואבת מלמעלה ואבן שואבת מלמטה. מוצב [בר׳ כח, יב] תרגום נעוץ, דבר המוצב והנסמך בדבר.״

"והמשל למשל": בניית תבנית אידאית ולא רק אליגורית

בסעיף 59 הצענו את שיוכם של המשל והחידה לאלגוריה ולאניגמה, לאור שיוכם לדברי ספר היחוד האמתי, המביאם כהקדמה לפירוש מסוג שיעור קומה המצוי שם באריכות.[48] באופן זה שייך ה׳משל׳ ההוא לפרשנות האליגורית לפסוקי שיר השירים ולסוג הכתיבה האליגורית המצויה כבר אצל פילון ובעדות שנשתמרה אצל אבות הכנסיה. עם זאת, דומה שנשתמרה בדברי ׳ספר היחוד האמתי׳ עמדה פרדוכסאלית:[49] ״כי כל הדברים נוטים למשל וחידה חוץ מדברי צורה[!] שאינם נוטים למשל וחידה, וזו היא צורה ודמות״. ה׳דמות׳ היא כאן ׳דמות כמראה אדם׳ שביח׳, א, כו, המשמש פסוק מפתח עבור ענין הדמות ושיעור הקומה. את ה׳צורה׳ מפרש קלוש כייצוג המהותי, העומד מעבר לייצוג הסמלי של הספירות.[50] אם

---

43 כתרגומו של ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 52.

44 ייתכן ששייך לציווי 'וסמוך' הדיון בפועל 'אסכים' מגזרת 'אסכמותא' בלשון הזוהר, השואב מן 'אמסכ' הערבי, המציין אחיזה. ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 341; ובעבודתי על ס' ברית המנוחה, עמ' 21 ליד הע' 88.

45 פס"י לרס"ג, קאפח, עמ' צא-צב.

46 פס"י לברצלוני, הלברשטאם, עמ' 163-164, לפיו ענין הנעיצה כולל ששה ענינים השייכים לענין אחד: "והם ששה תיבות שהן קרובין בפירוש אחד השגה הצבא [! וכצ"ל הצבה] עמידה הקימה נעיצה מעיכה".

47 פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 68, הע' 189-191. למקורות הנזכרים ראו בהערותיו. תרגום אונקלוס עליו מסתמכים הפרשנים גורס כאן: נעיץ. וביונתן ובירושלמי: קבוע או קביע. לתמונת האבן השואבת המחזיקה את שתחתיה ולהיפך השוו גם הציור "נשא ארון את נושאיו", בבלי, סוטה, לה ע"א, ציור שנתפתח גם בפיוט הקדום. כ"י ניו יורק, בהמ"ל, 8128, ממיר את ענוותנותו של הכסא לפני האל, הטוען שמשאו של האל עליו הוא לפי מדתו, "לפי שמשאך חביב עלי", לענין המשל: "לפי שמשלך חביב עלי ואין כבד עלי", סינופסיס, §597. ואף מכאן ראיה לנוסח המשובש של ספרות ההיכלות והמרכבה בכ"י אשכנזי זה. דברי ספר היכלות רבתי, פ"ג, המצוטטים כתקנתם, מופיעים ב'סוד ויסוד הקדמוני', פרמא 3532, 20א; בפירוש המרכבה לר' יעקב הכהן, מהד' פרבר, א עמ' 50, ב הע' 6-7 עמ' 152; ובפירוש התורה לרקנאטי, ויצא, ויניציאה רפ"ג, מד ט"ג.

48 קלוש, *Two Texts*, עמ' 69-70 הע' 140.

49 §4, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 6.

50 ראו גם שם, עמ' 61-62, הע' 113.

כך, התחום המהותי של "דברי צורה" אין בו מקום לייצוג החלקי של המשל והחידה, אלא רק ייצוגה של המהות כפי שהיא, ובמקרה זה, הצורה והדמות; כלומר, פסוקי שיר השירים אינם כאן אליגוריה לשיעור קומה, אינם רק ייצוג מתורגם של המהות, העומדת בהפשטתה מעבר ללשון הסמלית או הייצוגית, אלא הם הביטוי הצורני, העצמותי, של מידות השיעור או ה'דמות' כפי שהינה, כלומר ברישומה הקונקרטי. ייתכן, איפוא, שדברים אלה רומזים לשני תחומי תקופתה של הלשון: תחום הממש הניתן לתיאור אליגורי ואניגמטי, ותחום המהות או העצמות הניתן רק לרישום מהותי, התואם לו באופן מדויק ואולי אבסולוטי.

על כל פנים, נראה שאין ל'משל' שבסעיף 12 דבר עם האליגוריה, משום שהוראת ה'המשלה' נמצאת בין שני משלים, ואולי חורגת מן ההסכמה הספרותית, או הפשרה, שניתנה למשל לבטא תוכן מהותי (רוחני) בייצוג חלקי, הקונבנציה המאפשרת לנצל את מוגבלותה של הלשון האנושית לטובת ייצוג סכימטי או עלילתי של עצמות או תהליכים רוחניים שאין להם ביטוי בנשמע ובנכתב. האם 'משל' זה מתעלם וזונח את הצורך התכוף להכפיף את המופשט ולייצר את סימונו הלשוני? האם ביטוי זה שבמה"ח חותר לזיהויים של המסמן האליגורי והסימן? איזו התאמה מתרחשת בהמשלת משל למשל, ואילו תחומים היא כוללת? יש לשקול את ציווי ה'המשלה' במונחים של הכתב,[51] במדות הגרפיות של האותיות, ולהצביע על מקומו של הציווי כמתווך, כלומר: כמשקף וכמתרגם, של שני משלים.

שאלות אלה מקדימות דיון כללי בהשאלה ובהעברה הספרותית, במטאפורה,[52] בסמל, בסימן או בתבניות הצורניות הספרותיות שספר זה מבטא בהן את התהליכים המופשטים המתרחשים בפנימיות האלהית. לפניהן נמשיך בביאור תוכנו של הסעיף, שבו משמש **המשל** לא כאליגוריה אלא כצורת מליצה ספרותית, וההמשלה שייכת לחריזה או להסמכה של שני מבעים ספרותיים מחודדים, אך גם את הנהגתם. הוראה זו של הציווי "המשל" מצטרפת להנהגה בדיבור המושכות, תמונה השואבת ממקורות הלניסטיים ושייכת גם להנהגתן הבולמת של הספירות והדברים בס"י.[53] אפשר, שצורה מרוכזת זו של "המשל משל למשל" מדביקה את התיאור הגראפי, הצורני והספרותי לתיאור הפוניטי של ההנהגה בדיבור.

הצורה הספרותית של משל כ"דברים אמורים במליצה, בקצב ובמשקל" מצויה במקרא פעמים רבות כצורה קצרה ומחודדת שאינה באה להסתיר כוונה אחרת מאשר תוכנה.[54] במה"ח מצטרף המשל לצורות הביטוי הפואטיות הנכללות ב"הגיון לשונות" (§15), במאמר ובספור (§27), כחלק מענינו של הספר ביישומה של התיאוריה לצורת הביטוי המדויקת המתאימה לה והמוכתבת על ידה. מגמה זו משתקפת גם בחובות הלבבות לבחיי אבן פקודה,[55] המציע "שים מגמתך אל עיקר האמונה ושרש התורה, ואח"כ למד מה שתזדיין בו אצל בני אדם מענין השיר והמקצב וצפוני הדקדוק והחידות הנכריות והמשלים הנוהגים. והנח לך דברי הדינים ומחלוקת החכמים בהם". וכן בדברי ספר העיון, המבקשים למצוא במשל את ייחוד השם,

---

51 ייתכן שמתאימה לכך הערתו של ריס"נ, פס"י, סנדור, עמ' 73-74: "שאין אדם משיג מדת הדיבור והאותיות אלא מדתה בעצמה ואין חוץ מן האותיות מדה [נ"א מדות]".

52 ביוונית (מודרנית) משמשת המטאפורה לציון הובלה, כפי שמורה י' ליבס. ראו גם לעיל, מבוא, הע' 55.

53 ליבס, תורת היצירה, עמ' 37, 169-170. להוראת שרש ד.ב.ר. הארמי כהנהגה, הנחיה והולכה ראו שלום, 'The Name of God', עמ' 175; מלמד, מלון ארמי עברי, עמ' 98.

54 בן יהודה, מלון, ז, עמ' 3386-3387. ר' משה קמחי מפרש משל לענין הדמיון ומליצה לענין הבאור והפרוש, ראו תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, עמ' 159, המזכיר גם את "מעלות החכמה הקדומה" בראש שער המשל והמליצה. מליצה כביאור גם בהסמכתה להוכחה, בפתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, מהד' קיינר, עמ' 2: "ישים הראייה מליצה והמליצה ראייה". השוו לדברי רמב"ם, הלכות יסודי התורה, א, יב, המכנה את בקשת משה בראיית הכבוד 'משל ומליצה'.

55 שער ה' – שער יחוד המעשה, פרק ה', תרג' י' אבן תבון, מהד' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 173.

השייכים לפרשנות פסוקי שיר השירים מסוג שיעור קומה ולענין "שיקול המלה" והביטוי, הנאמרים כאן גם ביחס להזכרת השם:[56] "...וכל זה למכוין יחוד בכל משליו. ואל יוציא דבר מגונה מפיו".

מעמדו של המשל במה"ח, כמו במקומות אחרים בספרות העת העתיקה ובימי הביניים, לא בהסתרה או בהגבלה שבלשון ובאליגוריה כייצוג חלקי של התוכן הבלתי ניתן למסירה, אלא דווקא של הצורה הספרותית הנכונה, הראויה והאידאית להעמדתו של הנשגב. מובן זה יוצא מן השם מת׳אל הערבי ומהסמכתו לתבנית ולמתכונת שבהם נתכנה המשל.[57] סיכום מעמדו של המשל אנו נוטלים מדברי בעל ספר יסוד עולם, בתיאור השגתו של משה:[58] "ובקשת משה היתה לעמוד בקצה האחרון של המשל והשיג עצם המשל". דבריו באים בתוך פירוש להשגת משה "ומראה ולא בחידות" (במ׳ יב, ח), ולפיהם ניכר שמתוך העמידה במשל ובחידה ובהתנייתם ניתנת ליחידים ההשגה בעצם תוכנה של ההשגה והחזיון הנבואיים.

§12 "העמדה" אינטרוברטית ו"עמידה" אקסטרוברטית החותמות שתי חמישיות במה"ח

התהליכים הראשוניים של הצבה והשבה בסעיף זה, היוצאים כאמור ליישום ולהעמדה של הכחות המושכלים, העומדים בכפילות הסמוכה של התהליכים הבאים, באים לידי חתימה, במצב המיסטי שבו ׳עומד׳ המתבונן בריבוים המבורר, המבואר והבהיר של "הדברים". מצב זה מאחד בין התכונה האינטרוברטית שבה מזדהה היחיד עם תכונת ההעמדה ונכלל בתוכה, ובאותה עת מצוי בהכרה המפוקחת של הריבוי המסונן, שהיא ראייה השייכת למיסטיקה האקסטרוברטית. כפילות ההעמדה והעמידה מחלקת איפוא סעיף זה לשתי תכונות: תכונת ההעמדה, החותרת לזיהוי האיחודי של המעמיד-הבורא והמיסטיקן, בסיומה של מחצית ההוראות הראשונה, ותכונת העמידה, אף היא תכונה איחודית, אך מצויה בתוך ובאמצעות ריבוי הבירור של הדברים, המסיימת את המחצית השניה. כיוון שסיומו של התהליך הכפול (המורכב משישה שלבים כפולים, כהצעתי) עומד במצבם המחוזק של המרובים, הוא שייך לסוג האקסטרוברטי, החותר אל ראיה מאחדת הנובעת ויוצרת מתוך ההכרה האיחודית. לשון הפשט העשויה להשתמע משתי הוראות ההעמדה והעמידה עשויה להורות להיפך: "והעמד" הראשון חותר להצבה של אובייקטים מחוץ למחשבתו או תכונתו הפנימית של הדָּבֵק, ואילו העמידה בבירור הדברים כבר כלולה בתוך מצב העמידה, איתו מזוהה גם האל. ואילו העיונים שלפנינו מורים אחרת: הוראת ההעמדה חוזרת להצבה המכוננת של המרכז, המתחזקת לאחר ההשבה וההושבה, וסיווגה כאינטרוברטית מצביע על החתירה כלפי תודעה איחודית והזדהות עם מצב העמידה האלהי; הוראת העמידה כבר כלולה בתוך המצב הפרוש של הדברים, ומכוונת להאחדתם, על מצבם המבורר והמואר, בחתירה המכוונת כלפי חוץ, שבתוכה נכלל הדָּבֵק, בעת שהוא שומר על עצמיותו בתוך ובמציעות הדברים. מצב שיאי אקסטרוברטי זה של החויה המיסטית חוזר, כאמור, לראשה המוכן, וקושר סוף וראש ביציאת בירורו של הדבר אל הידיעה המצויה בתוך דעתו הפרטית של היודע, לא כמוסכמה ראשונית כללית. מדרגה זו אמנם שייכת במה"ח § 36 לעיונו

---

[56] עיון סטנדרט, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 97.

[57] לעיל, פ"א, ליד הע' 621. לכל הענין ראו ספרו של דרונק, *Fabula*, ובמיוחד עמ' 38 לתיאור המשל כאידאה, צורה ודמות. ספרו מתאר גם את משל הביצה הקוסמית השייכת לתיאור הבקיעה, להלן. דיוניו ב'כללים ובפרטים' (עמ' 37) וב'איסוף הצורות' בחבורו של פסאודו-דיוניסיוס ובחושך כאניגמה (עמ' 44-46) מקבילים לדיוננו במה"ח כמו גם באוסף הכללים המחייבים בדברי בנימין.

[58] מוסקבה, גינצבורג 607, 8א.

הפרטי של משה בענין ה׳אחד׳ ובאופן החקירה המיועד ״לכלול שני דברים באחד״: ״וכשהייתה הידיעה נכונה נגדו כאחד[/באחד] / כלומר בשעה שנתברר הדבר בלבו / שהיה יודע הידיעה הנכונה בדעתו...״. הבירור, החותם את סעיף 12, יוצא אל ההעמדה הנכונה-המוכנה ואל הידיעה הכוללת בסעיף 31: ״עד שנעמוד על הבירור ועל הנכון ועל ידיעת אלו העניינים כלם״, שהיא כנראה סוג הידיעה שבראשו של § 12.

עוד ל"בירור" כחִזוק, הבהרה ורבוי האור

ניתן להציב ולפרש את התהליך שבסעיף 12 כמורה על האצלה והתפרטות מן הידיעה (האחת) עד לריבוים של הדברים, ובאותה מידת תקפות גם כמורה על עליה מן הידוע והמוכר עד לדרגת ריבוי הבהירות והגברת האור השייכת לתחום המופשט והזך. המושג ״בירור״ מחזיק בשני קצוות אלה לאורך הספר:[59] לצד חתימת תהליכי ההשגה והחקירה בשמונה סעיפים מופיע הבירור כניפוי המוביל לפירודו של הלחלוח הקפוא לכדי חתיכות (§ 41); כצורה מבוררת, כנראה בחזיון, לצד ׳הדמיון׳, המנחה את ההבנה והידיעה (§ 43) או כצורה הברורה של התבנית המרובעת בראש סע׳ 9; כצורת ביניים של הבהרה שבין הלשון ובין הדבור (§ 66); וכצורה בהירה ומלובנת גם כמסקנה תיאורטית וכראיה חזיונית (§ 65, § 68). הבירור האחרון יוצא, כביכול, מאליו: ״ואלו העינים היו מתנועעין ונמשכין זה בזה עד שנעשו כלם עין אחד / ובהצטרפם התברר שהיה עין ירוק משני עינים האחד ירוק / והשני עין תכלת״ (§ 68). המשך תיאורם של שני הגוונים, המתאימים לשני המעיינות שבמרכז הספר, מבהיר את היבטי ריבוי האור והחזוק שבבירור; החלוקה שבהבחנה שהסתברה ו׳נתבררה׳, כביכול במקרה, מציעה שהעקרון האי-שניוני, המחייב את הרכבתו של עין אחד משתי עינים (גוונים או מעיינות) ומחזיר לו את כפילותו הפנימית, מדריך את הראיה עד שהיא נספגת בתוך המראות שהיא יוצרת לאור העקרונות האידאיים שהיא מקבלת כמוסכמות ראשוניות.

הבירור כניפוי וכבחירת המשובח, מופיע בפירוש אות הבי״ת משם בטרצת״ג ב׳פירוש שם בן מ״ב׳:[60] ״בטׄר צתׄג הבי״ת כנגד ברור שהוא בורר דבר מתוך דבר.״ גם אצל ר׳ עזריאל מופיע הבירור כניפוי בהקשר החלוקה הראשונית, הקשורה גם לסדרם הזמני של הנתיבות המוכלות בחכמה:[61] ״והספירו׳ והנתיבות וכל העתיד להיות מהן הכל גנוז במחשבה ומתגלה מנתיבותיה בנתיבות הדבור ובנתיבות המעשה וזהו מביט בתורה, הסתכל במחשבה הנתיבות שבה ומשך כל נתיב ונתיב מתחלתו ובירר אי זה מהם ראוי להתחיל בו [...] ובירר הנתיבות הדקות שאין רשומן ניכר ואין הפרש ידוע ביניהם אלא בהתבוננות יתירה. ובדמיוני המחשבה ההיא נצטיירו הדברים והמעשים״. דברים אלה, כמו בדברי המקור הקודם, שייכים גם לבירור כבחירת המשובח והמוצלח מתוך המיון, והיא הוראה המצויה כבר בס״י, א, יג/ § 15, ״בירר שלוש פשוטות״, ביחס לבחירתן של אותיות יה״ו כחותמות את הקצוות, שמעלתן ביחס ליתר האותיות תדון גם

---

59 ראו גם לעיל, מבוא, ליד הע' 35; פ"א, ליד הע' 285-287.

60 §15, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 215, הדגשות לפי כ"י ירושלים 488, 24א, שממנו העתיק ג' שלום. לשון זו מועתקת בפירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, §17, אוכספורד 1565, 101ב-102א, משם "תשובת רבי' האיי ז"ל לרבי' נסים", בהתאם למסורת הקבלה הרשומה ב-§15 פירוש שם בן מ"ב. וראו להלן, פ"ב ח"ב, הע' 80; פ"ג ח"ג, הע' 138.

61 פירוש האגדות, עמ' 81-82, וראו הערות תשבי שם. בהקשר הבחינה והצריפה שבבירור המדעי ראו פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, מהד' קיינר, עמ' 10-11.

להלן בהקשר שם אהו״י. בדברים ברורים אומר ר׳ יהודה בן ברזילי:[62] ״בירר שלש פשוטות, ופירוש ברר משל ודמיון כאדם הבורר דבר המשובח״.

במקום אחר משייך ר׳ עזריאל את הדבר הברור והמשובח לענין האור, ומצרף לכאן את משמעות הבירור כהבהרה ורבוי האור. בהבאה ארוכה של דבריו אפשר למצוא התאמה לענינם הבינארי של מעיינות האורה והחשכה שבמה״ח:[63] ״וגמרו של דבר שכל מה שהוא פסולת ושמרים ועניין רע נקרא על שם החשך המקיף, וכל מה שהוא זך ונברר ונבחן וענין טוב נקרא על שם האור, [...] שהאור יוצא משורש הטוב והרע יוצא משרש הרע וכל אחד מהם נקרא על שם השרש מפני שאי אפשר שישתנה משרשו.״ יחד עם הצלילות והזכות השייכים לדבר הברור[64] מאגד מונח הברור את הנקי, המטוהר יחד עם הבהיר והמאיר או המואר, כדרך הכתוב בדנ׳ יב, י: ״יִתְבָּרְרוּ וְיִתְלַבְּנוּ וְיִצָּרְפוּ רַבִּים״ הנאמר על סתימותם של ״הַדְּבָרִים עַד עֵת קֵץ״ (שם, ט), וכדרך פירושו של בר חייא לפסוק זה:[65] ״להודיעך כי בקירוב העת לא יהיו הדברים סתומים אבל יתבררו ויתלבנו ויהיו ברורים וגלוים לעינים כדבר המלובן והמחוור.״

בירור וביאור

גילוים של הדברים בבירור כביאור מורה על ההקשר הלמדני של מושג זה, כפי שהוא במובאה שהיא כעין פאראפראזה על דברי מה״ח, המופיעה אצל בחומר מקבוצת העיון הנטמע אצל ר׳ משה מבורגוש:[66] ״ועתה יש לנו לחפש ולברר ולבאר כיצד יצא דבר מדבר ונשתוו ביחד, או מה הוא חשְׁמאל או פרגֹוד או ערפֶל, וכיצד ישתוו, וכיצד יתפרדו, וכיצד נעשו דבר אחד ונקרא להם סימן אֹלף, או כיצד יכפלו שני אֹלף אֹלף ונקראו ביֹת״. ׳בירור׳ כ׳ביאור׳ מצוי הרבה בפילוסופיה היהודית בתרגומיה העבריים.[67] ומסייעים למובן זה גם חלופי הנוסח של מה״ח,[68] הגורסים ׳ביאור׳ במקום ׳בירור׳ בכמה מקומות.

לשון תפלת יוצר המצוטטת בפירושו של ר׳ עזריאל, ״כולם אהובים כולם ברורים כולם גבורים״, מורה על מובן נוסף ל״בירור״ כחזוק, קיום, ביסוס ויציבות, המופיע בפיוטי יניי והקליר ופייטנים אחרים המפורטים ומובאים אצל זולאי.[69] הוראה זו מצטרפת לחזוק וליציבות הנאמרים בדרגה הראשונית, כפי שהראנו בכמה מקומות.[70]

---

62 פס"י לברצלוני, הלברשטאם, עמ' 198. לשתי המשמעויות ראו גם עזריאל, פירוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 26: "כולם ברורים [בנוסח התפלה] שהם הבוררים מאהבה חסד ומכח גבורה".

63 פירוש האגדות, עמ' 105.

64 שם, עמ' 91, 95.

65 מגלת המגלה, ברלין תרפ"ד, עמ' 2. הבירור והליבון שייכים אצל ר' עזריאל לענין הטהרה מן החטא, אגרת לבורגוש, שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 235, 237, 239: "עד שיתברר ויתלבן מאותו עון". הבירור והליבון במה"ח §65, "כדי שיתברר הדבר ויתלבן בלי ספק בדרך תקונו", אינם שייכים לתפיסה המשברית כתוצאה מחטא. גם מכאן ראיה שאין האגרת לבורגוש מקור לכתבים מסוג ספרי העיון ומה"ח, והניסוח הקרוב יוצא אולי ממקור משותף לשני ענינים נפרדים. דברי ר' עזריאל שייכים שם לענין אי-שלמותו של השם בהווה ולענין עמלק, שנתברו בהרחבה ובפירוט בידי פדיה, משבר באלוהות, פרק ג.

66 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים פרטי ס' 44516, [63]ב. "ולברר ולבאר" מסומן בסימון החלפה במקור: "ולבֹאר ולבֹרר". למובאה בהקשרה ראו להלן, פ"ב ח"ב, ליד הע' 87.

67 ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך ב, א, עמ' 94.

68 להלן, נספח א.

69 זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי יניי', עמ' קעז-קעט. לדברי עזריאל ראו לעיל, הע' 62.

70 לעיל, פ"א, ליד הע' 136-137, 465, 580, 584.

"שפה ברורה", "שפה אחת ודברים אחדים" – החזקה משולבת של סימן יחיד בשפה ושל לשונות רבים; מעמדו של המשל מחוץ לרצף ההיסטורי (בתחום השפה); חוק החסכון של הלשון והטבע: החזקת הראשוני בתוך ההתהוות

מובנים אלה מורים על הידוקו של המונח "בירור הדברים" בסע' 12, המחזיק יחד את החלוקה וההבהרה, החזוק ורבוי האור הראשוניים, ואת התבנית המפורטת של הדברים המרובים, בשעה שהיא מצורפת לעמידה היחידנית, המונעת מכח החקירה וההצבה המוּנחים בהתאם לתבנית הראשונית. כפל פנים זה שייך גם למונח המקראי 'שָׂפָה בְרוּרָה', המיועדת בצפ' ג, ט, לקריאה המשותפת, הכוללנית, של עמים רבים בשם ה', ולעבודה, להנהגה ולאורח החיים הדתי המונחה מכחה של ההכרה האחדותית. שפה זו מצויה גם במצב המוביל לבנית המגדל בבר' פרק יא: "וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים."[71] ייתכן שהמונח 'דברים' במה"ח, עם שהוא שואב ממקורות חז"ל וריס"ג לזיהוין של הספירות כמאמרות, כדברות וכלוגוי[72] שואב גם מן המונח המקראי הנזכר, בהוראת הדיבורים. הדברים הבאים מכוונים לבירור הענין הדיאלקטי של לשונות, דיבורים ודרכי ביטוי לעומת התחום הכוללני של השפה, מושג שנשתמש בו לציון התחום המוסכם מראש של סימני הכתב (במקרים אחרים גם ראשיות ההיגוי), והם חוזרים להרחבת הדיון בציווי "המשל משל למשל".

לפי ניתוחו של בנימין,[73] כמסמן מוסכם ופרדיגמאטי[74] שייכת האלגוריה לתחום ההיסטורי, המשועבד לנסיבות ולהתנוונות, עד שעל הבימה האליגורית בדרמת-התוגה עולים עיי החורבות של הלשון, תולדת משבריה וריחוקה מן הייצוג התואם שבין המסמן למסומן. ייתכן שיש אפשרות להצדיק 'משל' זה במה"ח, כמצוי מחוץ לרצף ההיסטורי ולאלגוריה, כמורה על מעמדו של הסימן הלשוני בספר זה: סימן המתקיים בדרגתו הראשונית במופעיו השונים, המתקבל בתוך שיטות ייצוג ומערכי חשיבה שונים באופן המסתגל, השומר על מקוריותו או רעננותו הראשונית בתוך שימושי הלשון הקונקרטיים.[75] ייתכן שה"משל" ב§59 שייך אמנם לרצף ההתהוות, הפותח באניגמה, עובר דרך המשל האליגורי ומסיים במעשה הלשוני המתוקן, היינו ה-speech-act המוכן מראש, ואילו כאן ב§12 הוא מצוי מחוץ לרצף ההתהוות של הלשון, ועומד כסימן שאינו מיועד לקבל סימון אחר נוסף על מהותו. הצדקתו של 'משל' זה האחרון, שאיננו מצוי במעמד המתווך של התרגום, יכולה לבוא גם מצד החסכון הלשוני האופייני למה"ח, חסכון הלשון המתאים, לפי בנימין, גם לאופיו החסכוני של הטבע (המוכתב גם מן האבולוציוני):[76] הטבע המשתמש בייצוג הצבעוני או הצורני, למשל, כמשמש את מטרת ההישרדות וההתרבות; חסכון זה של הייצוג הלשוני ייתכן שאפשר להסבירו כמהווה תרכובת, או נוסחה, ללשון המביעה את עצמה (בעצמה), באופנים שונים.

---

71 למונח 'שפה אחת' בסמיכותו למונח 'שפה ברורה' ראו גם פדיה, 'פגם ותיקון', עמ' 189 הע' 20.

72 ראו, למשל, סנדור, פס"י לריס"ג, עמ' 36 הע' 92 והפניותיו.

73 בנימין, *The Origin of German Tragic Drama*. קטע מחבור זה תורגם עברית, בנימין, 'האלגוריה ומחזה התוגה', מבחר כתבים: ב, הרהורים, עמ' 10-31, במקביל לתרגום האנגלי הנזכר, עמ' 159-189. אשתמש בדברי בנימין כאן ולהלן בדיון על תפיסת הלשון כהנחות וכשאלות מקדימות, ולא כמושא מחקר בפני עצמו. בין השאר שייכת הערה זו להבחנה ולדיון שמוביל בנימין בין סמל לאלגוריה (ראו למשל בתרגום העברי, עמ' 14-15), הבחנה שאנו מחלצים מתוכה את השאלות המשותפות לשני הסוגים הספרותיים, ספרות הסוד וספרות האליגוריה. על משפטים אחדים מכתבי אבולעפיה שאולי היו נגישים לבנימין ולשלום מצביע אידל, *Old Worlds, New Mirrors*, עמ' 168-175.

74 עיינו מוזס, ולטר בנימין ורוח המודרניות, עמ' 21; וממקום אחר- זנדבק, "לזוהר הכוזב של הכוליות בא הקץ", על "אוסטרליץ" של זבאלד', עמ' 71-82, בעקבות דברי בנימין, בתרגום העברי, עמ' 22.

75 ראו מוזס, שם, עמ' 27; ודברינו על הופעתו של המושג 'תקון' במערכות שונות, במבוא, לפני הע' 37.

76 חסכון זה של הטבע עשוי לבטא, לשיטת בנימין, את ההתאמה הראשונית שבין הטבע וייצוגה הלשוני, כפי שבמסתו 'על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם', וראו גם הנ"ל, 'האליגוריה ומחזה התוגה', עמ' 22. חסכון זה קובע שאין ייצוג עודף של הלשון בתוך "הסדר הלשוני של האמנות", הביטו ב'משמעות השפה בדרמת העצב והטרגדיה', בתוך: בנימין, המטאפיזיקה של הנעורים, עמ' 250.

מה"ח 17§ – מדידה, שיעור קומה ועיגול-העל

ולקחנו מדה ממשקל / ומשקל ממדה

ומשקל מרבוע / ורבוע ממשקל

ורבוע מזרת / וזרת מרבוע

ורבוע מטפח

/ וטופח מזרת

וטופח מיד

/ ויד מזרת

והכל בעיגול / ועיגול לקחנו אותו מאָלף / ואָלף מיוֹד / ויוֹד היא המעיין

ההוראה ״**והכל בעיגול**״ מסמנת את נקודת המרכז של סעיף 17, ולדעתי את אחת ההוראות המשמעותיות של הספר, כלומר הוראה שיש לה מובן סמנטי בכל סעיף ובכל שלב שבסעיף, לפחות על פי דרישת המקובל. הוראה זו אפשר שהיא מכוונת לתלות את הפעולות והתהליכים במצב המושלם הנתון של העגול, המופיע מיד ב״עיגול״ הנלקח מאל״ף, אך יותר מכך משמעה לנהוג על דרך העיגול וההעגלה בכל פעולה. דרך זו מסומנת כאן בנקודת ההשקה של שתי מערכות תיאוסופיות, מערכת המדידה של העשיריה ומערכת שלֹשת שרשי הלשון.[1] שם הפעולה של העיגול (הניכר גם ב20§, לעומת שם העצם של העגול) מורה על שרטוט ההיקף, גבול המעגל השווה בכל נקודותיו ביחס למרכזו, את הקפת הכל,[2] אך גם על יישור ואיזון השטח של ההעגלה, העשויה להשוות כל נקודה שבשטח פניו של המעגל (׳עגולה׳) או הכדור ולאפשר בכך את ההכלה וההחזקה של כל מדה במדתה.

סעיף 17 רושם את הסדרה המכינה, המשתקפת במדידה שב״תקון המעגל״ בסעיף הבא וביציאת הלשון בסעיף העוקב, הכנה החותרת לנקודת הראשית או המרכז, נקודת המשען הניכרת ב״זרת״ ומוקד המעגלים הקונצנטריים שבסדרה עגול-אל״ף-יו״ד-מעין, מבלי שנקודת ראשית זו תבטל את הבנין השלם הנבנה על גביה, על שעוריו המגוונים. ההכנה שבהוראה ״הכל בעיגול״ מקבילה, איפוא, לכינון המעגלי שבמושג ״תקון המעגל״, ונראה שיש לסמוך אותם על הכתוב במשלי פרק ד, כו: ״פַּלֵּס מַעְגַּל רַגְלֶךָ וְכָל דְּרָכֶיךָ יִכֹּנוּ״, אך גם על הנאמר שם בפרק ה, ו: ״אֹרַח חַיִּים פֶּן תְּפַלֵּס נָעוּ מַעְגְּלֹתֶיהָ לֹא תֵדָע״. ההתבוננות ב׳חכמה׳, בחתירה אל הראשיות ואל יסודות הלשון, עשויה במשקל מדוד וקצוב ביצירה הספרותית; עם זאת כלולה בו גם הבנייתו של בנין המעגל על יסוד התהו הבלתי מושג (הנאמר במשלי לענין הגמול ושכרה של ההליכה על דרך המוסר), בדומה לאופן הסתירה או דרך ההריסה המתגלים במקורות הראשוניים של המיסטיקה היהודית בס״י.[3]

---

[1] חלוקת הסעיפים 19-17 משלי מציעה להדגיש את החתימה וההמשכיות שבין שלוש מערכות פרשניות: מערכת המדות, המערכת הגיאומטרית ומערכת ההגיה והראייה. באותה מידת תקפות ניתן לחלק שלושה סעיפים אלה בחלוקה מסודרת יותר של שלוש עשיריות פעולה (אמנם חלק מן הפעולות אינן אלא זיהוי וסימון): עשירית המדות שבסע' 17 עד "ויד מזרת", העשיריה הפותחת "והכל בעיגול" וחותמת ב"נצב עומד", בהתאם לעמידה המסיימת כמה מן התהליכים האחרים בספר, והיא גם הפותחת את העשיריה השלישית, למן "העמידה חוקרת" ועד לאויר הקדמון, החותם סדרת סעיפים זו. לתמיכה ממקום אחר בחלוקתי המוצעת בנוסח הפנים ראו להלן, הע' 15. אפשר גם שהסדרה של סעיף 17 מעוניינת לבנות מערכת י"ג, הרמוזה באל"ף ובאחד (24§), לאחריה מערכת מרובעת הפותחת ביו"ד ובמעין ומסיימת בתקון המעגל (18-17), ולאחריה מערכת י"ג נוספת החותמת באויר הקדמון, הנוסף על גביה. כל חלוקה לסעיפים במה"ח אפשרית כל עוד ניתן להעמיד בבסיסה מערכת פרשנית עקבית וקוהרנטית. ראו בהקשר אחר גם פדיה, משבר באלהות, עמ' 34.

[2] ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב, ג, עמ' 125-123, שם שייכים מונחי ההנדסה לעיונים הקוסמולוגיים, כידוע מרס"ג, ראב"ח, רמב"ם ואחרים.

[3] ליבס, תורת היצירה, בפרט פרק 9. מעגל ומעגלות שבפסוקים הנזכרים ענינם גם המסילה והדרך, כפי שגוזר קמחי,

שם הפעולה ׳עיגול׳ משתמע מצורת פיעל של השרש: בלשון המשנה ׳עיגול׳ כגלילה (בעיגולי דבילות ומעגלין בגת, דריכה מסוג הדישה והפילוס) וכהקפה בעיגול בחיתוך ובמדידת החוגה, ומעגלין בחוט מן המרכז (בשטח חקלאי).[4] אצל יניי משתייך להוראות המדידה שבמשכן, כאן בהתאם לשימושי לשונות מדות הזרת, היד והטפח במקרא, בקדושתא ליו״כ, ׳אגיד אילות׳: ״עזר ענוה עיגל עוז ארון.״[5] בספרות שיעור קומה ״עיגול ראשו שלש מאות אלפים רבבות פרסאות ושלשים ושלש ושליש מה שאין הפה יכולה להביע ומה שאין האוזן יכולה לשמוע״,[6] היינו קביעת מדת כדור הראש. לפי זיהוי זה אפשר לגזור בסעיף שלפנינו גם משמעות ההשמה בראש. במה״ח § 20 שייכת ההתעגלות לתנועת החזרה חלילה.[7]

פילוס זה משייך את השקילה, האיזון וההשוואה לפעולת העיגול ולהעגלה, ויש לכלול בה גם את פעולת הקיבוץ והריכוז בראש או במרכז. ריד״ע מפרש את דברי ריס״נ בענין העקיבה אחר החוט כדרך הפקעת לענין האחיזה-מבלי-אחיזה, ההתכוונות לנקודת הראשית מבלי לאחוז בתוקף בראשית עצמה, העשויה לגרום לפירוקה. ״דרך הפקעת״ אצל ריס״נ ומפרשו זה מכוונת לכלול את ריבוים של ל״ב הנתיבות, המושווים לחוטי השלהביות ולחוטי הפקעת, מבלי שיתבללו:[8]

> ולכך התחיל בבי״ת לרמוז אל מה שבק״]ת בראשית משגת. ומאותן התעלומות הנעלמות בתוך החכמה יוצאים נתיבות, ונתיבות אלו היוצאים מהעלמת החכמה מה הן ומה דוגמתם, הן כעין חוטי השלהביות או כדרך הפקעת - הוא קבוץ פתיל בעגול שקורין בלשון צרפת למושי״א ובלשון ספרד קבלי״ר. אדם הולך למקום הפקעת - ובלבד שלא ימשוך, כי יותר שימשוך האדם חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו, אלא צריך שימשוך הוא האדם עצמו על דרך החוט עד שיגיע אל עיקרו ומקורו שהוא הפקעת. כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה, שכל זמן שימשוך אדם מחשבתו אליו למשוך אצלו אור עליון לא יראה אור, כל שכן שלא יגיע אל עיקרו ומקורו, [אלא] בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעלה דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג ילך דרך האור הזה במחשבתו, עד בואו אל עיקר מבוא האור, כדרך חוט הפקעת, וכדרך שלהבת הגחלת.

לעזי ריד״ע מבארים את ״קבוץ הפתיל בעגול״ בדרך המאגדת, הקולעת בסליל והלופתת את גידי הפתיל. הוראתן הכללית בלשונות הרומאניות ניכרת מלעזי רש״י: הראשונה מגזרת ׳לימוישילש׳, lemoisels, ׳פקעים׳ שבמל״א ו, יח, פקעות, מעין סלילים לנוי, ופרש״י: ״ציורי קליעות וצורת פקעים כמין

שרשים, ברלין תר"ז, עמ' 250, מפסוקים סמוכים. במדרש נתפרשו לענין תורה ושכרה, דב"ר ו, ב; תנחומא, בראשית, יג; שם תרומה, ח; אצל יניי, המובא אצל זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 507 וכן בפס"י לברצלוני, עמ' 150. אצל רלב"ג למשלי ד, כו, לענין הכנת העיון. במלבי"ם שם בדרכי המוסר, וכן פירוש ר' יוסף קמחי, בתוך תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, עמ' 25-27, ובפס"י לברצלוני, עמ' 62, ועוד. בשער הגלגולים לרח"ו, הקדמה מ, ירושלים תרס"ג, עב ע"ב, לענין שתי תורות, חסרה וסתורה שניתנה ושלמה למעלה, בעקבות ר"מ, זוהר ח"ג, רנד ע"א: "ותירצו דהכי כתיב חסר בתורה למעלה בשמים, ולא בתורה שנתנה לנו דנעו מעגלותיה." למוסר ולמשפט שבפשט הפסוקים ראו פוקס, 'תפיסת האלהות בספרות החכמה הדידקטית', עמ' 164, 169. אצל רס"ג נתחדש פלוס במשמעות שקול הדעת, בן עזרא, 'חדושי מלים של רס"ג', חורב י, עמ' 304.

4 בן יהודה, מלון, כרך ט, עמ' 4308.

5 [גניזה] ק, ט"ש K 7, 27, מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית. לקשר הבלשני וההיסטורי שבין יניי לספרות ההיכלות והמרכבה ראו בעבודת הדוקטור של ירון זיני.

6 ספר הקומה, כהן, *The Shiur Qomah*, עמ' 138-141, לפי נוסחי ה כ לשו' 74.

7 וכן בפירושי ר' יצחק ארלנגר, חקקי לב, ספרי קבלת הגאונים, עמ' שמט. לעיגול הראש ולחזרת הגלגל היוצאת כמחזרת על פתחי השערים של צירופי האותיות ראו פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 10: "גַלְגַּל [ס"י ב, ד] דבר המתגלגל כגלגל כגלגלת הראש והוא מן הנפרדים; וכשהוא חוזר מחזר הכל בחזרתו."

8 שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לספר יצירה', עמ' 381, לפס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 1; שלום, *Origins*, עמ' 305 והע' 215.

כפתורים״; הלשון הספרדית מגזרת ׳קויילער׳, cueilier, לאסוף, ללפות, לפי פירוש רש״י למל״ב ב, ח, ׳וַיְּגְלֹם׳, לענין הכריכה.[9] דבריו מבארים יותר את הדרך ״שעל ידי החוט אדם הולך למקום הפקעת״ אצל ריס״נ, שאינם מבקשים את רק ההיחלצות מן המבוך שבמיתוס אריאדנה ותסאוס, הנאמרת במדרש לענין כִּבּוּש דרך הידע שבחתירה המבקשת לעמוד על סדרי הקוסמוס,[10] אלא את העקיבה וההנשאות הרוחנית אחר החוט מבלי לאחוז בו ולגללו, באופן המותיר את פרישת מהלכו של החוט יחד עם הבלבול שבמקורו.[11]

יחסי הכללה שלא מתוך הטמעה: העיגול והרבוע, העיגול והמידות

ההצבה המכוננת של העיגול, הניכרת במרכזו יותר משהיא ניכרת בגבול היקפו, אינה מכנסת בנקודת הראשית את השיעורים השונים ואינה מתכוונת לעגל את הריבוע או להיפך,[12] אלא לשמור על שתי הצורות בהופעתן המגוונת, כדרך המדרש המציב את אחת מהוראות העיון והתקון הקדומות, הקשורות לצפית המרכבה:[13] ״גדולה מכולם עיון כסא הכבוד היאך הוא עומד, עגול הוא כמין מלבן, ומתוקן הוא״ וכו׳. ואכן יש לפרש את ההוראה העיקרית של הרבוע בסעיף זה על דרך התבנית הראשונית של המרכבה, הנאמרת בצורה רבועה או מרובעת במקורות הקרובים במיוחד לספר מה״ח. כיוצא בזה יש לשקול את סדרת ההוראות בחלקו הראשון של הסעיף, ההולכת מן הגלוי והניתן למדידה הנמשך עד מוצאו בזרת כסדרה היירארכית המתקדמת אל הנקודה הפנימית מבלי לכנוס לתוכה את ריבוי המדות.[14]

---

9 ג' שלום מעיר שם: "לא עלה בידי לזהות מלים אלו ושאלותי אצל מומחים לא הועילו." ואמנם איני יודע שמוש המלים במקורן. הוראות הלעזים לפי מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 23 ועמ' 24, לפי כ"י, ובפרש"י הנדפס למל"ב ב, ח, בנוסח אחר. גִּבּוּל שבעִגול שבגולם ניכר גם בהלכות ספר יצירה הנרשמים בכ"י אוכספורד 1535, 13ב, בהוראת עשיית "גולם אחד עגול". ייתכן שצורה זו של הגולם מאפשרת את הקמתו והשבתו לעפר בצירוף האותיות הנאמר שם מיד ב'גלגול'. וכן הוא בפירוש ס"י המיוחס לרס"ג, (מחוג הכרוב המיוחד), מינכן 40, 54ב: "עשרים ושתים אותיות יסודן קבועות בגלגל רכ"א, פי' יסודות העולם ועושות יצירה ונוראות כשעושין גלגל ועוגל סביב הבריאה, מהלכין סביב העוגל ואומר הרכ"א אלפ"א ביתו"ת". נוסח אחר לקטע זה מובא אצל אידל, גולם, עמ' 98. לדיון ב"מחול" הנזכר שם בהמשך כהקפה בסיבוב עיינו שם, עמ' 100-102.

10 בר"ר יב, א, כפי שהביא סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 4 הע' 10.

11 "בלבול" שבמה"ח 23 ענינו הריסה או התהו-הקונסטרוקטיבי היסודי. וראו להלן, בדברי הסיכום.

12 במקורות קבליים מופיעים (לפחות לעתים) יחסי העגול והמרובע על דרך ההכלה. בסמוך למה"ח ובקרבה ענינית לסמל המעין ולתחום הלשון נאמר בס' הבהיר סי' קיד-קטו/83 אודות היחס בין השבטים (כצנורות המעין), המרובע והעגול, לפי כ"י מינכן 209, מהד' אברמס, עמ' 169, חלופים משמעותיים לפי הנדפס במהד' מרגליות: "ומאי לישנא דשבט דבר פשוט דהינו [בדפוס: שאינו] מרבע, מאי טעמא דלא אפשר למרבע בגו מרבע אחר אלא עגולה בגו רבועא דרהטי [ד: רהטין] ואי רבועא בגו רבועא לא רהטי. ומאי ניהו עגולה [ד: עיגולא] הדין נקודה דאוריתא דמשה דאינהו כלהו עגולא ודאמי [ד: ודמיין] באתואתא כנשמתא דחיי בגופיה דאינש [ד: דאיניש]". נוסח כ"י וטיקן, ברבריני Or. 110 שם מיושב יותר, אך איני יודע עד כמה ניתן להתחשב בעדותו: "לישנא דשבטי דבר פשוט שאינו רבועא [...] ואי רבוע בגו עיגולא לא רהטי". ראו מרוז, 'אור בהיר הוא במזרח', עמ' 151, לדעה אודות מרוצת הנקוד בתוך קוי האותיות. אינני סבור שאכן זהו פשט לשונו של ספר הבהיר כאן. הנקוד רץ ומניע את העיצורים, אך לא בתוך קויהם. ראו גם פנקובר, 'זמנם של הסעיפים על טעמי המקרא בספר הבהיר'. לרעיון האותיות כגופות והנקודות כרוחות ראו להלן, הע' 118, 143. את יחסי העגול והרבוע יש להתאים בסעיף זה ליחסי הנקוד והאותיות כעיצורים, ליחסי השבטים והמעין וליחסי הקרבן והתפילה הנאמרים בסמוך ואכמ"ל. במה"ח האותיות אינן עיצורים, אלא קולות מוּנעים. מן הבחינה הבינארית מיוחדת ההחזקה של שתי הקצוות בשיאן לעומת הכלתו של אחד במשנהו, המבליעה ושייכת לתחום הספיגה הנפוץ בקבלה לתיאור יחסי הספירות.
יחסי הכלה שבין העגול והרבוע מפורטים ביחס לסימבוליקת המ"ם הפתוחה והסתומה, ימות החול והשבת וכיו"ב בספר התמונה ואצל ר' שמעון ן' לביא. ראו פדיה, 'שבת שבתאי', למשל עמ' 177-178. אך שם כבר מפותחים יחסי הרבוע והעגול לבליעה ולעצירת התנועה של אחת מן הצורות מפני האחרת (ואולי כך גם בס' הבהיר). ליחסי שתי הצורות על דרך פרשנות הארוס השואבת מפיתוח המיתוס הזוהרי ראו וולפסון, *Circle in the Square*. דרך פרשנות זו גרמה להכלת הענין הגיאומטרי המובהק שבספרי העיון ומה"ח בתוך הפרשנות הארוטית, ואין בכך צורך. ראו, למשל, לענין העגול במה"ח: "[T]he image of spring or fountain, the *ma'ayan*, is a rather obvious phallic symbol", עמ' 186 הע' 153; ולענין ה"פלס" (המתאים לשבט) בספר העיון על דרך הפירוש הפאלי, לעיל, פ"א, הע' 173 ולידה. להתאמה בין הדרך הגיאומטרית לעניני הדמות העליונה הנרמזת במקורות קבלת האר"י ראו בהפניותיו של וולפסון בראש הע' 153 הנזכרת, עמ' 185. המונח gender אינו מופיע במחקרים הנזכרים שם.

13 מדרש משלי, י, יט, מהד' בובר, וילנא תרנ"ג, לד ע"א. נרשם בשינויים אצל ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 62-63. אצל ר' עזריאל נתחלף 'עיון' ב'נגיון'.

14 ראו גם ההבחנה בין 'מדה' לזרת' בתוך פירוש ליש' מ, יב, אצל ר' חיים ויטאל, שער הכללים, ד, עץ חיים א, כתבי רבינו

סדרת הוראות המדידה: הלכה, קוסמולוגיה, משכן, מרכבה ושיעור קומה, מוסר ואונטולוגיה, מדע וקוסמוגוניה

פירושה של עשיריַת ההוראות אפשרי רק מתוך העמדתה של מערכת פרשנית כוללת, עקבית, קוהרנטית וקוהזית, המאפשרת להציב על גבי שיטה או שורה אחת את המונחים השונים ולבאר כל אחד מהם בדרך היוצאת וחוזרת אל המערכת האחדותית, ההרמונית. עשיריה זו נשתמרה רק בשני כתבי היד המהווים את נוסח הפנים, ושריד משובש בסופו ממבנה העשיריה נמצא גם בכ״י ניו יורק, בהמ״ל, לוצקי 899, המחזיק נוסח קרוב לשני הנזכרים לכל אורכו. כתבי יד אחרים ודפוסים מחזיקים שבע מדידות,[15] באופן שאינו מאפשר לשחזר את מרכז הסעיף, המהווה לדעתנו נקודת ההתחלה של העיון והבירור ברבים מסעיפי הספר, ובאופן שאינו מאפשר כל הסבר ללכידותה של מערכת המדידות ואת התאמתה לשתי המערכות הפרשניות הנאמרות מיד לאחריה, הבנויות אף הן על תשתית העשרה, כפי שניתן לחלקן.

מונחי המדידה שייכים לתחומים שונים במדידה ההלכתית, הקוסמולוגית (כגון יש׳ מ, יב, איוב כח, כה ופירושיהם)[16] ומסוג המרכבה ושעור קומה, לשיקול ולאיזון שבתמורות המדות, ולתחומים מדעיים נפרדים: הגיאומטרי, המשקלות ואולי המתמטי (ברבוע).[17] המעקב אחר הופעתם של מונחים אלה שייך לצירים דיאכרוניים מגוונים שאינם נפגשים תמיד, ומכאן גם הקושי שבעמידה על הופעתם הסינכרונית. מערכת פרשנית מלוכדת למהלך זה עליה לכלול גם את תחומי העיון השונים הקשורים במושג אחד, כגון המושג ״מדה״ שלבאורו במה״ח יש לקשור מערכות שונות: מערכת הספירות (כולן או מקצתן לפי ריס״נ, פנימיות או נפרדות לפי ר׳ אשר בן דוד, וכן מתוך שיקול זיהוין של הספירות והמדות ב׳ספר היחוד האמתי׳, ׳סוד ע״ב שמות׳ וב׳עיון סטנדרט׳), מערכת י״ג המדות והמוסר, המערכת המספרית והשיעור (כפרמטר), מערכת ההשגה שב׳ראשי מדות׳, הנכללות במושג ׳מדה׳ אצל ריס״נ ואצל תלמידיו, הן את מערכת התמורות, המקורות והשלהביות השייכות למדות במה״ח, כשמות וככחות רוחניות ב׳פירוש י״ג מדות׳ השייך לספרי העיון או בתוך הסכימה ׳מדה ושעור ומתכונת הגוף׳, המתפרשת לענינים מגוונים ב׳סוד ידיעת המציאות׳.[18]

האר"י, ירושלים תשמ"ח, ט ע"א; עמק המלך, שער יד, פרק נב, שבזרת שאינה כלי קיבול כמו המדה, "א[ינו] צ[ריך] לזרוק שום דבר", ויכול למדוד בה שנית מבלי להריקה.

15 ורמן תרגם חמש בלבד, *The Books of Contemplation*, עמ' 53. מובאה ארוכה ממה"ח סע' 17-18, 20, המשמיטה את סעיף 19 כולו (המסייעת גם לחלוקת הסעיפים כפי הצעתי) ב-§3, מדרש שמעון הצדיק, פריס 770, 30א, מחזיקה שש מדידות, וכוללת גם שינויים אחרים לעומת נוסח מה"ח, חלקם מתוך התאמתם לענינו של מדרש שמעון הצדיק, המציב אותם בתיאור 'כח מושכל'. דברי ה'מדרש' הועתקו גם בספר יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 59ב, מתוך מקור אחר שבו צורף תיאור הכח המושכל לתיאור הנתיב הג', 'שכל מקודש', כפי שתואר ב-§10, פירוש ל"ב נתיבות. פרשיותיה של תעודת ספר מעין החכמה שבידינו לא ניתנו פתוחות, והן מעידות על מערכות סגורות לעצמן. מערכות סעיפים אלה מאפשרות את החלוקה העשרונית המשולשת, ומאפשרות גם חלוקה אחרת, כפי שבמ'דרש שמעון הצדיק'. חלוקתי מבקשת להדגיש את סימני השאלה שאפשר למצוא בין הסעיפים השונים, וביניהם השאלה הרמוזה בסוף סעיף 18, "והחקירה דוממת", כמורים על חלוקה המיועדת לאתר את הרצף הפרוגרסיבי (והפתוח) שבין המערכות החתומות. לפרוגרס ולתפיסת הקץ הפתוח בספרות הזוהר ראו פדיה, "האלף הששי".

16 בפיוטו של ר' אדונים הלוי מפאס נכרכים יחד המדידות המכינות שביש' מ, יב ובמשלי ל, ד. זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 284 (נדפס לפנים בסיני יא, עמ' יא): " בכ' וה' | באלול נבראים | ארבעה אמות | במוזנים[!] לעלות // תְּכוּנִים בַּזֶּרֶת | כלולים בַּשליש | מדודים בשֹׁעל | אסופים בחופן // ואש פלדות האור | בחזקתו נברא | סהר וחרס | וכוכבי ממשלה //". ראו גם לעיל, פ"א, הע' 24.

17 כגון רבועו של השם המפורש כחשבון 'מקום' העולה קפ"ו, למשל §23, 'חמשה מפעלות', ורשה 9, קיא ע"ב, ניו יורק בהמ"ל 1855, 3א; ורווח בספרות חסידי אשכנז ובספרות העיון, ראו אברמס, ספר האורה, עמ' 211 הע' 2.

18 לפירושים הרלבנטיים למונח 'מדה' בהקשר זה ראו פס"י לברצלוני, עמ' 158; פס"י לרס"ג, תרג' קאפח, עמ' כה; פס"י לריד"ע, מהד' שלום, עמ' 388; פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי', עמ' 131-132 לענין *Horos* כפרינציפ המדה והגבול; קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב ב, עמ' 146-148; סנדור, *The Emergence*, עמ' 289 ואילך, בפרט עמ' 295-297, ולנקיטתו בתרגום מדה כ'מימד' שם, עמ' 162 והע' 120; הנ"ל, פס"י לריס"נ (חלק ב' של עבודה זו), עמ' 26 הע' 66 ובהערות רבות אחרות; גוטליב, מחקרים, עמ' 298; אשר בן דוד, ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 50, 66-68, 71, 118;

בחלקו הראשון של הסעיף מוצבות שש מדות בחמשה שלבים כפולים. בהתאם לדרך ההכנה הרמוזה בסעיף זה נקשרים ראש המדה וסופה בזרת מתוך צמודן ביש׳ מ, יב: ״מִי מָדַד בְּשָׁעֳלוֹ מַיִם וְשָׁמַיִם בַּזֶּרֶת תִּכֵּן״. שני הזוגות הראשונים של הוראות המדה והמשקל מתפרשים לפי איוב כח, כה: ״לַעֲשׂוֹת לָרוּחַ מִשְׁקָל וּמַיִם תִּכֵּן בְּמִדָּה״,[19] המסמנים את קצות הארץ ותחת השמים לפי הפסוק הקודם שם. מדת הרבוע מקשרת בין שתי המדות הראשונות ושלוש הבאות, בתחילה ומן המרכז ברבוע אל סופן בזרת ובהמשך בקשירה הפנימית בין ארבע המדות האחרונות. תפקיד מקשר זה לרבוע ניכר ממרכזיותו של המבנה המרובע במה״ח, המציין את השמות בני ד׳ אותיות ואת ׳עיקר׳ כלם בשם הוי״ה (§ 60), שמיצועו קשור כאן, לפי הפסוקים הנזכרים, למדת השמים, המופיעה במה״ח § 34 כממצעת בין שמים העליונים (שע״ז רביעיים) ומקום יציאתם של המים (״ורביע אשר הוא רבוע שממנו יצאו המים״). יציאה זו שייכת במה״ח § 16 ליציאת התנועה אל הרבוע: ״חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר / והיא המתפשטת בחלק הרבוע״. לזיהוי זה אפשר שמתאימה גם פרשנות לס״י א, יא/ § 13: ״שלש מים מרוח״ והמשכה כפי שאצל ר׳ עזריאל:[20] ״חקקן כמין ערוגה. חקק התהו והבהו כמין ערוגה, כלומר חקק בהן נתיבות כמין ערוגה שהמים מתפשטין בה״, אם נזהה את הערוגה כרבוע, כפי שב׳סוד ידיעת המציאות׳.[21] אף מדות המזבח,[22] החושן והמשכן רבוע, ומכאן התאמתו למבנה התחתון שבכסא, לפי פירוש המרכבה לר׳ אלעזר מוורמס, ״והכסא הוא עגול מלמעלה כמו כ׳ אבל למטה הוא מרובע״[23] ולמרכבה בכלל, כפי תיאורי ארבעת החלקים המפוזרים ב׳סוד ידיעת המציאות׳.[24] יציאתו של הרבוע מן הזרת יובן לפי מדות החושן בשמ׳ כח, טז: ״רָבוּעַ יִהְיֶה כָּפוּל זֶרֶת אָרְכּוֹ וְזֶרֶת רָחְבּוֹ״, שתיאורו נקשר בפיוט הקדום למדת השמים (שהסמכנוה לרבוע)

עזריאל, 'דרך האמונה ודרך הכפירה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 211, 213; הנ"ל, מקבילה לשער הכפירה, שם, עמ' 214; הנ"ל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 32-33, 75-76; §19, תפלת היחוד לר' נחוניא, לונדון 756, 126ב; §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, אוכספורד 1565, 95א (=שלום, תרביץ ה', עמ' 54-55); שם בדברי ר' משה עצמו, נר ישראל, כג ע"א ≈אוכספורד 1565, 102א; §14, פירוש שם בן ד', פירנצה 2 41, 198א; פירוש עשר ספירות #91, ברלין 833, 149ב; פירוש עשר ספירות #68, לונדון דוד סופר 33, 22ב; §26, אגרת אל הרמב"ן מתלמידו של ר' יוסף ן' מזאח, שלום, מחקרי קבלה, עמ' 103; §4, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 1, ועוד; 'עיון הארוך', ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67; עיון סטנדרט, שם, עמ' 92-93; 'פירוש י"ג מדות', שם, עמ' 217; §12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה 2 41, 205א ועוד; §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה 14 44, 1ב-2א, שם 4א, 5א; §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20א; שם, ירושלים שוקן 15744, 16ב. למונח 'משקל' כתמורת מלה במלה השווה לה במספר האותיות ובסכומן ראו גם בחומר מכ"י ששון 290, עמ' 333, הקרוב לאגרות הפרובנסאליות או האשכנזיות שחלקן ממקורותיהם של ר' יצחק, ר' יעקב ור' משה שפרסם שלום, 'סדרי דשמושא רבא', עמ' 135 והע' 75.

[19] לצִמוד המדה והמשקל בהקשר המשפט ראו ויק' יט, לה. לפירוש יש' מ, יב בפירוש ס"י לברצלוני ראו לעיל, פ"א, הע' 24.

[20] פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנז.

[21] §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 21א, ירושלים שוקן 15744, 16א: "חקקן כמין ערוגה [ס״י שם] מרובעת [י: מרובע׳] והציבן כמין חומה [ס״י שם] עגולות וסבבן כמין מעזיבה [ס״י שם] פשוטות". במינכן 83, 167ב, כל הלשונות ביחיד. ואולי נאמר על האותיות.

[22] לגלגולי גחלי הקטורת ברבוע המזבח ראו פיוטי ר' נחמיה בן שלמה, מהד' קטסומטה, שו' 474-475, עמ' 105: "צבט העיקר לגיחלים / עתרו מלמשמש בכתלים // סביב סביב מיתגלגלים / ובריבוע הדביר זוחלים". לאחר תיאור מדות הרבוע של המזבח במשנה מדות, ג א, מבדיל "חוּט שֶׁל סִקְרָא" החגור באמצע בין דמים תחתונים לדמים עליונים, ועליו רבוצה אש על גבי המזבח שצורתה כארי, כפי התיאור ביומא, כא ע"ב, השייכים לפירוש השם אַרְאַרְיָתָא בכ"י ניו יורק בהמ"ל 1884, 20ב, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 202. וראו גם מינכן 305, 67ב. פירוש זה מופיע בכ"י ניו יורק שורות ספורות לפני שמו של ר' משולם הצדוקי, אך ריבוי המסורות שלפניו מורה שאין לייחס לו את הפירוש המקורי לשם אראריתא.

[23] ליקוטים מפירוש המרכבה לר׳ אלעזר מוורמס, פירושי המרכבה לר' אלעזר ולר' יעקב, מהד' פרבר ואברמס, עמ' 74; נזכר גם אצל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 581, הע' 22 (העיבוד הארוך); שם, עמ' 618, הע' 270; פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 147, הע' 10 לעמ' 48. בפירוש ס"י המיוחס לרס"ג, מינכן 40, 52ב: "מקום ריבוע רגלי הכסא מתחתיו".

[24] למשל בתוך הפירוש ליח' א, ח, "עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם". ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, נזכרים ארבעה "חלקים מרובעים ומכוונים לתת השואתם באמצע הכתֹּר", ולפי תיאור החלק השני מתוכם יש מקום לזהות בין "כתר עליון" על ד' חלקיו ובין "השמים העליונים" הנזכרים במה"ח §34: "[החלק] השני נקרא קיום מזומן לקיים כל הנבראים מתוך האחדות שכל הספירות נקראים אחדות השוה המתמצע באמצעות השמֹּים העליֹּונים". פירנצה 2 41, 207א, מתוקן לפי פריס 806, 210א-ב.

היוצאת מזרת:[25] "על זרת וזרת / היה ממודד // להאדיר למתכן / שמים בזרת".

זיהוי רבוע כשמים מאפשר את יציאתו וחזרתו למדת הזרת, אך גם את יציאתו מטפח, לפי יש׳ מח, יג: "וִימִינִי טִפְּחָה שָׁמָיִם", היינו תִּכּוּנם של השמים במדת הטפח.[26] בהתאם, נוכל להבין את תיאורו הראשוני של הרבוע במדרש שמעון הצדיק, המרחיב ומעבד את לשון מה"ח § 16 עם תיאור המראה שבמה"ח § 51 המקבילה ל׳אור המופלא׳ הראשון:[27] "ועוד שהכח הזה הוא חקירת התנועה «המיוסדת» בדבר שאינו מושג ונמשכת ממקור המאמ[ר] המושג «ומתפשטת» בחלק «הרבוע» «וזה הרבוע הוא» כמראה שהכל נראה מתוכה ואין בזה הכח ממשות כלל ועושה פעולות בכל יום דכתי׳ [תה׳ קיח, טז] יְמִין יי׳ רוֹמֵמָה וגו׳".

טפח כמדת שמים, הגזורה גם מזרת, מובילה למערכת המדות הנאמרת במשכן, בבנין הבית שביחזקאל ובמדות הכלים שבמשכן ובבית, כגון זרת שבחושן, טפח בים של שלמה, שולחן, כפורת ולחם הפנים, וידות הקרשים שבמשכן (שמ׳ כו, יז). שלש המדות האחרונות נגזרות זו מזו במה"ח בהתאם למונחי ההלכה: מדת זרת היא כרוחב כף היד כשאצבעותיה פרושות[28] ומכאן מהווה מקור למדת היד, אך גם לטפח.[29] טפח מורה גם על מדת קורות הגג (מל"א ז, ט) והשמים, כנזכר, יוצא גם לענין ה׳טפחות׳ הנאמרות בסעיף הבא במה"ח. כמדה הקטנה ביותר הנאמרת בשיעורים אלה, הזרת היא גם המקיפה והמלאה, הכוללת כל, לפי חומר ההיכלות בכ"י פרמא 1535, 1ב: " והזרת שלו מסוף העולם ועד סופו שנ׳ [יש׳ מ, יב] מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן" וגו׳, ולפי ׳מרכבה רבה׳:[30] "וזרת שלו מלא כל העולם [שנ׳] ושמים בזרת תכן". אצל ר׳ עזריאל נדרשת "זרת מלא העולם" לענין התורה הכוללת נתיבותיה ולענין סדר זמנים הנמצא ממנה.[31] וכל שיעור הקומה במנין "רל"ו אלפים רבבות פרסאות" אינו אלא "כשיעור אצבע קטן של יד שנקרא זרת", כפי הדברים שמביא ריד"ע.[32]

דרך זו של קשירת ראש וסוף, שבה ה׳מדה׳ נקשרת ב׳זרת׳ והשיעורים שביניהן זה בזה, היא ממהותה של דרך העגול, העשויה גם לכלול את הדברים זה בזה, לזהות את הפנימי בחצון ואת החצון בפנימי ולהורות על חלופם של המקיף והמוקף זה בזה. מאפיינים אלה ניכרים בדברי ר׳ יעקב בר ששת, המוסיף

---

25 אז באין כול, מהד' יהלום, ירושלים תשנ"ז, עמ' 127.

26 לפי פירוש רד"ק, שם, המסמיך זאת ליש' מ, יב. סיפא דקרא שייך לעמידתם הבינארית של שמים וארץ הנזכרים בפסוק. מדת טפח נקשרת במושג הצמצום 'כבין שני כרובים' כפי פירושו של רמב"ן לס"י, נדפס אצל שלום, מחקרי קבלה, עמ' 88 והע' 10, המובא ונדון אצל אידל, 'על תולדות מושג ה'צמצום", עמ' 60, בהתאם למסורות המדרשיות הנזכרות שם, הע' 6, עמ' 73 והע' 73; שלום, *Origins*, עמ' 449 הע' 202. בסמוך נדונה מובאה קרובה בענין הצמצום שנשתמרה אצל ר' שם טוב בן שם טוב, מתוספת הסמוכה לפירוש ל"ב נתיבות §8, וראו אידל, שם, עמ' 69, עמ' 70-71 הע' 64. סוגית הצמצום והאוטוגנזיס צריכה עיון בדברי ספר 'מורה צדק', ירושלים 488, 24ב: "אתֹה הוא דבר מקובץ כמו דבר שבא מעצמו". מדת טפח השווה לשלש אצבעות צפה בן זומא בין מים העליונים למים התחתונים, כמדת רוח, שהסמיך לכך 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים', תוספתא, חגיגה, פ"ב; בבלי, חגיגה, טו ע"א.

27 §3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 205ב, מתוקן לפי פריס 770, 30א, אוכספורד 1816, 70א, ספרי קבלת הגאונים, עמ' כ. ראו גם לעיל, פ"א, ליד הע' 399.

28 אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה, כרך יב, ירושלים תשכ"ז, עמ' תמב-תמד.

29 טפח הוא רוחב כף היד כשאצבעותיה צמודות, ואף אותו אפשר למדוד בזרת, ויש זרת בארמית שהוא טפח, אנציקלופדיה תלמודית, כרך כ, ירושלים תשנ"א, עמ' תרנו-תרנט. ונאמר במקרא בסגול או בחולם חסר. איני יודע אם יש לדרוש את חילופי הטפח והטופח בכ"י הפנים ובחילופיהם.

30 סינופסיס, שפר ואחרים, §703, N, עמ' 258. ונשתמר בחסידות אשכנז, למשל ר' אלעזר מוורמס, 'הלכות הכבוד', סודי רזייא, בני ברק תשנ"ט, עמ' עא; ובנוסח שהדפיס ד' אברמס, 'סוד כל הסודות', עמ' 79.

31 פירוש האגדות, תשבי, עמ' 101.

32 מאירת עינים, מהד' גולדרייך, עמ' מ, ונאמר שם לענין מגדל בבל, שבמחשבתם המסכלת על דרך ההריסה בקשו להעמיד הכל במדת הזרת, העטרה, כנגד השיעור העליון של רל"ו: "וחשבו במחשבתם הרעה שמאחר שיעשו בשיעור המועט הזה בנין העליון בתחתונים ויהיו שוים בשיעור מועט כנגד רב שלא יצטרכו לבנין העליון רק לע' לבדה הואיל והנהגת העולם על פיה." אם כן, הכל תלוי בזרת ועליו עומד, אך אינו עומד אלא בבנינו השלם ולא על הזרת לבדה, ולא בארץ כי אם בעליונים.

עליהם גם ״דרך כל דבר עגול שיש בתוכו דבר עגול כמוהו״, ומתכונה זו של המעגלים, המצויה, לדבריו, בתיאוסופיה ובקוסמולוגיה, ניכרת גם אפשרות חִלופם ההיראַרכי.[33] שני המעגלים הקונצנטריים הם גם הפרקטיקה היסודית של צירופי האותיות בשיטת ס״י, ובהקשר זה הוראת העיגול אינה תיאוריה מופשטת אלא פרקטיקה מאגית.

שתי מוצאוֹת הלשון: אל"ף ויו"ד

חִילוף זה שבדרך העגול מיושם בסעיף 17 בחלופם של אל״ף ויו״ד: ״ועיגול לקחנו אותו מאֹלף / ואֹלף מיוֹד״.[34] בין אם נחשיב את סדרת ההוראות בסעיף זה כמכוונות מן החצון לפנימי שבמעין, ובין אם נציב את קו הגבול בין סדרת המדות לסדרת ההתפשטות הקוסמוגונית שתחלתה בעגול הפנימי, היוצאת מן העגול והאל״ף אל היו״ד והמעין (ואפשר להמשיכה, כאמור, עד העמידה שבחקירה), הרי שכאן ״אֹלף מיוֹד״, בנגוד לכל ההוראות המציבות את האל״ף כאחד וכמספר הראשוני, המצוי מחוץ לספירת העשרה, כמקור לסדרה היוצאת מן היו״ד ואילך, כפי שבמקומות אחרים במה״ח, במקורותיו ובכתבים הקרובים אליו והמאוחרים ממנו. אפשרות חִלוף כזו נרמזת גם באפשרות ההצבה של ד׳ השלבים שבסוף סעיף 17 כרביעיה של שני זוגות זיהויים: עגול/אל״ף-יו״ד/מעין. גם כאן, ההצבה הספרותית של שני הכחות מעידה על כפילות המתקיימת בכל כח כשלעצמו. שני הזוגות זהים מבחינה זו, ולכן ההתאמה שבצורה הכפולה הפנימית של העגול מעמידה את ארבעת הכחות בשתי ספירות (כביכול, על-פי המינוח השגור בקבלה) השוות במעמדן. ייתכן שהעמדה זו של ד׳ הכחות אינה מיועדת להצבת תהליכי הוצאה ברצף היראַרכי, אלא מעמידה את העגול, האל״ף, היו״ד והמעין כמצביעים על הכפילות הראשונית של שני מעגלים, הנרמזים גם בזיהויו של המעגל כ״מסבב לסובב״ שבסעיף הבא. כפילות זו אינה מצביעה על אפשרות חילופם ההיראַרכי של שתי האותיות ושני הסימנים, אלא על השלמתם זה את זה ועל אפשרות הכלתם של שני דברים, שני מעגלים, בדבר אחד. כפילות זו אינה עוד המחזוריות שבקשירת ראש וסוף, המציעה לעתים גם את חילופם, אלא הקישור והחִבור שבין המקור וההתחלה, שבהם נדבר בהמשך.

במה״ח ניכר הבדל בין האות אל״ף לבין סימן אָ׳, סימן ההגה המורכב מקול, רוח ודבר (§ 21, וכן § 5, 51) אך הבדל זה מוביל לזיהוי ביניהן ובין תארי ה׳אחד׳ (§ 24), בהתאם לתפיסה ניאופלטונית, וכ׳עקר׳, בהתאם למינוח הקבלי (§ 47, 9).[35] האל״ף וההגה אָ׳ מזוהים עם הי״ג, בהתאם לסכום המספרי של מלת ׳אחד׳ (§ 24-25), והאָ׳ מזוהה גם כעשרה, בהתאם לסדרות חשבוניות (§ 25, 58). עשיריה זו מורכבת מג׳ חלקים הכוללים שלשה, והנשאר מהם אינו אלא ׳אחד׳, המצוי, לפיכך, בתחומה של העשיריה. יחסי החלוף והזיהוי שבין אָ׳ ויו״ד, מלבד זיהויים כרומזים לעשיריה, שייכים גם לזיהוין של שתי האותיות בראש ארבעת שמות האל וכ׳כח׳ השמות (§ 58, ולפי § 11), כנראה משום שהן גורמות את קיומם של השמות.

33 יעקב בר ששת, האמונה והבטחון, כתבי רמב"ן, ב, עמ' שצח.
34 זיהויים או חילופם נמצאים גם במה"ח §9: "והאחד עיקר יוֹד"; ובכפילותן של האל"ף ושל היו"ד, שתכונתן זו מורה כי "היוֹד נרמז בחשבון אָ'" (§58).
35 על ה'עקר' ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 256 ואילך.

הדיונים הבאים באותיות, בהגאים ובשמות האלהות שייכים לעקרון הגורף, לפיו הלשון, או הייצוג הלשוני, אינו רק סימן המעיד על המסומן, אלא עצם תוכנה של ההויה האלהית והמציאות הקונקרטית. הרעיון היהודי העתיק והיסודי בדבר תיחומן של הבריאה וההתגלות, כמשקפות את המהות האלהית המתבטאת בהם ומהם בנבראות, בתוך התחום הביצועי של הלשון בהתרכבותו עם תחום הסימנים של השפה, אינו נושא אלא את תפישת מהות הקיום האלהי והארצי בלשון ובשפה.[36] ספר יצירה ״מוצא את האלהות ... באחדות שבתוך הריבוי״, ומכנה אחדות זו ״שם אחד״, ומכריז על המצאותו של כל הנוצר והמדובר בלשון בתוך השם האחד וביוצא ממנו: ״נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד״ (ס״י ב, ה). ״השם האחד״ אינו אלא ״המציאות הלשונית כולה, הנוכחת ומתגלגלת בכל המילים שבלשון, ובכל רובדי המציאות שנבראה על-ידיה.״[37] בפירושו לס״י מעביר ר׳ יצחק סגי נהור אחדות זו לשם המפורש, היוצא מגדר הסימן ומהווה מעתה, בהשקפת המקובלים, את המציאות הרוחנית והארצית כאחת: ״הבנת מעמדו של השם המפורש בקבלת ר׳ יצחק מוארת על רקע הסימבוליקה של השפה השלובה עמוק בחוויתו הדתית. סימבוליקה זו היא הסימבוליקה העיקרית לתיאור האלוהות וההויה״ בקבלתו, והיא ניכרת בתיאור תהליכי האצילות הפנימיים באלהות ובכח ההשגה המיסטית, בתיאור דרגות ההוויה והמציאות ובתהליכים הדינאמיים המתחוללים בהן.[38] ואמנם עיסוקם של המקובלים בשם המפורש ובבחינה המדוקדקת של דרגות ההויה האלהית נוטה יותר לסימונה של המציאות הקונקרטית באמצעות ההויה הלשונית והרוחנית הפנימית, לעומת פשט ספר יצירה, שבו חודרת המציאות הלשונית ומוצאת את ביטויה הלשוני בשלוש דרגות ההויה, כפי שמראה ליבס.[39] ההויה הנוכחת באותיות שם הוי״ה היא אף החוק, המציאות המבוטאת בתורה וסדרה ההרמוני החודר בכל, המזוהה כשם האל.[40] השקפה זו אינה מתמצה בשם האל אלא במציאות הלשונית כולה, כשם שעיסוקו של מה״ח באות אל״ף אינו מוגבל לענין המצאותו בשמות האל, כאשר העיסוק באותיות כיסודות או כסימנים דיסקרטיים מורחב לצירופי האותיות, שמהם נבנים כל מופעיה המגוונים של ההויה. דברים נכוחים בהשקפה זו מֵשיב ר׳ יעקב בר ששת:[41] ״וענין האותיות הוא צורות כל

---

[36] שלום, 'The Name of God', עמ' 62-63, 75-76, 165; אידל, 'Reification of Language', עמ' 44-45, 47-48; אליאור, פניה השונות של החירות, 'הלשון המיסטית והלשון המאגית', בפרט עמ' 76, 80. כוונתי לתפישה, לפיה מהוות האותיות מרכיב קונקרטי בנבראים, ולא רק כח יוצר. שלום מבחין בין השפה כתקשורת למימד הסימבולי המהווה "תכונה פנימית" של חיי הרוח, מעבר למובן ולביטוי. שם, עמ' 60-61. ייתכן שבמקום המונח 'תקשורת' ניתן להציב את המונח 'תרגום' (בתוך אותה שפה), כלומר לא מה שאינו בר-מסירה או בר-ביטוי, אלא מה שאינו חורג ממהותו הלשונית. לצורך הדיון אגדיר יחסים במערכת מקור-שפה-לשון. לתפקיד הביצועי האקסטרוברטי של "סימן אל"ף" ראו למטה, אחרי הע' 88, ומכאן שתחום הסימנים, שאגדיר כשפה, אף הוא בעל מאפיינים ביצועיים (פאראדיגמטיים), השייכים כבר ללשון. לצורך ההגדרות הראשוניות נסתפק בהצהרה אודות תחום המקור (לעתים: הסדר), שאינו תופש מקום בדיונים המודרניים והפוסט-מודרניים ביחסי שפה ולשון.

[37] ליבס, תורת היצירה, עמ' 116. עיינו עוד סמירנוב, 'The Universe as a Phenomenon of Language' בפס"י לרס"ג להתאמה מבנית כללית יותר בין העולם וחוקיו למבנים שבס"י ובפירוש רס"ג.

[38] פדיה, משבר באלוהות, עמ' 30; הנ"ל, 'פגם ותיקון', עמ' 159-160. וראו גם ציטוטה אצל ליבס, שם. לעיסוק מיסטי, מאגי ופילוסופי בשם האל ראו גם הפניותיה שם, עמ' 42-43, הע' 2-3. אחדות זו שבה המהות הרוחנית, התוכן הלשוני ותוכן המציאות הקונקרטית שווים מורה על אחדותם של המסמן והמסומן מבלי הצורך לחייב את איחודם בדבר "אחד", המתגלה במצב האסכטולוגי השלם של זיהוי "ה' אחד ושמו אחד" (זכ' יד, ט), המדובר אצל ליבס, תורת היצירה, עמ' 117. ארחיב על כך בהמשך.

[39] שם, וראו גם בהמשך, עמ' 117-118. דיונו של ליבס קושר שם מובאות ממה"ח ומ'ספר האותיות השכליות' הקרוב למה"ח, ונשוב ונדרש אליהם בהמשך.

[40] שלום, 'משמעותה של התורה', בפרט עמ' 44, 39-40; הנ"ל, 'The Name of God'.

[41] יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, פרק יט, מהד' וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 154. ראו גם דברי ריס"נ, פס"י, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 12-13, שבכל אות "בתוך צורת האותיות הגדולות היה סתום בהם ומכוסה ומופלא כל מה שעתיד ליחצב מהם ולהתאצל מהם", אם כי דבריו נסובים על ההויות הנאצלות והחצובות בתחום הרוחני, ואמנם אינו מדבר במפורש על הנבראים.

הנבראים ולא תמצא צורה שלא יהא לה דמות באותיות או בהרכבת שתים ושלש מהן או יותר. זהו כלל רמז הרמוז בסדר אלפא ביתא והדברים עתיקים ומים עמוקים שאין להם <סוף>״.

האל״ף והיו״ד – האחד והעשרה; שני מעגלים במה״ח

ההבחנה בין שתי אותיות אל״ף ויו״ד אינה אלא צורך אחדות, ובמסקנה זו של ראשוני המקובלים מקופלת הוראתם בדבר הצורך בהעמדה ההיראררכית של המערכת המלאה בדמות העשרה, הנגזרת מן ההבחנה בין אותיות שונות, יחד עם זיהויה של הפרישה עם האחד.[42] זהות זו מורה על הבו-זמני, הסינכרוני והסימולטני של שתי שכבות הסימנים הדינאמיים, יותר משהיא מורה על הרצף הדיאכרוני של אורך הגל, ההולך מן השיא הפרוש אל המצב המלוכד והמצורף, רצף הריצה וההשבה. כאן טמון חִדושם החשוב של המקובלים לעומת המיסטיקה הקדומה וספר יצירה בכללה, חִדוש שאינו גָלוי בהכרזה ובהודעה, משום שהוא עדיין משתמש בלשון הסמלית, בהיירארכיה ובמונחי ס״י, אך מציב לעתים את התוכן הקדום בלבושו הישן (לפחות בייצוג העקרוני של סימני האותיות, הספירות והשמות) בתוך העקרון הרוחני והפרשני החדש. הוראה זו פורשת את הקדימות האונטולוגית של האל״ף או האחד ובאותה עת מעמידה אותו כמצוי וכנוכח בפרישה המדורגת האחדותית. ההוראה ״אל״ף מיו״ד״ אינה מכוונת לגזור בהיסק האפיסטמולוגי אודות מציאותו של המקור מתוך התבנית המלאה, אלא, כביכול ובהשאלה, להשמיע את שתי הפעימות של תכונת העגול, שהוא בכל מקום שני מעגלים, מעגל ההיקף ומעגל התנועה הפנימית (הפרושים בצורה ומהודקים, כביכול, בשמיעה) שבאל״ף,[43] מעגל ההיקף ומעגל הנקודה (המהודקים בצורה ופרושים בנשמע) שביו״ד. הצבת האל״ף והיו״ד כמסמנות את ההבחנה ההיראררכית שבין כתר וחכמה, השגורה בקבלה,[44] ניתן להחילה בוודאי גם כאן במקורותיה הראשוניים של הקבלה, והיא תורמת לאפיונן של שתי המדות. אך הזהות הצורנית, השייכת גם לזהות הווקאלית, כפי שנראה, שבין שתי האותיות ובין העגול והמעין, חוזרת לכפילות הפנימית שבתוך כל צורה, כאשר אפשרות פרישתן של שתי המדות הזהות בטבען שייכת לענין עוצמת ההדהוד של הדינאמיות הפנימית שבהן, או מרחקם של שני המעגלים הפנימיים שבתוך כל צורה.

תחומי האל״ף והיו״ד במה״ח: סימנים, שמות ולשון לעומת תחומי עיסוקיהם של ריס״נ ותלמידיו

בשלשה מישורים יש למנות את יחסי האל״ף והיו״ד במה״ח: מישור הסימנים, מישור השמות האלהיים ומישור התהוות הלשון.[45] שני האחרונים כרוכים זה בזה בהסברי המקובלים, ואלה אינם נפרדים מן

---

42 לטבעם של מספרי האחד והעשרה ומקורות הדעות אצל הפיתגוראים ואצל ראב"ע, תוך ההתאמה לאותיות אל"ף ויו"ד במה"ח, ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 77. על זיהוים של אל"ף כרצון, "החפץ האלהי" והיו"ד כשכל הפועל אצל ר' יעקב בן ששת, האמונה והבטחון, עמ' שפו, עיינו אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 327-326.

43 כך מדעתי. גם כפילות שני מעגלים ביו"ד אינה במקורות שלפני, אלא כפילותה כמעגל אחד המורכב משני יו"דין אצל ראב"ע וריס"נ, לעיל, פ"א, ליד הע' 260. רק ב'פירוש האותיות' לר' יעקב בן יעקב הכהן, המאוחר בכמה עשורים לספרות מה"ח, מצויה כפילות באל"ף, אמנם לא לענין שני מעגלים, לענין צורתה השחורה החיצונה והלבנה הפנימית, הנדפס אצל שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 202-201, וראו אידל, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs', עמ' 15; הנ"ל, *Absorbing Perfections*, עמ' 52-51; ובעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 41.

44 ראו למשל יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, עמ' 153, בהתאם למינוח המשמש אצל ריס"נ וביחס לניאופלטוניות, אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 330, ולהלן, ליד הע' 61.

45 תיאור ראשוני לקוני של מאפייני היו"ד והאל"ף במה"ח מופיע אצל שלום, 'The Name of God', עמ' 170. חלק מתיאורו אינו נתמך בעדות טקסטואלית, כגון תפישת האויר הקדמון כהילה המקיפה את האל, כנפי היו"ד וראייתה כ-'two coincident right-angled apostrophes', הנסמך בוודאי על הרמז שבפס"י לריס"נ או על הניסוח המאוחר וכן בנדפס

הראשון, אך לצורך פרישתם כאן נמנה תחלה את היסודות העקרוניים בסימנים המבחינים בין שתי האותיות-הצורות. יחסי האל״ף והיו״ד שייכים אצל ריס״נ ותלמידיו ליחסים שבין הספירה הראשונה, הנחשבת כ׳מקור׳ ומצויה מחוץ למנין הספירות ולספירת חכמה, הנספרת ראשונה במנין[46] ונחשבת כהתחלה משום זיהויה כ׳ראשית׳ שבמלה הפותחת את התורה, ושיטה זו מוצבת בהתאם למשניות הראשונות של ס״י. בחבור ׳פירוש השם המפורש׳ לר׳ אשר בן דוד, הנכלל בכתב יד יחיד בתוך ספר היחוד,[47] מרוכזים דיונים הקרובים לשיטת מה״ח ביחסי שתי האותיות לענין המנין והספירות, יחד עם הדיונים בענין מעמדן בשמות האלהות, הקשורים כבר לרצף שבין השפה והלשון. הוראות ריס״נ עצמו מרוכזות סביב השם המפורש ושמות אלהות בכלל,[48] אך ייתכן שמפיו יצאו הוראות מפוזרות בענין מעמדן של אותיות אהו״י, כגון המסורת הקצרה משמו שמביא ר׳ יעקב בר ששת (להלן). דיוני ריס״נ מפתחים, בתורם, את עיוניו הדקדוקיים והפרשניים של אבן עזרא.[49] רוב מאמציו העיוניים של ר׳ עזרא מכוונים לפרשנות הסימבולית, והדיון בשמות ניכר בהכללה סביב ׳ידיעת השם׳. אף עיקר דיוניו של ר׳ עזריאל מצוי סביב השמות האלהיים[50] והרצף הלשוני של המשכות האותיות, תוך כדי פיתוח דברי ריס״נ בענין השמות ובמקביל לר׳ אשר בן דוד בענין משך האותיות הנסתרות והמבוטאות, כלומר עיקר עיסוקו במישורים השני והשלישי כפי הצעתי. ייתכן שחתירתו הכוללת להעמדה ההיררכית של המערכות התיאוסופיות כספירות וכשמות, בתוך המאמצים התיאורגיים לקיים ולהפעיל את המערכות בתפלה ובמצוות, הוביל את עיקר מאמציו לבירור היחסים שבין הדרגות המובחנות, ופחות לעיסוק ביחסי הסימנים העקרוניים או היסודיים של האותיות כשלעצמן, הכלולים בתחום העיונים ביסודות ובאלמנטים, כפי שבמה״ח, בחבורים הקרובים אליו ואצל ר׳ אשר בן דוד, היינו, להצעתי, בענף הפרובאנסלי של תלמידי ריס״נ.

אל״ף ויו״ד אצל ר׳ אשר בן דוד ור׳ יעקב בר ששת

לדברי ר׳ אשר בן דוד, אל״ף אינה מנויה בספר יצירה אלא רמוזה בספירה הראשונה ׳אחת רוח אלהים חיים׳ ששמה מפורש על דרך הדינאמיות של זרימת המֶשך: ״בעבור המשך הנמשך בה ממקור האל״ף המורה על האחדות הוא באחד המתאחד בה ובכל הכחות הנתנים בה״. הוראה זו מכילה את מקור האל״ף שבה כרמז ל׳אחד׳ ומעניקה לספירה הראשונה את קריאתה כ׳אחת׳:[51] ״ועל יד אותו המשך הבא מן האל״ף בלא הפסק נקראת ספירה זו אחת והיא ראשית המציאות והאחד [נ״א והאחת] הממציאה היא הנקרא עלת העלות וסבת הסבות״. רמז זה של האל״ף מציב אותה כמקור המצוי מחוץ לרצף המנוי, בהתאם למעמדה זה של הספירה הראשונה כעקרון ה׳אחד׳ ולא כ׳ראשון׳ ביצירה ובמנין, המצוי כבר ב׳כתר מלכות׳ לאבן

למה"ח §7 'שהם אחוזות כלם בכנפי היו"ד', או נקודת האינדיפרנטיות שמהווה האל"ף (בעקבות רמז שבס"י). מקומה של הפרשנות ככלי מחקרי כפיצוי לשרידים המקוטעים של התעודה ראוי כל עוד המערכת הפרשנית מתוקֶנת בהתאם למערכת הפרשנית של המקורות וסביבתם.

[46] ראו למשל שלום, 'תעודה חדשה', מחקרי קבלה (א), עמ' 24 / ספר ביאליק, עמ' 154; פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנו, לס"י א, ט.

[47] אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 14-18, והשוו לדעתי, לעיל, פ"א, הע' 102.

[48] פדיה, משבר באלהות, עמ' 29-30 ואילך.

[49] פדיה, שם, עמ' 30.

[50] פדיה, משבר באלוהות, עמ' 34-35, המפנה לפירושו של ר' עזרא לשיה"ש, כתבי רמב"ן ב, עמ' תעז-תעח, ועל ההבחנה בין תורת ריס"נ ופיתוחה אצל ר' עזריאל בענין השמות, שם בהמשך.

[51] ר' אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', בתוך ספר הייחוד, מהד' אברמס, עמ' 106, נ"א לפי כ"י פריס 763, 15א, שם, עמ' 233.

גבירול:[52] ״אתה אחד – ולא כאחד הקנוי [ו]המנוי״. בתוך כך היא שומרת, בדברי ר׳ אשר, על מעמדה הנבדל לכאורה מרצף מנין הספירות, ומזוהה עם הספירה הראשונה אף על פי שזו אינה אלא ׳אחת רוח אלהים חיים׳ הניכרת ביו״ד או בחכמה:[53] ״והאל״ף היא הספירה הראשונה שהמציאה הכל כאחד ברצונו הקדמון ומפני שהיא מקור הברכה והמשך הנמשך ממנה כמעין שמשקין ממנו כל הגן והכל צריכין לה והיא אינה צריכה לא לכלן ולא למקצתן ולא לאחד מהם על כן לא מנו אותה עם הספירות.״ מקור ראשון זה שמחוץ לרצף המנין נוכח - עם זאת ובשל כך - בכל הרצף הגלוי כמניע הגורם את האחדות.

על דרך זו מפורשים בדברי ר׳ אשר יחסי האל״ף והיו״ד:[54] ״... לרמוז שהכל בא מן האל״ף המסורה על האחדות. והכל מתקיים במשך הברכה הבא ממנה ואין בין האל״ף ליו״ד אלא שהאל״ף באה בכל מנינה ביחוד כל הכחות שבה והיו״ד מפרשת הכחות שבאל״ף וסוף מנינה״. לפיכך מורה היו״ד על שלמות המנין והשלמתו בתכליתו: ״שהיו״ד היא המשלמת מנין האחד״ (שם), ויחסים אלה מורים על זיהויין של אל״ף ויו״ד או קבוצם בענין אחד ובמקום אחד בגבול הנקודה, ובתוך כך גם על היחסים השניוניים שבין כלל ופרט, המפותחים בסמוך במה״ח § 20 לענין הכללים והפרטים:[55] ״והיו״ד והאל״ף דבר אחד שהיוד משלמת מניין האל״ף ואין ביניהם אלא שהאל״ף כלל והיוד פרט״. זהות ענינית זו בין שתי האותיות מובילה גם להכרה בזהותם הענינית של האותיות הראשונות בשמות אהי״ה והוי״ה, המפותחת במה״ח לענין ד׳ השמות ב§ 58 בעקבות § 11:[56] ״הכל שם אחד ודבר אחד היו״ד כנגד האל״ף שהיו״ד משלמת חשבון האל[״]ף כאשר פרשתי״. מכאן גם נוכחותו של האל״ף בשם הוי״ה, כאשר עובר הדיון בזרימה הדינאמית של המשך לענין סתר התנועה, שיבואר להלן:[57] ״ועל כן נקרא שם של ארבע אותיות שם המפורש שמתגלה ומתפרש השם כלו מסתר אל סתר עד סוף כל סתר הבא מתחלת תנועות האל״ף עד סופו״. נוכחותה של אל״ף בשם הוי״ה מתפרשת כאן גם ביחס לנוכחותה כקו האמצעי (השייך אצל ר׳ אשר לענין הרצון) המצוי באות וא״ו במילואה, כלומר במרכז פרישתו של השם:[58]

ובספר יצירה [ו, א] נקרא קו האמצעי הזה אל״ף חק מכריע בנתים ורומז בהזכרת האל״ף האח[ד] שהוא התאחד [נ״א מתאחד] בו. וראויה היתה האל[״]ף להיותה נראית ונקראת באחרונה בסדר

---

[52] עיינו ליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג', עמ' 107 והע' 24. תקון הנוסח לפי מהד' לוין, כתר מלכות, עמ' 257. היבטים אלה שבאל"ף מופיעים גם אצל הרמב"ן, בפירושו לשמ' ג, יג: "ואות האל"ף בראשון [=בשם אהיה] תורה על הקדמות והיחיד", וראו גטשל, 'אהיה אשר אהיה', עמ' 290-291. מעמדה של "נקודה אחת" ש"אינו חשבון" בהיותה נחשבת אחד מצוי ב§14 , פירוש שם בן ד' אותיות, בולוניה 2914, 205א. על תפיסת האחד כיסוד כל מספר ואיננו מספר במקורות פיתגוראיים ואחרים ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 77. וראו אבן עזרא, ספר האחד, מהד' פינסקער וגאלדהרט, אדעסא תרכ"ז, עמ' 1-8: "האחד סופר עצמו ואין אחר סופרו, והוא כל מספר הוא שורש ויסוד ומרובע ומעוקב, והוא דומה לעצם הדבר הנושא כל המקרים, וכל מספר בכחו והוא בכל מספר במעשה, והוא ההוה וכל מספר הווה בעבורו. והוא קדמון וכל מספר מתחדש, והוא סבת כל מספר זוג ושאינו זוג. הוא אינו מספר ולא ירבה ולא יחלק, והוא סבת כל רבוי וחלוק ואין לו שנוי ... והוא כלל כל כלל וכל חלק, כי הוא ראשון [נ"א נוסף: ואחרון] ואין לו שבר כי אם במחשבת חלוק [נ"א: חלק] הכלל שיהיה אחד. " וכן פירושו לשמ' ג, טו: "ודע כי האחד סוד כל המספר ויסודו."

[53] אשר בן דוד, שם, עמ' 105. פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 500-501. הניסוח "והכל צריכין לה" מקביל לתמונת לתמונת האילן בס' הבהיר סי' כב/14, ש"הכל צריכין לו", שנטיעתו מותנית בהשקיה מן המעין, שם סי' כג/15, הנדון לעיל, מבוא, ליד הע' 262, ובמקביל לבהיר סי' ה/4, "ומלא ברכת ה' [דב' לג, כג] ומשם משקה הצריכים", ולשאיבה מן המחשבה, שם, סי' פז/106. לתמונות הנזכרות ראו ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר'.

[54] שם, עמ' 113.

[55] שם, עמ' 106.

[56] שם, עמ' 116.

[57] שם, עמ' 104. ראו גם לעיל, פ"א, ליד הע' 102, לענין המונח 'שם המפורש'. ל'סתר התנועה' ראו להלן, בסעיף בשם זה.

[58] שם, מתוקן לפי פריס 763, 14א, שם עמ' 230. למובאה זו ראו שלום, 'The Name of God', עמ' 171; פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 496-497. לענין "אל"ף חק" אצל ריס"נ ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 81 הע' 42. לענין האות אל"ף אצל ריס"נ ואצל ר' אשר בן דוד ראו גם שם, עמ' 80 הע' 38.

האותיות לפי שהיא פנימית ונסתרת יותר מכל שאר האותיות ולא [נראית] בראשונה כי אם לגלות מעלתה ולהודיע שממנה יונקות אשר אחריה באות וכלן ממנה מתברכות ומתפרנסות ובה יכולה להצטייר כל אות אם לכל צד תהפכנה תוכל לבנות כל אות ואות ממנה והיא המורה על האחדות יותר מכל שאר האותיות.

האל״ף נוכחת בשם הוי״ה לא רק כמקור וכקו האמצעי, אלא גם משום שהיא מהווה מוצא לכל האותיות, בכושר גלגולה להמציא את שאר אותיות השם המפורש לפי עקרון סתר התנועה. ״הזכרת האל״ף״ זהה כאן, כך אפשר, עם הזכרת האל״ף במה״ח § 21, כאן לענין הדבקות באחד ובמה״ח לענין הרצף היוצא ממנה. הזכרה זו נאמרת במה״ח כראש שם אדנ״י, אך ייתכן שבדברי ר׳ אשר אינה רמוזה בתוך מסורת אזכרת השם (המובאה מופיעה בתוך ׳פירוש שם המפורש׳) ורומזת להגיה שאין עמה בטוי ממשי, כלומר נקודת אִחודם של הנח בשפה והפעיל בלשון בכח הווקאלי, כח התנועה חסר הצליל.[59] אל״ף מהווה מקור לשם הוי״ה, כפי שמסביר ר׳ אשר בתוך עקרון סתר התנועה[60] וכך גם בדברי ר׳ יעקב בר ששת, המפרט את הסתרותו של שרש שם המפורש באל״ף, המזוהה גם כספירה הראשונה וכרצון, עם שהיא נוכחת ׳בהיכלו כלו׳:[61]

החל באלֿ״ף כי אחד שרשם, וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וה׳ בְּרֹאשָׁם [מיכה ב, יג], והיא כנגד הויה פנימית ונסתרת, סוגרת ומסוגרת, העולה למעלה למעלה מן החכמה, ואין אתנו יודע עד מה, מתיחדת ואין סוף ותכלה, הגבה למעלה, ואותה רמז לנו בפסוק [תה׳ ק, ג] ולא אֲנַחְנוּ דכתיב ולא וקרינן וְלוֹ, וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ [תה׳ כט, ט]. ונקראת רצון כי הבורא לא ישתנה בשנותו כל ענין, מבנין להרס ומהרס לבנין, ועושה כרצונו, אינו ישנו וישנו אינו, וּמִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה [איוב יט, כו], על דרך משל הטבע דומה לענין זה, כי הוא ארבעה חלקים ידועים, ולכל חלק וחלק מחבריו שני רעים והם דבר והפכו.

אִחודם של אותיות אל״ף ויו״ד במקום אחד, הכולל את מקורה של החכמה כיו״ד ב״הויה אחת דקה״ הרמוזה במלת ׳מאין׳ ובאות אל״ף, יוצא גם מהמרתו של פסוק השאלה הרטורית באיוב כח, יב, למשפט חיווי:[62] ״ואחר שאמ׳ שהחכמה נמצאת מֵאַיִן [איוב כח, יב] אמ׳ [שם] וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה כלו׳ מקום בינה הוא בשתי אותיות הללו שהן אל״ף יו״ד.״ כאן מדובר כבר באחדותן של ג׳ ראשונות במקום אחד. הוספה חשובה לאפיונה של האל״ף מופיעה שם בענין הריבוי הנכלל בכח באות אל״ף בעקבות מדרש בראשית

---

59 כך לדברי שלום, שם, המתרגם: "The *Aleph* is the point of passitivity, and whoever expresses the *Aleph* (in the soundless vocal input) thereby indicates the One, which is united and made into one within him."

60 שם, עמ' 103. פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 494.

61 יעקב בר ששת, שער השמים, אוצר נחמד ג, עמ' 155. מקור הפירוש של תה' ק, ג, בדרך זו של כתיב וקרי, בס' הבהיר, סי' קמא/96, (נעתק גם בס' יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 24א); ראו שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר, עמ' 268; וכן אצל ר' אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', עמ' 105; ראו גם פדיה, 'שכבת העריכה', עמ' 153; פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 497-500; ורמוז אצל ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 118, בסמוך לדבריו המצטטים את ס' הבהיר, ע/48, "שהאל"ף ראש לכל האותיות וגורמת קיומם" (להלן) ומשום כך "לא מצאנו זה השם [אהי"ה] בלא אל"ף"; זוהר ח"א, קכ ע"ב; שם ח"ג, קפג ע"ב; כתר שם טוב לר' שם טוב אבן גאון, בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' ו, ומספר זה נדפס במאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, כו ע"א.

62 יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, פרק יט, מהד' וידה, עמ' 153. הכלל הפרשני של המרת הפסוק באיוב הפך שגור בקבלה, ובלשונו של ר' יעקב: "ואין משמעות הפסוק שאמ' והחכמה מאין תמצא וגו' דרך שאלה או תימה אבל משמעותו הוא דרך הודעה ולמוד." על מקומו של פסוק החיווי בפילוסופיה של הלשון, בהקשר אחר, עיינו גם בהקדמת אלגת ומטר לספרו של אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, עמ' 12-13.

רבה:[63] ״בר חוטה אמר למה נקרא שמו אלן֯ף שהוא מסכים [נ״א לפנים] מאלף [שנא׳] [תה׳ קה, ח; דה״א טז, טו] דָּבָר צִוָּה לְאֶלֶף דּוֹר״ ובהתאם לדרשת ר׳ אברהם אבן עזרא, המזהה את האל״ף כראש לכל האותיות הכולל את ריבוים,[64] ״כי הוא העיקר, ונקרא כן שהוא מורכב מאל״ף[!] עצמים והטעם רבים,״ והכוונה רבים במספר, מלשון אֶלֶף, כפי שמעיר המהדיר שם. נמצאת האל״ף עיקר כראשית, אך גם התחלה, כדברי ר׳ יעקב שם: ״והיא התחלת כל ההויות.״ לשון זו אינה אלא לשונו של המורה ר׳ יצחק החסיד, המובאת משמו בידי ר׳ יעקב בר ששת במקום אחר:[65] ״ופי׳ החסיד ר׳ יצחק בר׳ אברהם זצוק״ל תחלת ההויות א׳.״

אל״ף בספר הבהיר

האופי הניאופלטוני של הדרשות הקבליות אודות האל״ף כראש האותיות וכגורמת קיומן והעמדתן ניכר בס׳ הבהיר סי׳ ע/48:[66] ״ומ״ט אמר [חב׳ ג, ב] יָרֵאתִי [בגליון: ״ולא אמ׳ שמעתי״], משום דאוזן דמות אלן֯ף ואלן֯ף ראש לכל האותיות. ולא עוד אלא אלן֯ף גורמת לכל האותיות קיומם, והאלן֯ף דמות המוח, מה האלן֯ף כשאתה זוכרו אתה פותח פיך כך המחשבה כשאתה חושב לאין סוף ותכלית [בגליון: ״אתה פו[תח] פיך״], ומאלן֯ף יצאו כל האותיות, הלא תראה שהיא בתחילתן.״ דרשה זו מטעימה את קבוצן של השמיעה והיראה שבפסוק הנדרש בחבקוק, ג, ב, ׳ה׳ שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ יָרֵאתִי׳, משום סמיכות השמיעה והראיה, לפי קישורה של היראה במקום אחר בס׳ הבהיר לאור הראשון[67] ול׳ראשית׳[68] ומשום הדמיון הצורני שבין השמיעה והראיה: ״דאוזן דמות אל״ף״. סמיכות זו נרמזת גם בקריאת אל״ף, ״כשאתה זוכרו אתה פותח פיך״, במקביל למה״ח § 21, וראו להלן. אופי ניאופלטוני זה בענין המקור כראשית, כ׳אחד׳, תופס מקום מועט בספר הבהיר, אך ניכר יותר אצל ריס״נ, ואפשר שתיאור זה של האל״ף שייך לשכבת העריכה הפרובנסאלית בבהיר.[69] זיהויה של אל״ף כ׳ראש׳ עומד בהמשך סעיף זה בבהיר כניגוד לזיהויו של

---

63 בר"ר, א, י, תיאודור-אלבק, עמ' 9-10.

64 צחות לראב"ע, מהד' ליפמן, פיורדא תקפ"ז, יב ע"א; ברלין תקכ"ט, ח ע"א. בשני הנוסחים הנדפסים "מאל"ף עצמים" וכצ"ל מאלף.

65 יעקב בר ששת, האמונה והבטחון, פרק ד, כתבי רמב"ן ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' שסד. על פי המקבילה בספרו האחר קבעתי את גבולה של המובאה משמו של ר' יצחק, הממשיכה ב'אמונה והבטחון' לענין קדימות היו"ד לה"א ביצירת העולם הבא והעולם הזה, על דרך בבלי, מנחות כט ע"ב, שם חגיגה י ע"א, בר"ר יב, י ואותיות דר' עקיבא, נוסח ב, אות יו"ד. למושג 'הויות' אצל ריס"נ, המעיד אף הוא על מקוריותה של הלשון הנמסרת משמו, ראו למשל סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 9-10 הע' 22, המסכם גם את ההפניות למקורות המחקריים השונים. בפירוש עצמו: "תחלת ההויות הניתנות ליחשב הן הפליאות בתוך החכמה". לפי מקום אחר בפירושו אפשר שה'הויות הדקות' הן העשיריה הראשונה, בזיהויה של האל"ף ככוללת "עשר ספירות הראשונות", פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 12, אמנם מונח ההויות אינו מופיע שם, וראו אידל, 'Reification of Language', עמ' 59; הנ"ל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 240 הע' 9, עמ' 241 הע' 12, עמ' 261-262, במקום האחרון נדון טקסט משל אבולעפיה הפותח "ראשית ההוייות(!) הוא השם ית'", ומושפע ממינוח ההויות בזיקה לג' זמנים, אך גם כהויות שמהן 'נתחייבו' עשר ספירות; והאחרון נדון גם אצל הנ"ל, 'On Some Forms of Order', עמ' 46-47; הנ"ל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה', עמ' יד, הע' 51.

66 מהד' אברמס, עמ' 145. אל"ף בראש, קדמותה לכל "ואפילו לתורה" מופיעים בבהיר סי' יז (13), וראו לעיל, הע' 61 לסי' קמא בבהיר, וסעיפים נוספים בס' הבהיר כפי הפניותיה של פדיה, 'שכבת העריכה', הע' 37 עמ' 150. עוד לסמלי האל"ף בבהיר ראו דהן, שיח הסמלים בבהיר, עמ' 22-27. בבהיר סי' עט/53 דרשה מקבילה לפסוק זה בחבקוק, שם מקבילה המחשבה לאוזן ששתיהן בחינת אין קץ, ולפי קהלת א, ח. שם גם זיהויה של אל"ף שבדבור 'אנכי' ככוללת את כל עשרת הדברות. לדעה זו ראו גם שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר, עמ' 279; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 34-35. אמנם הפניתו שם לדברי ר' יעקב הכהן בפירוש האותיות, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 203, אינם מורים על התכללותן של י' הדברות באות זו, אלא רק ראשיתן. הדעה שאל"ף גורמת קיומת של כל האותיות מופיעה ממקום אחר בפס"י לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ספר יצירה עם ט' מפרשים, ירושלים תשכ"ה, טו ט"ד, שב"כל אות ואות נחקקו בה כל האותיות" משום צירוף האותיות הנאמר בס"י, ב, ב,ד/§19, "אל"ף עם כולם וכולם עם אל"ף."

67 בהיר, סי' 131, מהד' אברמס, עמ' 215. ראו שלום, *Origins*, עמ' 136, המזהה את יראת ה' כמקום בינה, ולפי הבהיר סי' 129, שם עמ' 213.

68 בהיר, סי' ג/3, מהד' אברמס, עמ' 119.

69 פדיה, 'שכבת העריכה', עמ' 149-153.

השם המפורש כ׳ראש׳, ואי התאמה זו מתיישבת שם בזיהוי השם המפורש במילואו, הכולל את האל״ף באמצעיתו, כנראה בהתאמה לדברי ריס״נ: ״אבל אל[״]ף האמצעית של שם היא כמו נשמה״.[70]

אל״ף ראש ויו״ד כלל ב׳סוד ויסוד הקדמוני׳

א׳ המזוהה כ׳ראש׳ במקורות הנזכרים (וכן במה״ח § 58) מופיעה בתפיסה מפותחת יותר, שבה ראשוניות זו באה לידי ביטוי בהכללה של התבנית המלאה באות זו, כנראה בצורתה, בהתאם לאפיוניה של ספירת חכמה וביחסיה עם כתר מחד ויתר הספירות מאידך, ב׳סוד ויסוד הקדמוני׳:[71] ״אֿ יש לה ג׳ צדדין ראֿש ואמצֿע וסוֿף, הראֿש הוא הצד העליון שבו [הוא] אדוק [בו] ומורה על ממשות החכמֿה וזכרון הכח שהיא נאצלת ממנו, והאמצֿע מורה על ממשות השכל המתרבה מהחכמֿה, והסוֿף מורה על המדע המתרבה מהשכל, וזו היא צורתה, «אֿ, חלון סתום,» מזומנת להבין מעשה העליונים והיא תחלה ליס[ו]ד התחתונים, על כן נעשית דבר אחד״. הדברים הנאמרים כאן על יחסי ג׳ הספירות הראשונות נאמרים במקום אחר ביחס לכ״ב האותיות, העשויות ״קשורות זו בזו לגמור פועל ולהכין מעשה״ (גרסת ׳להכין׳ במקום ׳להבין׳ שבמובאה הראשונה נמצאת באפשר בכ״י פריס 806, שם), ובהתאם נאמרת התכלית בכללות המערכת וההכנה הכלולה בראשה באותיות אל״ף ויו״ד:[72] ״ונעשית האֿלף ראש לכלן, והיוֿד כלל כלן והכל מורה על קדמותו של הב״ה.״

מניני אל״ף ויו״ד ונחיצות העמדתה של דרגת הי״א ב׳טעם לשם אהו״י׳; קדמות האל״ף; הרכבתה ב׳סוד ידיעת המציאות׳

יחסי אל״ף ויו״ד, כבמובאה האחרונה, רומזים ליחסי הראש והסוף גם ב׳טעם לשם אהו״י׳, בהתאם לפסוק בישעיה, הנדרש באופן זה במקומות רבים בכתבי ה׳קבוצה׳:[73] ״ופירו׳ אֿהֿוֿיֿ א׳ אויר שהוא נתיב ראש יוֿד בסוף היא גם כן נקדה ראשונה והיא ראש וסוף [יש׳ מד, ו] אֲנִי רִאשׁוֹן וַאֲנִי אַחֲרוֹן״. יחד עם קשירתם וחִלופם של ראש וסוף הנכללים בתוך העשיריה התיאוסופית, נאמרים יחסי האל״ף והיו״ד גם על קדימותו של האחד ביחס לעשיריה במקום אחר בחבור זה (שם), ביחס לשני מניני י״א שבשם אהו״י: א+י, ה+ו: ״אהוֿי אֿי יֿא ר״ל כי האחד הנעלם הוא סבה ראשונה לעשרת נתיבות החכמה״. לפי ההמשך, נראה שתפיסה זו גוברת על תפיסת העשיריה:[74] ״וכן הו׳ מאהו״י חשבונו י״ג מורה גם כן על מה שאמרנו שהסבה

---

70 פדיה, השם והמקדש, עמ' 83; הנ"ל, 'פגם ותיקון', עמ' 168. בדיונה נדונה אל"ף בשם המפורש כפנימית ('אמצעית'), ביחס לשם אהי"ה, וייתכן שמילואו של השם נדרש בבהיר וחסר אצל ריס"נ. הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 81 הע' 40. וראו גם בדיוננו להלן בשמות האל.

71 §12, פירנצה 2 41, 208א, מתוקן לפי פריס 806, 212א, ציריך 102, 15א, לונדון, דוד סופר 33, 18א. במקבילה מקוצרת מופיעה מובאה זו ב-§13, ספר היחוד, ירושלים 2922, 101ב-102א. המדע וההשכל – מינוח הנכלל בספי' חכמה לפי פס"י לריס"נ, וייתכן שנטמע כאן שלא כצורתו ('שכל' במקום 'השכל') וכמובנו אצל ריס"נ ותלמידיו בגירונה. לבעית מונח ה'השכל' ראו שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 175-179; הנ"ל, הקבלה בגירונה, עמ' 199-202; אברמס, 'Hypostatic Wisdom and *Imitatio Dei*', עמ' 38-40 והפניותיו. צורת אל"ף כמורכבת משתי אותיות יו"ד ואות וא"ו ביניהן שגורה לציון התכללותו של שם הוי"ה בסימן אות אל"ף, בדרך כלל כסך כ"ו שבחבור האותיות הנזכרות. ראו בפירוש האותיות לר' יעקב בן יעקב הכהן, שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 202. ואולי חלוקה זו בצורת אל"ף היא הרמוזה כאן כראש, אמצע וסוף.

72 שם, פירנצה 2 41, 208ב, בפירוש אות היו"ד. במקום אחר בחבור זה מזוהה אל"ף כתוספת רוח הקדש העשויה להכנס במקום פתיחתה של בי"ת, שם, 208א, מתוקן לפי כי"א: "בֿ יש לה ב׳ צדדין בממשותה יוצא על הצד השני מאחריה ומלפניה, והיא פתוחה כדי לקבל תוספת רוח הקדש מצד האֿלף, נמצא האֿלף כמו הרב המשים דברים בפי [ה]תלמיד והוא הבֿית, וצורתה פתוח[ה] מזומנת להכיל [כח] עקר האחדות, וזהו ביאור עניניה ותכונת ראיותיה בהבחנֿת החכמה ובדקדוק [ה]שכל." ראו דברינו בענין 'הרב המשים דברים בפי התלמיד' במבוא.

73 §7, בר אילן 1038, 6א. בנוסח המקביל בכ"י מינכן 408, 125א: "אֿהֿוֿיֿ אֿהֿ מאויר" וכו'.

74 בנוסח מינכן שם: "חשבונו י"א", וכן י"א במקום י"ג בסוף המובאה. וא"ו הנספרת כי"ג נמצאת גם במקומות אחרים.

הראשונה בלי תחלה בראש ובאמצע ובסוף ועל כן כשתספור תתחיל מן האחד הנעלם וכשתשלים העשרה תתחיל ותאמר י״ג שהוא ראשון והוא אחרון.״ תפיסה זו, המוציאה את האחד מחוץ לעשיריה בחינת ״עשר ולא אחד עשר״ שבהוראת ס״י, נמצאת גם בהתאם למינוח ה׳קדמון׳ המיוחד ל׳קבוצה׳, המזוהה גם כאויר קדמון וכנתיב ראשון לעומת יתר הנתיבות (שם): ״פ״א השם הנאצל מן האל״ף הוא יהו כחשבון אהיה אשר אהיה. יהו העשרה נחלקים חמשה חמשה והאחד המיוחד כנגד האחד הקדמון שהוא סבה ראשונה אל הכל וכן פירוש אהיה העשרה שהם היוד נחלקים חמשה בראש וחמשה בסוף והאל״ף כנגד הקדמון שאין לו תחלה ית׳ על הכל״. בפירושים אלה מהווה אל״ף שבשם אהו״י מקור לשם הו״י הנותר ממנו, בהתאם למה״ח § 74 (להלן), וכן הוא מעמדה הקדמון של אל״ף שבאהי״ה לעומת העשיריה או שתי העשיריות הנרמזות ביתר אותיותיו. מעמדה של אל״ף כאויר נרמז גם בשלושת אל״פים שבשם ״אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [שמ׳ ג, יד] כנגד אחדות ׀ שלשה נתיבות הראשונות שהם ג׳ או[ר]ים נבדלים פ[ני]מיים.״[75]

יחסים דיאלקטיים אלה שבין האל״ף והיו״ד כרומזים לעשיריה ולמקורה הנפרד כביכול, ה׳אחד׳ שאינו בכלל המספרים הנספרים אך גם אינו מחוצה להם ובתוך כלל העשיריה, מופיעים שוב בדעה מספרות ה׳קבוצה׳ המיוחסת ל׳גאון אחד׳ בתוך פירוש שם מ״ב המובא אצל ר׳ משה מבורגוש:[76] ״האלף היא רמז למציאות אלף אחד הקודם לכל, ומורה שמכחו נמצאו הנמצאים כלם, [...] ואות היוד רומזת שהיא יסוד הכל והיא כוללת כלל עשר הספירות מן האלף עד היוד״.

נוסף לדיון בצורת אל״ף הרמוז בדברי ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ שלעיל, מצוירת אל״ף כמורכבת מצורת כרוב, המתאימה לדמות אדם ב׳סוד ידיעת המציאות׳:[77] ״הכרוב הוא בצורת דפוס האל״ף א והוא ארוך וכנפיו פרושים ויש לו דמות ידים מכופלים על שכמו והרגלים הם כפולים מעצמם «וסומכים» על כתיפיו והוא סמוך לצדי האופן.״ ציור זה של הכרוב, הנרשם (בשינויים ובמקוצר) גם ב§ 8 פירוש ל״ב נתיבות, מרחיב את המסורת שבספר היכלות רבתי, הנאמרת לענין שיעור הקומה, ״וזרועותיו כפולים על שכמו״, המעובדת אצל ר׳ עזרא לענין נשיאת כפים בתפלת כהנים.[78] בשני חבורי ׳קבוצת העיון׳ הנזכרים מעובדת מסורת זו יחד עם דברי ראב״ע בספר צחות[79] אודות ״צורת האל״ף כגשם בן אדם שיש לו ראש וגוף ויד ורגל.״ פרשנות צורנית זו רומזת על יחידותה של אל״ף, כאן לענין הדמות העליונה כעין דמות

---

75 שם, בר אילן 1039, 6א-6ב, מתוקן לפי מינכן 408, 125ב. אצל ר' עזריאל נדרשות ג' ראשונות בשם אהי"ה לבד, אף הן מכונות 'פנימיות', כאשר כל אות רומזת ספירה אחרת יחד עם ה'השכל', 'פירוש שם אהי"ה' (נדפס תחת הכותר "נוסח אחר ל'פירוש יחוד השם'"), שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231. גם פירושים אחרים מצביעים על ג' ראשונות בשלושת האל"פים שבשם אהי"ה אש"ר אהי"ה.

76 §17, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [63]א, מתוקן לפי כ"י אוכספורד 1565, 95ב-96א. סוגיה זו ביחסי אל"ף ויו"ד מופיעה גם אצל ריד"ע, מאירת עינים, מהד' גולדרייך, עמ' עג.

77 §5, פריס 843, 20ב; מינכן 83, 166ב; ירושלים, שוקן 15744, 15ב; «וסומכים» לפי פ; וסומכין מ י. במקום אחר שם, ירושלים שוקן 15744, 17א, מתוקן בסופי תיבות לפי ספרי קבלת הגאונים, עמ' צא-צב (בפתיחה שאינה בשני כה"י האחרים) נמצא שציור אל"ף-כרוב עדיין מצוי בעיבודו הראשוני, ומכאן מקוריותו בחבור זה: "ובשעה שמתקרבים נקראים כרוב וזהו צורתו כמין אל״ף א ר״ל ראשו עגול ואין לו דמות נכר פניו לאחוריו ושתי ידיו כפולים על שכמו והן ישרות ופרושות ורגליו כמו כן הם ישרות וכפולות בין כתיפיו ׀ לאחוריו והוא דבר דק ובצורת גוף קפואי ממשיכו׳ האויר ויש לו כנפים ויסודו מתחלק לג׳ חלקים ואילו הן אש מים רוח". אמנם דברים אלה באים לפרש את הצורה כשייכת למכלול אמ"ש, ולא לענין האויר כפי שבלשון המובאה שבפנים.

78 בפירוש הקדיש שנשתמר בתוך מאירת עינים לריד"ע, מהד' גולדרייך, עמ' פו: "ומתחת זרועות עולם [דב' לג, כז] המקבלים משם וזהו וזרועותיו כפולים על שכמו. וזה היה פירוש כפיו של כהן הדיוט". ראו פדיה, 'פגם ותיקון', עמ' 205. בהיכלות רבתי נאמר רק 'וזרועותיו כפולים על שכמו', בתי מדרשות, מהד' ורטהימר, א, פרק יב, א, עמ' פז; סינופסיס, §167. ל§8, פירוש ל"ב נתיבות, ראו מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ה.

79 מהד' ליפמן, פיורדא תקפ"ז, יב ע"ב. גם ר' יעקב הכהן דורש את אל"ף כצורת אדם, במנין אחר, 'פירוש האותיות', שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 203.

אדם, עם היותה מורכבת מכחות שונים וכמכילה תבנית שלמה. לעומת זאת, רומזת הפרשנות הצורנית של אל״ף במה״ח, לדעתי, לשני עגולים: עִגול ההיקף הנרמז בקצוותיה של האות והעגול הפנימי, אם כנקודת המרכז של האות ואם כאפשרות סבובה על צירה הפנימי.

״וכלם אחוזים זו בזו / וזו בגב זו / ומתפשטין בגב התנועות״ (§4): אחיזה דו-צדית מרחבית בכפילות הזהים או המנוגדים, בכפילות היירארכית ובאחיזת הנאצלים בצד האחור של המקור: ״בגב אלֵֽף״

אחד ממאפייני הבינאריות המיוחדים לחבור זה הוא האחיזה הדו-פנית המרחבית. לעתים מופיעה הבינאריות כאחדות נגודים פשוטה, שבה שני הפכים כלולים בענין אחד, כגון ״הדברים המסותרים / אשר «הם» גלויים ונעלמי׳״ (§5); בינאריות אחרת מופיעה בכפילות שני דברים זהים בדבר אחד, למשל בהוראה ״וסמוך דבר לדבר״ (§12), או בכפילות היירארכית של דבר ומקורו, הנאמרת למשל בענין הגה אָ׳, אשר ״אינו פחות משנים״ (§5) הכולל בפתיחת הפה כבר את מקורו, הזהה לו, והרי הוא שתי תיבות אָאָ. בינאריות מסוג אחר שייכת לדבקות ולאחיזה דו-צדית, המסבירה את ההתפשטות מחד ואת העדר השנוי מן הצד האחר. בסעיף 43 מצוירת התפתחות שני הגוונים הלבן והאדום כאחדות נגודים מורכבת: ״והקצף הנשאר הוא לבן מעין אדום / שהאדום קבוע בלבן / והלבן באדום / וכן מתהפכין העינים / ונדבקין זו כנגד זו וזו בגב זו״. כל גוון מורכב מן הגוון שהוא תמורתו, והכלה פנימית זו מאפשרת את חבורם ההפכי, המצויר בהתהפכות הגוונים. חבור זה מתואר גם בצורה המרחבית, המאפשרת דבקות של מדה לעומת הִפוכה, אך גם את אחיזתה של מדה בגבה של המדה האחרת. לעומת חבורן של שתי מדות השוות במעמדן ההיפוסטאטי, מצוירת דבקות דו-צדית לענין ההיירארכיה הלשונית בסעיף 4: ״והתמורות הם מדות / והמדות תמורות / וכלם אחוזים זו בזו / וזו בגב זו / ומתפשטין בגב התנועות / והתנועות בתוספות / והתוספות בחסרונות / והחסרונות בחצונות / והחצונות ביתרות / והיתרות ביתרונות / והיתרונות בגב אלֵֽף.״ אחיזת הפנים והגב שייכת לחבור ולהתפשטות של שני ערכים בבינאריות כפולה או מורכבת, לעומת התפשטות קוית, כביכול, של מדה ממדה בחלק השני של סעיף זה. אך בשני מקומות נשמרת ההתפשטות בתוך אחיזה ״בגב התנועות״ או ״בגב אלֵֽף״. הן התנועה הן האל״ף שייכים לענין הקדמוניות, התנועה הקדמונית ב§6 וראשוניותו של האל״ף המנויה לעיל. אחיזה זו ״בגב אלֵֽף״ מאפשרת את שמירת מקוריותו לעומת ההתפשטות הנערכת בצדו האחר, הגבִּי והתחתון, ואם כך חוזרת האל״ף ומזוהה עם הפָּנים, הצד הפנימי שאינו מעורב בתהליכי השנוי שבהאצלה, השייך בספר זה לצד הפָּנים שבהתגלות ולצדו של המעין הנובע אורה (§35, §38).

צד הפנים הוא צדו של ״האור הנחשך מהאיר״ (§50) המזוהה כחשך הקדמון שאינו בכלל מספר העשר, ה׳חשך המחֻשך׳ הדבוק בצד ההאצלה וקשור בה אך אינו משתנה בתוכה אלא מצוי כצד המקביל והמחובר, בעת שהאור הראשון להאצלה, ״האור המופלא מקביל החלוף מן האור «הנחשך» מהאיר״ (§51). על דרך זו נמשכת סדרת הזיהויים בצד הפנים, ״כי החשך הנחשך מהאיר הוא אָ֯ שאמרנו״ והוא הגה המורכב מ״מקור אֹחד והוא הקול״ הכולל כבר את ההברה והתנועה, בעת שהוא מתרכב עם תנועת אָ׳ נוספת המזוהה כרוח (§51-52). את פרטי המערכת המורכבת של התפשטות הבטוי וההגיה נברר במקומו. לעת עתה נצביע על סדרת זהוים זו, ועל השתקפותה בחבורים הסמוכים למה״ח.

ר׳ משה מבורגוש מביא את המקורות שלפניו ומבחין אותם בבירור מדבריו שלו ומדברי מורו ר׳ יעקב הכהן, תוך שהוא שומר על האנונימיות של מקורותיו בתארים ״גאון״, ״חסיד״ ו״מקובל״. אין לפרש תארים אלה על דרך הפסידו-אפיגרפיות, משום שהם תארים רווחים בספרויות המאות הי״ב-הי״ג, בעיקר בפרובאנס ובמרכז התורני שממנו ובו מופיעה תנועת הקבלה. הייחוס הפסידו-אפיגרפי נשמר ביחס לדברי רב האי גאון, הכוללים סדרת זהויים כעקרון מנחה או כלל, ואולי כלל זה משותף למה״ח ולספר מורה צדק, המפרש את ההוראה המיוחסת לרב האי. לשון זו מובאת בשינויים בפתיחת הפירוש המקביל לשם בן מ״ב (§15) מספרות הקבוצה, אף שם בפירוש א׳ מאבגיֿתץ, הפותח במסורת קבלת הפירוש מענפיאל ועד חתימתו בידי ר׳ האי ש״סגרו בפי׳[רוש] לרבינו נסים ז״ל״:[80] ״אבגיֿתץ[.] האל[״]ף הוא הרוח הקדמון שהוא אור הנמשך מהאויר והוא רוח הקדש.״ מתוך שינויי הלשון שבסדרות הזיהויים השונות בחבורים הנפרדים, אין לקבוע השפעת חבור אחד על משנהו. בפירוש אות אל״ף משם אבגיֿתץ מובא בשם ״דעת גאון אחד מקובל״[81] ״כי האֹלף היא רמז למציאות אלף אֹחד הקודם לכל, ומורה שמכחו נמצאו הנמצאים כלם,״ ובהוראה זו מרוכזים מאפייניה של האל״ף כאחד הקדמון שאינו בכלל הנאצלים, מצוי ראשון שהאצלותיו מצויות בו בכח, והוא מצוי עמם ברצף אחד, כאשר מתחברת אתו אות בי״ת לבנין אבֿ (שם). אל״ף זו אינה רק מסמן המתפרש ורומז למסומן אחר, אלא אינהרנטית במערכת האצילות, כפי שמשתקף גם ביחסה ליו״ד (שם): ״ואות היֹוד רומזת שהיא יסוד הכל והיא כוללת כלל עשר הספירות מן האֹלף עד היֹוד, והם תֹו צבאות מעלה ומטה״. ״תֹו צבאות״ אפשר שיש להתאימו לאפיוני היו״ד, הוא מונח הכולל שני פנים: מנין הבא עד תכליתו, ולפיכך כולל כל ומקיף בעת שמנויים בו כל הפרטים, ובאותה עת גם תו, סימן ומופת, המרמז להיותה של כל אות (מאותיות השם) שם שלם בפני עצמו, כפיתוח המדרש.[82] לאחר מובאה מספר היחוד האמתי המפרשת אותה אל״ף על דרך ההרכבה, ״האֹלף היא רומזת לאחדותו על מה שנאמר עליו אחד יחיד ומיוחד״, הנדונה למעלה,[83] מצויה סדרת הזהוים שבמה״ח בתוך המובאה מספר ׳מורה צדק׳:[84]

---

80 §15, פירוש שם בן מ"ב, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 213-214; ירושלים 488, 23ב. גרסת "אור הנמשך מהאיר" נמצאת גם במה"ח §50, בכ"י ירושלים, מנחם פלדמן 3. סדרת זיהוים זו רמוזה גם ב-§5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20ב/מינכן 83, 166ב/ירושלים, שוקן 15744, 15ב: "ד"א למה נקרא מרכבה מפני שהיא מתרכבת בזיו כנפי אור השכינה ואותו האור הוא עגול ועמוק כמין כיס שהיא העיקר והאל[״]ף הנוספת בכיס הוא רמז «לאור» הקדמון וכדי שישתנו הכחות באחדות הש[ו]ה נקרא כסא· הרי לך עיקר כסא ומרכבה והאופן הוא העיגול המזוקק מכל החיות כלם המתפשט בתוך החשמל הנטוע באמצעות ערפל המוקף בנגידי האויר המתלבש בחשך הנחשך מהאור·". ענין העגול וחלקיו מבואר בתיאור האל"ף בהמשך שני פירושי שם מ"ב. דומני שהביטוי "סגרו בפירוש" מורה על חתימה שאין עמה סגירות, אלא הכנה ומתכונת לפירושים רבים.

81 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, ס' 44516/44763, [63]א.

82 שלום, 'The Name of God', עמ' 169 הע' 44, אודות הפירוש הנוסף לשם מ"ב, הנדפס בידיו, כתבי יד בקבלה, עמ' 217, מתוקן לפי כ"י ירושלים 488, 25א (שממנו נדפס), כנראה בסופו: "התֹיו תמים והוא שמו של הקב״ה". ומפנה שם למקור הרעיון בפסיקתא רבתי, מהד' איש שלום [פרידמן] וגידמן, וינה תר"מ, קד ע"א: "שמו של הקב"ה [הוא] צבאות. אמר רבי יהודה בר סימן לא סוף דבר כל שמו אלא אפילו אות אחת משמו עושה צבא ככל שמו." וראו פירוש התפלה לר' עזריאל, מהד' גברין, עמ' 2 והפניותיה, המזכיר את לשון המדרש "אות הוא בצבא שלו" הנסמך על פירושי השם 'צבאות', ילקוט שמעוני, שיה"ש, ו, תתקצב; שהש"ר ב, כ; וכן פס"י לרמב"ן, שלום, מחקרי קבלה, עמ' 89. לסימן התֹיו כתמונת גבול קודש ביח' ט, ד ובספר התמונה, ראו עבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 29. לשמות המורכבים מאות בודדת בספרות ההיכלות ראו גרוצינגר, 'The Names of God', עמ' 54 והע' 10; אידל, 'Reification of Language', עמ' 48 והע' 28, עמ' 59, 62; הנ"ל, 'עולם המלאכים', עמ' 6 הע' 16.

83 פ"א, הע' 135. אין צריך לקבוע מכאן יחסי מוקדם ומאוחר בס' מורה צדק ובספר היחוד האמתי.

84 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, [63]א-[63]ב; אוכספורד 1565, 96א; כ"י ירושלים 488, 27א. המובאה משם ספר מורה צדק מצויה, כפי הלשון המצוטטת ב-§17, פירוש שם מ"ב לר' משה מבורגוש, במקור הנפרד המכונה בשם זה (§16), בכה"י האחרון, 25א, בשינויים בודדים. זיהויה של אל"ף כרוח הקדש במובאה המיוחסת לרב האי מצויה בהמשך מה"ח §51-52, אך שם היא מציינת מערכת המורכבת מקול ורוח, בהתאם למשנת ס"י א, ט. ראו להלן, פ"ג ח"א, אחרי הע' 190.

ורבינו האיי ז"ל פי' בסוד האֹלף שהיא ראש השם הנזכר ואמר, האֹלף הוא הרוח הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר, והוא רוח הקדש, והנה הוא מפרש סוד כוונת זה השם בתואר המציאות הראשון העליון ׀ אשר הוא ראש לכל הנמצאים, ׀ ועל דרך סוד כוונתו מצאנו ענין נעלם בספר מורה צדק שפירש סוד האֹלף לדעת כוונה נעלמת ז[ו]· וזו לשונו· האֹלף היא מיוחדת ומתגברת ומגברת כח לכל הכחות שהיא האויר הקדמון ואין למעלה הימנו זולתי העילה והכל היה ממנו ומכחו נמשך כל דבר ודבר

לעומת מה״ח, מוסיף ספר מורה צדק את העילה כמונח פילוסופי המצוי מחוץ ומעל למערכת האצילות, שהאל״ף בראשה. במבואנו הצענו את האפשרות הסינכרונית של הופעת חבורים שונים מספרות מה״ח וספרי העיון. בין מה״ח וספר מורה צדק מצויות במובאה זו ובהמשכה שלהלן שלש ״מקבילות״ מובהקות: סדרת י״ד ה׳מפעלות׳ הפותחת ב״דבר ודבר״, ברשימה המקבילה לי״ד המפעלות הנמנות במה״ח § 13; סדרת הוראות החקירה הפותחת בבירור, בחפוש ובבאור, במקביל לסדרות הוראה אחרות הנמנות במה״ח; כפילותם של שני הגאי אל״ף, הנאמרת במה״ח לסדרת רבוַים של האל״פים, וב׳מורה צדק׳ לענין הבי״ת. על דרך זו, ייתכן שההתאמה למוסכמות הפילוסופיות נערכה במקביל להופעתו של מה״ח, אף שניתן לסבור שזו נתרחשה בשלב מוקדם או מאוחר יותר. פרשנות קבלית המכילה את המונחים הפילוסופיים ככלי עבודה מופיעה בצורה אינטנסיבית יותר בשכבת הפירושים לספר העיון ולחבורים אחרים. כאן נרשם המונח הפילוסופי, אך אינו מטופל. מקומו הנעלה של אל״ף נשמר מיד בהמשך, לאחר פירוט מערכת י״ד ה׳מפעלות׳: ״הכל נמשך ממנו והוא מושל על כל ומפני זה הכח נקרא רם ונשא, רם בפני עצמו ונשא על הכל״.[85]

זיהויה של אל״ף כאויר הקדמון מורה על זיהויה עם המצע, התשתית המסודרת המכוננת על גביה את בנין האצילות. מצע זה אינו משתנה וקבוע, אך אין הוא סטאטי. התואר ״מיוחדת״ לאל״ף מורה על ייחוד פנימי שבה (המפורש במה״ח לענין התנועה) בשעה שהיא מובדלת ומופרשת. מצד הפנים אל״ף זו ״מתגברת״, מונח הנאמר ללא צרוף אחר ביחס למערכות המקבילות לג׳ ספירות ראשונות,[86] אולי גם לציון התגברות מתמדת שאינה מותנה בכח אחר, לעומת ההגברה הנאמרת כאן לצורך חזוק המדות היוצאות מן האל״ף.

המצע הקדמון שבו מנויים האל״ף והאויר שומר על בִּדולו ההירארכי, אך בִּדול זה אינו ענין להתנתקות:[87]

---

85 תארים אלה נשמרים לפן התיאיסטי של הב"ה. ב'סוד ידיעת המציאות' שייכים התארים לריבוי הקדמון הנשמר בתוך מצע אויר הקדמון: "...האור החקוק בצדי האויר הקדמון הנמשך מאמצעות תכלית המחשבה שהוא הנסתר בפנימיותיו הקדמוניות שהוא רם ונשא ית' לעדי עד". כך לפי פריס 843, 20ב ובדומה בכ"י ירושלים שוקן 15744, 15ב, לעומת כ"י מינכן 83, 166ב, המאוחר משניהם, בנוסח המתיישב לפי דעת האחד הקדמון, "הנסתר בפנימיות הקדמוניות", אך אינו משמר את הדעה המיוחדת לחבורי העיון. ייתכן שנטיה זו גם בדברי 'פירוש שם בן ד' אותיות', פריס 1284, 137א, "ועיקר האויר שאינו נתפש הוא שהב"ה מתאחד בו יתברך ויתנשא שהוא סבת הכל".

86 לעיל, מבוא, ליד הע' 241.

87 המובאה הבאה נשתמרה רק ב-§17, פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים פרטי, [63]ב; ירושלים 488 ואוכספורד 1565 שם; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, י ע"א. בספר מורה צדק שבכ"י ירושלים 488, 25א, נשתמר המשפט הראשון בשינוי: "...ונשתנו להיות דבר אחד", והמשכו שם לאחר שתי פסקאות הנוספות בפירוש שם מ"ב. החלק הבא במובאה שייך כנראה לדברי ר' משה עצמו, בלשונו כפי שמופיעה בחלקים אחרים של חבורו, "ולדעת כוונה זו", ולר' משה יש לשייך גם את ענין אי"ק חלקים. ההמשך בנוסח "ועתה יש לנו לחפש" וכו' מתאים ללשון השייכת לספרות מה"ח, משום ההקבלה בהוראות החקירה, שאינה מלשונו של ר' משה. ראו גם לעיל, פ"ב ח"ב, ליד הע' 67; ולהלן, פ"ג ח"א, ליד הע' 163.

ובגלגולם נמשך האויר מביניהם ונשתוו להיות דבר אחד, וזה הדבר ביחד כשהיה מיוחד נחלק לאׄיׄקׄ חלקים, ולדעת כוונה זו ולפי זה החשבון נעשה להם סימן וזהו אׄלׄףׄ, ועתה יש לנו לחפש ולברר ולבאר כיצד יצא דבר מדבר ונשתוו ביחד, או מה הוא חשׄמׄל או פרגׄוד או ערפׄל, וכיצד ישתוו, וכיצד יתפרדו, וכיצד נעשו דבר אחד ונקרא להם סימן אׄלׄףׄ, או כיצד יכפלו שני אׄלׄףׄ אׄלׄףׄ । ונקראו בׄיׄתׄ.

״סימן אׄלׄףׄ״

האויר מצוי ככח האמצעי בכל שלבי ההתפשטות, בדרך המקבילה למציעותה של הרוח בסכימה ׳קול רוח ודבר׳, השייכת לריבוי הגאי האל״ף במה״ח. במובאה זו מזוהה האל״ף עם ה׳סימן׳, השמור במה״ח §76 לשם הוי״ה. זיהוי זה שייך לשני מובניה של ה״אות״ העברית, ככלי (מדה) המשמש לכתיבה (״חפצים״ בלשון ס״י) וכמופת בהקשר ההתגלות או המיתי, שני מובנים המופיעים בפס״י לריס״נ בהפרש שבין אותיות (לשון ס״י) ואותות. האותיות בלשון ״באות״ מורות על ההתהוות הרציפה מסבתן, לעומת המראה, הגוון, הצורה או הקול, המורה על מקורו שאינו משתנה בטבעו אך מתהפך לענינים שונים.[88] סימן אל״ף עומד כאן בעבור האחדות, ויוצא מגדר אפיוניו של ה׳אחד׳ כמספר וכמקור. אחדות דינאמית זו נשמרת בשלבי הגלוי, היציאה, ההתחלקות וההִפרדות שלכאורה, הנשמרים בתוך ההרמוניה המשווה ומאזנת הנאמרת במושג ההשוואה הראשון: ״כיצד יצא דבר מדבר ונשתוו ביחד״.[89] מושג ההשוואה השני אחר: הוראת הבירור מעמידה, תוך כדי החקירה, את הכחות המנויים בדבוק, בהבחנה ובאזון ההרמוני הכולל של מערכת האחדות: ״וכיצד ישתוו, וכיצד יתפרדו, וכיצד נעשו דבר אחד״. נראה שאין צורך לכפול את הוראת האִזון ההרמוני, הרמוזה בסוף הציטוט, ולפרש את ההשתוות שבראשו לעומת הפירוד. השוואה בדרגת האחד שעל דרך הצירוף והזיקוק, לעומת השתוות שבין שתי מדות מקבלות במשקלן משתמעת ממקומות אחרים.[90] השוואה מסוג האִחוד והדִּבוק, השייכת להשוואה הפנימית הרמוזה בחלק ממופעיו של מושג ׳אחדות השוֶה׳, מסבירה גם את שיוכה לדרגת האל״ף. סימן אל״ף אינו רק סימן מעיד על האחדות המסומנת בו, כרמז או ״סמל״[91] המעיד על מציאות שיש ממנה רק עדות בלשון או שריד בכתב, אלא סימן מנחה, מורה ויוצא, המדריך את דרך חבורם של המתפשטים הנפרדים לכאורה בתוך החקירה המיסטית.

אל״ף, אחד, שניים, שלושה, י״ג, ייחוד הב״ה, שלמות ההויה ושלמות מוסרית בפירוש שם מ״ב

לעומת ההשוואה הפנימית באל״ף, שאפשר שהיא שייכת לסוג אחדות הנגודים המוחלטת, מתקיימת השתוות בין האל״ף שבשם אבגִּיתץ לבין האותיות הבאות אחריו, המפורשות בהמשך הפירוש המובא אצל ר׳ משה על דרך אב+י״ג:[92]

---

88 על דברי ריס"נ בהשוואה למה"ח §44 ראו לעיל, פ"א, אחרי הע' 323. על מקומו האבסולוטי והמיתי של הסימן ראו בנימין, 'על הציור, או: סימן וכתם', עמ' 4. לסימן כאות בהקשרי הצלם, החפץ ומיתוס התמונה עיינו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 18.

89 בכ"י אוכספורד הגרסא: "ונשתנו ביחד". לחִלוף זה וכדוגמתו ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 248.

90 לעיל, פ"א, ליד הע' 205 ואילך.

91 ראו גם אידל, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs', עמ' 44-46; סקירת דעות החוקרים בסימבוליקה קבלית אצל מורלוק, *Rabbi Josheph Gikatilla's Hermeneutics*, עמ' 209-211 והדיון משם ואילך ב"סימן".

92 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, [64]א; ירושלים 488, 27ב; אוכספורד 1565, 97א; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, יב ע"א.

ויש גאון חסיד מקובל אומר, כי השם הראשון מן מ"ב אותיות רומזת כי השם הנעלם הוא אב לי"ג מדות אשר הם כנגד י"ב שבטים עם ישראל אביהם [...] כאשר היה הוא שלם ותמים והבנים השלמים הנאמנים רמזו לו בתשובתם השלימה איך היו נכונים וראויים להיותם נכללים בידו בכלל מעלת שלמותו הרמה באמרו [דב' ו, ד] שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יי' אֱלֹהֵינוּ יי' אֶחָֽד, ושם אחֹד רומז לי"ג, להורות איך היו כלם שוין בהשואת קבלת עול מלכות שמים ושלימות קבלת האחדות השלימה בלב שלם

מעלת האל"ף נסתרת בהיותה מורכבת עם הבי"ת, ומדרך השלמות וההשלמה ההולכת ומשתלמת במעשה הלשוני הספרותי ניכר ההפרש שיש, לדעת מקובל זה, בין האל"ף והאחד. האחרון שייך למערכת המורכבת של הי"ג, ובו נאמרה ההשתוות שבין מעלת האב למעלות הי"ג, בדרך האיזון והשיקול שבתוך האחדות המרובה.

אל"ף פתוחה וקמוצה — שני מעמדות של הגאי אל"ף במה"ח

אם נדקדק בנוסח שבשני כתבי היד של הספר ונחשיבו כמדויק, נמצא שלושה סימונים לאל"ף בתחילת תיאור התהוות סדרת עשרת האל"פים בסעיף 5: סימון ניטרלי כביכול של א', אל"ף המנוקדת בפתח ואלף הנקודה בקמץ. אמנם, אין לדקדק כך, משום ששלושתן מסמנות אל"ף קמוצה, הנמצאת בתחילת שם אדנ"י, וכן הוא בתיאורים המקבילים של סדרת האל"פים בסעיפים 21, 25, 58 ו-61, ונראה שסימן זה, המציין כבר הגה שלם, מסמן באותה עת גם את האחד כמקור, גם את האל"ף הקמוצה שבשם אדנ"י (5§) ושבבטוי 'אדון יחיד' הנדרש ב21§, וגם את האות כ"חק מכריע בנתים". אך שלושת הסימונים אפשר לייצג בהם שלוש מערכות אופייניות: מערכת המקור והמקורות המסמנת את מאפייני האחד המופשט, המצוי מחוץ לרצף הספירה אך נוכח בכל שלבי הגילוי כנסתר אמצעי, מערכת השפה המכילה סימנים מורכבים, כאן אולי שם האות, הנושא ומכיל את אופן הגייתו של העיצור בתוכו, ומערכת הלשון, שבה מובחנים הגאים סופיים, המתוארים במה"ח כדברים מורכבים בפני עצמם.

הטמעתן של מסורות הבלשנות העברית אצל ראשוני המקובלים

ביסוסה של מערכת אמות הקריאה אצל המדקדקים - ר' יהודה חיוג' ור' אברהם אבן עזרא

חידושו המהותי של המדקדק ר' יהודה חיוג' נוגע לתיאורן של אמות הקריאה כ'נחות נעלמות', נסתרות או רפויות, במושגים 'אלסאכן אללין' או 'חרוף אלמד ואללין', ואצל מתרגמיו 'אותיות הסֵתר והמֶשך' או 'הנח וההמשך'. מושגים אלה באים לציין את היותן של אותיות או"י, יחד עם ה' שבסופי התיבות, אותיות נחות, שוכנות, שאין אחריהן תנועה, היכולות להופיע בשני מצבים: כהגויות, כעיצורים בעלי תנועה, אז הן גלויות בהגיה ונראות בכתב, אך עדיין נחות ("סאכן ט'אהר"), או כנחות בלתי הגויות, "סאכן כ'פי גיר ט'אהר", 'שוכן נסתר שאינו נראה', אזי הן נחשבות כנסתרות וכנעלמות בהגיה ובכתב. במצב זה הן מכונות אצל חיוג' "חרוף אללין", 'אותיות הרפיון' שרפיונן נסתר עד שאינן נראות או נשמעות. מושג זה כולל את הצורות השונות של אמות הקריאה: הנגלות בהגיה כבעלות תנועה, הנגלות בכתיב המלא כמאריכות את התנועה שלפניהן, הנסתרות בכתיב החסר כשהן חבויות בתנועה שלפניהן, כשהן מורכבות או נבלעות

בתנועה שלפניהן ביצירת הדו-תנועה (דיפתונג) וכשהן מתחלפות זו בזו בצורות דקדוקיות שונות של שרש אחד. בדרך זו מורה חיוג׳ על המצאותו של השרש (״אצל״) המשולש גם כשאין לו בטוי בכתב, ולהורות על אחידותו בתוך שינויי הלשון. טענה זו בדבר קיומו של שרש משולש ככלל בלשון, המתבטא גם בהעמדת סדרי ספרו ׳אותיות הנוח׳ על שרשים תלת עיצוריים, מהווה חדוש נוסף משל חיוג׳, וממנו אצל המדקדקים שאחריו ובמלוני ה׳שרשים׳ לג׳נאח ולרד״ק. מתוך אפיונים אלה של אמות הקריאה מתייחד חדושו של חיוג׳ (פאס, קורדובה, 945-1012 לערך), לעומת המדקדקים העבריים שלפניו במזרח ולעומת הדקדוק הערבי שבו אינו קיים, במושג ״הנח הנעלם״ או הנסתר (״סכון כ׳פי״, خَفِيّ), המורה על המצאותה של אחת מאותיות או״י אף שאין לה ביטוי בכתב ובמבטא, בתנועה הארוכה, בהטעמת תנועה בתוך מלה או בדיגושו של העיצור שבא אחריה, שבו היא נבלעת. דרך שני מתרגמיו, ר׳ משה הכהן ג׳יקטילה (קורדובה, סרגוסה, מאה י״א) ור׳ אברהם אבן עזרא (1093/2-1164), נתקבלו המונחים ׳אותיות הנח׳ או הנוח, ״אותיות הסֶתֶר״ לציון היעלמותן מן הכתב והמבטא בתוך אות המונעת שלפניהן, או ״אותיות המֶשֶך״ (׳חרוף אלמד׳), לציון הִמשכותן בתנועה שלפניהן.[93]

רפיונן והמשכותן של אהו״י נטמע בדברי ראב״ע, המייצגן כאותיות קלות, ׳אותיות הנח׳ או ׳אותיות המשך׳, שאין בהם חדוש בתורת ההגה או ההברון,[94] אלא בתוך העמדתם במכלול מערכות פרשניות הנוגע לאותיות וללשון, לקוסמולוגיה, למספר ולשמות האל.

אפיוניהן של אותיות או״י בדברי חיוג׳ מסוכמים בידי ר׳ יצחק בן אלעזר הלוי בחבורו ׳שפת יתר׳, בתרגום נוסף לחיוג׳, בששה מקרי ״הנוח והמשך והתמורה וההפכה והדגשות והחסרון״: האות הנחה שאינה בתנועה, השוכנת אם בגלוי בכתב אם בנסתר בהגיה ובכתב; המשך לציון הארכת התנועה באות שאינה שרשית, גם כשאין לה ביטוי (כגון אל״ף הנחה בין שי״ן ומ״ם במלה ׳שמר׳, ולפיכך אינה דווקא כלולה ובלועה בקמץ); תמורה שבה מתחלפת אחת מאותיות או״י באות אחרת מהן, ללא שינוי התנועה; ההפכה שבה מתחלפות אותיות או״י זו בזו עם חלוף התנועה; דיגושה של האות שבה מובלעת אות מאותיות או״י; או חסרונה של אחת מהן בגזרות שונות של המלה.[95] אפיונים אלה מופיעים גם אצל ראב״ע, המוסיף על אפיונן גם את איוכן כקלות ונבחרות, ״קלים במבטא וכבדים בטעם״ ובמשמעות, בשיטתו המצרפת אליהן את ה״א, המובילה לאפיונן של אהו״י כמערכת בפני עצמה[96] ומכאן גם הרכבתם של שמות האל, ״שמות העצם״ מ״אותיות המשך״.[97] אצל ראב״ע נסתכמה גם השיטה של ׳אותיות המשך׳ בכללים המשייכים אחת מאותיות אהו״י לתנועה מסוימת. כך ב׳מאזנים׳: האל״ף הנעלם ימשך לעולם עם פתח וקמץ (גדולים וקטנים) וחיריק, וא״ו נמשך עם החולם והשורוק, יו״ד עם חיריק וצירי, יחד עם ה״א

---

[93] חיוג', ספר אותיות הנח והמשך, בתוך: הנ"ל, שלשה ספרי דקדוק, תרגם ר' משה הכהן ג'יקטילה, מהד' נוט, ליפציג תר"ל, עמ' 6-13; בתרגומו המקביל של ר' אברהם אבן עזרא, ספר אותיות הנח לחיוג', בתוך: חיוג', ספרי דקדוק, מהד' דוקס, פרנקפורט אם מיין, תר"ד, עמ' 6-11; אלדר, 'משנתו הדקדוקית', עמ' 170-174; סגל, יסודי הפוניטיקה, עמ' 121. חיוג' מנסח כללים ביחס לאמות הקריאה, וקודם לו בתיאור הנעתן של אותיות או"י ומקרי היראותן והיעלמותן ספר טעמי המקרא, הוא ספר הורית הקורא, מהד' מרקרוס, פריס [שכ"ו], ד"צ ירושלים תשל"ח, עמ' 50.

[94] סגל, שם, עמ' 127-130.

[95] כפי שמובאים בהקדמת נוט לחיוג', שלשה ספרי דקדוק, לייפציג תר"ל, עמ' x-xi. ספר 'שפת יתר' זה יצא גם בידי פוזננסקי, ואינו 'שפת יתר' לראב"ע.

[96] בפירושו לשמ' ג, טו, פירושי התורה לראב"ע, מהד' וייזר, ירושלים תשל"ו, עמ' כט.

[97] שם, עמ' לא-לב; הנ"ל, יסוד מורא, שער י"א פסקה ה, מהד' כהן-סימון, עמ' 185-186; אבן עזרא, צחות בדקדוק (=ספר צחות), ברלין תקכ"ט, ג ע"א / מהד' ליפמאן, פיורדא תקפ"ז, ד ע"ב-ה ע"א.

שבסופי תיבות הנמשכת כפי תנועתה, אף שאינה שרשית. בתוך כך מיוחדת האל״ף, הנחשבת כאפיוני האחד במספר, כ״נמצא נעלם עם כל תנועה״.[98]

"סתר התנועה" – הרכבת שמות האל כרצף אותיות התנועה אצל ר' אשר בן דוד ור' עזריאל

כללים אלה, יחד עם אפיונן של שבע התנועות שהן ״כאויר בינות לאותיות המתבטאות בהן״ בפירושו של רס״ג לס״י[99] ועם דברי ריס״נ ליחסי הרצף שבין השמות אהי״ה והוי״ה, המתבטאים גם בהשתנותה של ״יו״ד שהיתה זקופה ונכפפה״[100] עובדו בידי ר׳ אשר בן דוד, בדברו על האל״ף כמוצא לכל התנועות ולשם הוי״ה, ולכללי משיכתן של אותיות אהו״י זו מזו לענין ׳סתר התנועה׳. ענין סתר התנועה אצל המקובלים שייך עדיין להמשכות אהו״י בתנועות השונות, אך יוצא אל הכלל לפיו כל אות מאותיות אלה מושכת עמה ואחריה אות אחרת מהן, ומכאן רמז להאצלת אות אחרת וחדשה, כביכול, מן התנועה הכוללת את הנאצל ממנה בביטוי שאין לו כתב. על דרך זו נאמר בענין האל״ף כמקור לשם המפורש ולתנועות בכלל:[101]

> ואלו ארבע אותיות יו״ד ה״א ו״ו ה״א כשהם יחד נקראות שם המפורש על שם אותותיו המתגלות מסתר אל סתר עד סוף כל סתר המתגלגל מתנועה לתנועה מתחלת תנועת האל[״]ף המביאה סתר ואותו הסתר מביא מתחלת תנועתו סתר אחר שאינו דומה לו וכן הסתר שבא מאותו סתר מביא סתר עד סוף השלמת כל סתר הבא משום תנועה אחרת שבעולם הכל יוצא מסתר הבא מתחלת תנועת האל״ף סתר אחר סתר עד סופה ואין שום אות מסתתרת בשום תנועה בעולם זולתי אותיות אהו״י בלבד שיוצאות מן הסתר הבא מן האל״ף מתחלתה ועד סופה מה שאין כן בסתר הבא מכל שאר האותיות.

כללי המשיכה של אותיות אהו״י מתנועות מסוימות יוצרים בדבריו את רצף גילויין של אותיות אהו״י זו מזו:[102] ״אלו הן אותיות אהו״י הנסתרות בסתר [ה]תנועות וכל אלו יוצאות מתחלת סתר התנועה הבא מן האלף אָה ואין אָה בלא הֵי ואין הֵי בלא יו״ד [...] ואין יו״ד בלא וָא״ו ובאות וא״ו נרמזת האל״ף בסתר הבא מתחלת תנועתם״. בהתאם לאפיונה של האל״ף כמקור כל התנועות יוצא ״שהאל״ף הזאת כל סתר בא ממנה והיא המתחל[ת] והיא המשלמת״, כלומר מצויה בתחלתו ובסופו של הרצף אה-הי-יו-וא, לעומת אפיונה של היו״ד כ״משלמת״ את מנין העשרה ברצף ההאצלה האמור לענין יחסי אל״ף ויו״ד.[103] רצף זה מופיע בשינויים אצל ר׳ עזריאל, אך העקרון זהה: התנועה המלאה באותיות הנמשכות והיוצאות ממנה חוזרת חלילה מאל״ף שבסוף הרצף אל אל״ף שבתחילתו. אצל ר׳ עזריאל נסוב הענין על פיתוח דברי ריס״נ

---

98 אבן עזרא, מאזנים, מהד' היידנהיים, אופנבאך תקנ"א, יג ע"א-ע"ב. בהמשך נדונים שם כללי 'הנעלמים' באותיות אהו"י, ואלה שייכים פחות לענין 'סתר התנועה' שלהלן; פירושו לשמ' ג, טו, פירושי התורה לראב"ע, ב, עמ' ל.

99 עמ' עה. ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 161.

100 לעיל, פ"א, הע' 333. ליחסים בין שני השמות ראו אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', מהד' אברמס, עמ' 116. לכל הדיון הבא בהטמעת המונחים שקבעו המדקדקים העבריים בדיוני המקובלים ראו גם דיונו של אידל בהטמעת מושגי 'סדר', במובן של רצפים של סמלים הומוגניים (יחד עם סדרים היסטוריים וריטואליים), בעקבות החקירות היהודיות-עבריות המדעיות בימי-הביניים, והדקדוק בכללן, בידי המקובלים, אידל, 'On Some Forms of Order', עמ' 37.

101 אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', מהד' אברמס, עמ' 103-104; פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 494. ראו גם לעיל, פ"א, הע' 102-103.

102 שם, מתוקן לפי כ"י פריס 763, 13ב, שם, עמ' 228.

103 לעיל, ליד הע' 54.

(המשתקפים גם אצל ר׳ אשר בן דוד) ביחס לשם אהי״הא, שבחינתו האסכטולוגית נדונה זה מכבר.[104] ארבעה פעמים מראה ר׳ עזריאל כיצד נמשך הרצף א-ה-י-ו-ה-א אות מאות, ועל אף ההבדלים בניסוחיו נשמרים שני העקרונות היסודיים: הרצף הפנימי של אותיות היו״ה בסדרן זה, ומוצאן ותכליתן באל״ף, גם כאשר הרצף כולו מתחיל מנקודות מוצא שונות. בפירושו לשם אהי״ה מפורט הרצף השלם אהיו״הא כיוצא מן האל״ף הנחשבת ״אות אחת״, (בהתאם לאפיוני ה׳אחד׳, אף שהיא כוללת בתנועתה אות ה״א), וכמורה ״שהכל מעקר אחד״, בטעם שם ׳אהיה אשר אהיה׳, שאינו משתנה ביסודו על אף שינוייו הנגלים.[105] בפירושו לקדיש מתואר הרצף הפנימי ה-י-ו-ה ככלל לצד תיאורי צירופי אותיות אהו״י ושמות שונים בהתאמה למלות הקדיש, ביניהם שם אה״יהא ההולך מצדדיו אל אמצעיתו הנעלמה ולהיפך: יו״ד הנמשכת מה״א שבין צירופי אה-הא, הכוללת אות וא״ו שהיא בכללה ״והעלים הוא״ו באות יו״ד והעמיד הדבר באמצעיתו שהוא שוה לכל צד״, כפיתוח הכלל הנאמר על ידי ריס״נ אודות האמצע כפנימי.[106] נמצא שם אהיו״הא מעיד על התפשטות מעגלית מן המרכז הנעלם באות וא״ו ועד להיקף הנסתר באותיות אל״ף.

ב׳פירוש יחוד השם׳ חוזרת תשובת האל למשה בטעם שם אהי״ה על הודעת ״מהותו של שם שהכל מתאחד בו ואין חוץ ממנו״ ואינו משתנה במהות זו אף שהוא משתנה בפעולותיו. עקרון זה מסביר גם את הופעתו של הרצף אהי״והא היוצא פעם מצד ״שהאלֹּף ראש לכל האותיות״, פעם מצד היו״ד המנוקדת בחולם ופעם מצד היו״ד המנוקדת בחיריק. הוצאות אלה של הרצף הזהה, העומד כנוסחה כללית שאינה משתנה בכל מקרה ומקרה, מכוונות להעמדתו ״מאמצעיתו של שם״ (בהתאם להוראת ריס״נ) בהתאם לנקודים המשתנים של היו״ד הנמצאת במרכז הרצף. השיטה הקבלית עדיין תואמת כאן לשיטת המדקדקים: החולם והחיריק (בנקודי היו״ד) מביאים בסתר תנועתם אל״ף לא כאות הנמשכת אחריהם, אלא כאות הגורמת תנועתם.[107] בתוך זה נשמר הכלל לפיו אות אל״ף מהווה עקרן של אותיות אהו״י והשמות היוצאים מהן.

רעיון מקביל ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳

רעיון סתר התנועה הניכר אצל ר׳ אשר בן דוד ור׳ עזריאל אינו נדון בכתבי קבוצת העיון, כנראה מתוך העיון ביסודות המאפיין כתבים מסוג זה, לעומת העיון בהתהוות ההיירארכית והעמדת רצף הספירות אצל המקובלים חבריהם. אך רמז לתשתית הרעיונית שבבסיסו של עקרון זה בדבר הכלתה של תנועה כפולה

---

104 גברין, פרוש התפלה, פרק ב, עמ' 13-14; גטשל, 'אהיה אשר אהיה', 293-297; פדיה, השם והמקדש, עמ' 82 הע' 45, עמ' 84 הע' 52, עמ' 90, 93, עמ' 99 הע' 117; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 28 הע' 71, עמ' 70-71 הע' 204, עמ' 154-156 הע' ד 41.

105 ר' עזריאל, בפרגמנט שאכנה 'פירוש שם אהיה', שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231, הנדפס כ"נוסח אחר ל'פירוש יחוד השם'": "[והשיבו הקב"ה] אהי"ה אשר אהי"ה (שמ' ג, יד), רמז לו שהכל מעקר אחד, סימן לדבר זה שהאל["]ף אות אחת ומכח תנועתה מביאה ה"ה וה' מביאה בכח תנועה אות יו"ד ויו["]ד יש בסתר התנועה וא"ו ומסתר תנועת וא"ו אות ה"י שהרי אומר ו"ה ומסתר תנועת ה"א אות אלף הרי וה"א"; הנ"ל, 'פירוש יחוד השם', כ"י ניו יורק, בהמ"ל 80, 113א (≈שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218): "וכן כשתצרף מהות זה מאמצעיתו שהוא יוד שהוא נקוד בחולם והחולם מביא בסתר תנועתו אלֹף ואלֹף מביא הֹא והֹא מביאה יוֹד ויוֹד יש בו ואֹו וואֹו מביאה הֹא, הֹא מביאה אלֹף וכן כשהיוֹד נקודה בחירק החירק מביא בסתר תנועתו אלֹף , ואלֹף מביא הֹא והֹא מביא יוֹד ויוֹד יש בו ואֹו ואֹו מביא הֹא והֹא מביא אלֹף וכשתצרף אותיות הללו שעיקרן מן האלֹף שהוא אחד תמצא שהן מתאחדות בכל צד [/] ואלו הן אֹה יהֹא". וראו גם גטשל, 'אהיה אשר אהיה', עמ' 294-295.

106 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 216-217. אצל ריס"נ מדובר אמנם ב"אל"ף אמצעית של שם", כמהות נסתרת שבכל שמות האל או בשם המיוחד, ואולי יש לחשוב גם שאינה קשורה דווקא ליחסים שבין השמות אהי"ה והוי"ה.

107 שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218. נוסח טוב ומסודר יותר מצוי בכ"י ניו יורק, בהמ"ל Rab. 80, 113א. השוו הערותיו של ג' שלום שם, התוהה כיצד לא הולך ר' עזריאל אחרי הכלל וההגיון הדקדוקי, כפי שאצל ר' אשר בן דוד. חלק מן הדיון שלעיל נסמך על הערותיו האחרות של שלום בפרסומים הנזכרים.

במבטא הגה יחיד, המושכת אחריה את ההגה הבא אחריו ברצף, ניכרת ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳ וברצף תנועות האל״ף הקמוצה במה״ח, שיידון להלן. בחבור הראשון לא מתוארת המשכותן של שתי אותיות תנועה זו מזו,[108] אלא העמדתן של שתי אותיות ה״א זו כנגד זו. מערכת זו רומזת את עמידתן ואיחוזן של חמש בחמש, בעקבות גבירול[109] ובעקבות תבנית ס״י, אך גם את העמדתן של עשרה כנגד עשרה, משום שרצף שתי ההי״ן מצוי בשם יהָה, המצביע בתורו על מנין ל״ב נתיבות במילוי האותיות. שם יהָה[110] מהווה, לפי חבור זה, ׳עקרו׳ של שם בן ד׳ אותיות, משום שהוא מצביע על תשתית הסדר הכפול שבשם. כפילות זו, השייכת כאן גם ל׳חשבון המרובע׳ גורסת כי ״בנשימת האויר תמצא שני ההי֜ן שאין אדם יכול לומ[ר] הֹא בלא אלֹף· וזהו נשימת האויר·״[111] אם שייכת נשימת הה״א לנשיפתה, הריהי כוללת את מוצאה באל״ף הכלול בהגייתה. נשיפה יוצרת הכלולה ממקורה, או נשימה המורכבת משאיפה ונשיפה, מצויה גם במקום אחר בחבור זה, בפירוש ל׳אויר הנתפש׳ לעומת ׳אויר שאינו נתפש׳ במונחי ס״י:[112] ״אבל האויר הנתפש יש לו הפרש כי יוכלו בני אדם לתפשו בכמה עניינים כמו נפיחת הנאדות שאין אדם יכול לנפחם אלא מאויר הנשאף מבחוץ הבא אל כח האדם ומכחו יכול לנפחם· | או כלי זכוכית שאינם נעשים אלא בנפיחת האויר· וכלן הן אויר ורוח· ועניינים אחרים רבים שתופסין האויר בהם· ועל כן נוכל לומ[ר] שהוא שרש הכל·״ אויר ורוח המציינים כאן סוגי אויר נתפש, במה״ח ענינם בדרגות הספירה ה׳אחת׳ כמקור. התרכבות ׳שרש הכל׳ שהוא האויר החיצוני לאדם עם האויר היוצא בנפיחתו ונתפש בכלים, ציור שמוצאו מדברי דונולו ומצוי הרבה,[113] היא גם הרכבתם ואיחודם של אויר המקור והאויר הנשלף[114] כלפי חוץ.

אותיות אהו"י ומעלתן אצל המדקדקים והפילוסופים העבריים

הדיון באותיות הו״י כמרכיבות את שם האל בא אצל ריה״ל בתוך הצורך לקיים את הדיוק בלשון, באופן המאפשר את זיהוי מהותו ועצמותו של האל עם שם הוי״ה ועם ״האותיות היותר דקות שהם כרוחות לשאר האותיות והם הו״י״.[115] עמן מהוות אותיות אהו״י את אמות הקריאה הגורמות תנועתם של ההגאים כלם, עם

---

108 אמנם בתפלה המצורפת ונספחת לחבור זה נמצאת "המצאת" אותיות יה"ו זו מזו, בתיאור הקרוב לרעיון סתר התנועה, §14, פירנצה לורנציאנה II 41, 201ב: "ענני יוֹד שהמציא להֹא ועני הֹא שהמציא לוֹאו". אם רומזת בקשה זו לשם יה"ו לא אדע, אך חמשת צירופיו נזכרים מיד בהמשך, לאחר וה"ו.

109 כנזכר לעיל, פ"א, הע' 106.

110 שם זה תופש מעמד היפוסטאטי מובחן בספר ברית המנוחה כמאור המציין את קנה הנשימה ואת ההגיה הטהורה שאין בה עירוב איבר חותך, את מקום חסותם של יגיעי כח והמנוחה יחד וללא הפרד עם ההתגברות בשילוח הדיבור והתפלה, כבעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 90-94.

111 §14, פירוש שם בן ד', פריס 1284, 137א.

112 שם, לונדון 1074, 285ב-286א.

113 משל האומן הנופח בכלי זכוכית כהסבר לאופן שבו "האל... הוציא רוח מרוחו ונמתח חלל של עולם עד שאמר לו די" מופיע אצל דונולו, חכמוני, מהד' קאסטילי, פירנצה תרמ"א, עמ' 39; פס"י לברצלוני, עמ' 212; וידה, 'פירושו הראשון של ר' אלחנן בן יקר', עמ' 169 והע' בעמ' 195 לפס"י לר' אלעזר מוורמס (ראו כעת פירושו בתוך ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, ירושלים תשס"ו, עמ' טו) ופס"י המיוחס לרס"ג; זק, בשערי הקבלה, עמ' 66; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 183-184. וראו עוד להלן בדיוננו על האויר. בבבלי, שבת, עה ע"ב, נקשר משלו של אומן זה לאומן המכה בפטיש בענין 'גמר מלאכה', השייך לדיון במה"ח §36, וראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 120 הע' ג 19; המעילי, ספר המאורות, מהד' בלוי, ניו יורק תשכ"ד, עמ' קטז-קיז.

114 בפראפראזה על גרסת כ"י פריס 776, 178א שם: "מאויר הנשלף מבחוץ".

115 כוזרי, ד, כה, תרג' יהודה אבן תבון, מהד' הירשפלד, עמ' 281, ובמקביל תרג' קאפח, עמ' קפב; וראו גם שם, עמ' קמח והע' 4, עמ' קעו. באופן כללי מדבר ריה"ל על יציבותם של השמות בלשונות ובכתבים (כנראה במובן הדקדוקי של שמות, ולאו דווקא שמות האל) "התואמים למה שנקראו בו" בחלקם, שם, עמ' קעה. באותו הסבר, המציב את שמות האל ביחס ישר בין ייצוגם ומשמעותם, הולך הלוי בשער ד, א, וכיוצא בזה נמנעת השגתו ופירושו של שם אהי"ה והוא נמנה כ"פלאי", שם, תרגום יהודה אבן תבון, לייפציג תרמ"ז, עמ' 233.

שנשמרתן מעלתן כמיוחדות בשם:[116] ״אך מעלת האותיות המיוחדות בו – הן המדברות [או: המבטאות], מפני שהם אותיות א-ה-ו-י, אשר הם עִלַּת הֵראות [או: בטוי] כל האותיות, שאין מדברים בְּאות מהאותיות בעוד שלא תמצא כח אלה.״ גם כאן עומדות אמות הקריאה לא כיסודות חסרי זיהוי, אלא בתוך שיוכן לשלוש התנועות הראשיות, המהוות מקור לשלושת סוגי התנועות שבשבע התנועות העבריות,[117] כפי ההמשך בתרגום י׳ אבן תבון: ״רוצה לומר הפתחא לאלף ו[ל]ה״א והקמוץ לו״או והשבר ליו״ד והמה כרוחות ושאר האותיות כגופות.״ מגוון התנועות מצוי איפוא בסדר המיוצג בד׳ אמות הקריאה. ד׳ האותיות, המכילות כבר את התנועה, מייצגות וגורמות להופעת העיצורים, המצויים כגופות שלא נזרקה בהן רוח, רעיון שנתפתח מדברי ריה״ל, כידוע, בקבלה, לציון מעמדן של הנקודים כרוחות או כנשמות או צורות לעומת האותיות כגופות או חומר.[118]

שלוש אמות הקריאה אי״ו מציינות את ראשי הקבוצות של שבע התנועות, בהמשך לחלוקת המדקדקים הערביים, בספרות המסורה, בפס״י לדונש אבן תמים, אצל אבן ג׳נאח, ריה״ל וראב״ע, בהיותן מסמנות את תנועות הפתח הגדול, החיריק והשורוק או החולם. אצל ריה״ל נוספה הה״א לאל״ף עבור תנועת הפתח.[119] שלוש אותיות אלה מציינות את שלושת מקומות חיתוך התנועות, לפי דיוני המדקדקים, או מצבי כלי הפה בהגייתן, ובאופן מדויק יותר יש להחשיבה כחלוקה המציינת את אופן יציאתן של התנועות ואת כיוון המשכתן. בדרך זו מקבילה חלוקה זו לחלוקה אחרת, הקבועה במונחי הדקדוק שבספר דקדוקי הטעמים

---

116 כוזרי, שם, ד, ג, עמ' 231, מתוקן לפי תרגום י' קאפח, עמ' קנ. במקור הערבי, מהד' קאפח שם: "ואמא פצ̇ילה' אלחרוף אלכ̇אצה בה פהי אלנאטקה לאנהא אחרף אה̇ו̇י̇ אלתי הי עלה' ט̇הור גמיע אלחרוף אד̇ לא ינטק בחרף מן אלחרוף מהמא לם תחצ̇ר קוה' הד̇ה". נאטק: הגה או דיבור וגם הגיון, ומכאן ההיבט השכלי-רציונאלי, כפי שבפילוסופיה הערבית, וכפל משמעות זה גם בתרגומו של אבן תבון: 'המדברת' (וצ"ל: המדברות, כפי תיקון המהדיר שם). וראו צוויפ, *Mother of Reason and Revelation*, עמ' 14, 55.

117 לפי שיטת החלוקה העיקרית בימי הביניים. לחלוקות אחרות לחמש או לעשר תנועות ראו סאנץ-באדיליוס, 'על התנועות בעברית'.

118 ראו נחמיה אלוני, 'האותיות כגופות'. ר' אברהם אבן עזרא משתמש בניסוח דומה לציון היחס שבין מלות הכתובים לטעמיהן – משמעותן ופירושן, וראו נפתלי בן מנחם, 'שני פתגמים מיוחסים לר' אברהם אבן עזרא', עמ' 3-9. בספרות הקבלה נתפתח רעיון זה לציון היחס האונטולוגי והסימבולי שבין התנועות או הנקודות כנשמות ובין האותיות כגופות, בספר הבהיר, קטו/83: "ומאי ניהו עיגולא, הדין ניקודא דאורייתא דמשה, דאינהו כלהו עיגולא ודמיין באתוותא כנשמתא דחיי בגופא דאינש" (לעיל, הע' 11). לרעיון זה, מקורותיו ופיתוחו בספרות הקבלה והזוהר ראו ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 174-176, והפנייתו לדיסרטציה של ג' שלום, *Das Buch Bahir,* n. 83 pp. 87-89, 168. ראו אצל ליבס, שם, המובאות מכתבי ר' יוסף ג'יקטילה; למובאה מן המאמר על פנימיות התורה הנזכרת שם ראו כעת שלום, מחקרי קבלה, עמ' 99, ולייחוסו לג'יקטילה ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 128-130. פיתוח רעיון זה מופיע בזוהר חדש על שה"ש, דף עג ט"ג, לפיו עד שלא באו הנקודות באותיות לא נתקיימו "כגופא בלא נפשא"; על המקורות שמונה שם ליבס ראו גם פירושו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי לספר יצירה [המיוחס בדפוסים לראב"ד], פרק ה' משנה א', ספר יצירה עם ט' מפרשים, ירושלים תשכ"ה, נו ע"א. וראו עוד משה חלמיש, 'לבירור השפעת ספר הבהיר על המקובל ר' יוסף בן שלום אשכנזי', עמ' 211-224; ר' משה קורדובירו, שיעור קומה, דפוס ווארשא תרמ"ה, פז ע"א. רמז לרעיון זה גם בפירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור, הנדפס בידי ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 10, לס"י ב, ג. עוד לשאלת היחס שבין האותיות והנקודות בספר הבהיר ובזוהר ראו מרוז, 'אור בהיר הוא במזרח' עמ' 151 והע' 50.

למערכת מורכבת המכלילה בעולם הנקודות את הנקודים והתגין שהם כרוח ונשמה לאותיות ראו בחבור שאינו מקבלת קבוצת העיון, פירוש עשר ספירות #122 (לשעבר §23 'קונטרס בעניני קונטרס בעניני עשר ספירות וכוחות האצילות וכלל עשרת הכתרים' ברשימת ג' שלום לכתבי חוג העיון), בדי הארון, פריס 840, 62א-ב; שם, אוכספורד בודלי 1630, 46א-ב; עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' פ; ברלין 833, בתוך ס' פוקח עורים, 90א; דן, 'איגרת גרמיישא', עמ' 114; שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 429-430, לענין הפיכת סדר העולמות כאן, ועיינו שם עמ' 425-426: "והמתֻּרגם קבל מרבותיו דעת אצילות עליונים ותרגם הכתֻּרים תגין. וביאר לנו טעם התגין כתרים לאותיות כ[י] הנקודות פנימיות מתחת האותיות והתגין חיצוניות ממעל האותיות ללמד על שלשה עולָמות ועוֹלם הנקודות סובל השנים והוא כרוח ונשמה לשניהם.. ואמֹר הרב ז״ל. טעם זה לא קבלו מרבו רק אמרו לפי דעתו. וחבר זקן נמצא עמו והרב ר׳ שישנא שמו ואמר הנקודות והתגין כולם ביאור לאותיות וצורת האותיות הוא הרוח והם הגופות וכן עוֹלם האמצעי נעלם ועומד בין שני עולָמים."

119 חרל"פ, תורת הלשון של ראב"ע, עמ' 24-25. נוסף למקורות המפורטים שם ראו כעת גם פס"י המיוחס לדונש בן תמים, מהד' פנטון, עמ' 215-216, במקביל למהד' גראסבערג, עמ' כ-כא; כוזרי, תרגום י' אבן תבון, מהד' הירשפלד, לייפציג תרמ"ז, עמ' 231.

המיוחס לר׳ אהרון בן משה בן אשר, ׳דרך רום׳, ׳דרך מטה׳ ו׳דרך נצב׳, המציינת גם את התנועות היסודיות שבקוסמוס: התנועה כלפי מעלה, זו שכלפי מטה והתנועה האמצעית, המכוונת כלפי המרכז וממנו.[120] דונש אבן תמים מונה את אותיות אי״ו בסדר זה מן הקלה אל הכבדה, על פי קרבתן אל הריאה ומקור יציאת האויר. אל״ף, הראשונה שבהן, עומדת בראש האותיות משום שהיא מהווה את התנועה הטבעית היוצאת ללא עירוב כלי הגיה וחיתוכים מלבד יציאת האויר מן הריאה.[121] זאת בהתאם למאפיינן של האותיות הגרוניות אהח״ע, ש״אינן צריכות שום סיוע״ ביציאתן כאויר מן הריאה.[122] ראשוניותה של הברת אל״ף בפתח גדול ניכרת, לדעת דונש, בהברה הראשונה שמוציא הילוד מפיו,[123] ראשוניות המסומנת גם בסדר האותיות בלשונות רבות, ויציאה בלתי מופרעת זו של האויר מן הריאה משותפת לבעלי החיים ולדבור האדם, לדעתו.[124] לעומתו מציב רס״ג את תנועות ההברות, ״הקול הטבעי שהוא קול אא וכדומה לו״, לעומת ההברות המעורבות בעיצורים, כדרגה השלישית של מיני קולות בעולם, אחרי הקולות היוצאות מן הדוממים ומבעלי החיים.[125] בפירושו לס״י מבאר רס״ג יותר ענינו של קול או הברת אֳא/אָא (לפי שני כתבי היד של התרגום הקדום לפירושו) הבא כסימן על ׳כלל ההברות׳ לעומת הביטויים בעלי המובן, המלים ויחידות המשפט הקטנות ביותר. ענין זה, בהתאם לחלוקה בין המבטא והאסוף, הדבור והאומר, כלשון המתרגם ר׳ משה בן יוסף הדיין, נשוב ונרחיב בו בדיוננו בהגאים ובהגיה.

בדרך כלל נדון זיהוים של אותיות אי״ו או אהו״י אצל פרשני ספר יצירה והמדקדקים כאמות וכיסודות ביחס לתפקידן כראשי התנועות, אך בעקבות שיטת ס״י נתקבל לעתים גם זיהוין עם היסודות הקוסמולוגיים. החלוקה המשולשת של ג׳ ראשי התנועות מקבילה לסכימת אותיות אמ״ש בס״י, שם מתקיים הזיהוי שבין תפקידן היסודי של אותיות אמ״ש בלשון כמפיקות את ג׳ התנועות השורקת, הדוממת והמכריעה, ובין היותן מסמנות (בין השאר) את ג׳ היסודות אויר, מים ואש. ולא הקבלה מבנית ופונקציונלית לבד יש בין אמ״ש ואותיות יה״ו, כמרכיבות את שם האל, אלא אף זיהוין של אותיות יה״ו עם ה׳אמות׳ שבס״י ועם האותיות הממונות על ג׳ היסודות, בנוסחאות שונות של ס״י וכעדות רש״י, בפירושו למנחות, כט ע״ב.[126] אך בדרך כלל נסוב בדיונים המאוחרים זיהוין של אותיות אי״ו או אהו״י כאמות

---

120 לעיל, פ"א, ליד הע' 520 ואילך; גרבל, 'שיטות חלוקת התנועות', ושם על מקורותיה הערביים של החלוקה האחרונה, על אופיו האקלקטי של ס' דקדוקי הטעמים ועל מקורותיהם היווניים, הסוריים והערביים של החלוקות העבריות. וכן היא חלוקת התנועות ב'כתאב אלמצותאת' למשה בן אשר, אלוני, 'ספר הקולות', עמ' 14.

121 פס"י המיוחס לדונש אבן תמים, גראסבערג, עמ' כ, מח; מהד' פנטון, עמ' 216, 227. דעה זו בדבר הגייתה הטהורה של אל"ף עובד ב'פירוש האותיות' לר' יעקב בן יעקב הכהן, שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 201: "והאל["]ף היא ראש האותיות הנזכרות בפה באויר בלי עמל ויגיעה", תוך שילוב מדרש אדר"ע בדבר בריאת שני העולמות באותיות ה' וי' ללא עמל ויגיעה. הנוסח "בלי עמל ויגיעה" שגור בס' ברית המנוחה לציון תנועה שמתוך מנוחה. ענין ההגיה שאין עמה מאמץ, ביחס לאות ה"א, המציין גם את הבריאה והיצירה, נתפתח במקורות מסוג 'סודות האותיות', בדיונים המשמשים מפתח להבנת תפיסת המנוחה שבב"מ. בספר האחרון נתפתחה ביותר התפיסה בדבר הגייתה הטהורה של אות ה"א, המתאימה יותר להגיה שאינה מעורבת בחיתוך איבר. ראו בעבודתי, עיונים, עמ' 81 ואילך.

122 פס"י לברצלוני, עמ' 208, בעקבות דונש במקומות הנזכרים. אמנם אותיות ח"ע נצרכות לחכוך הגרון.

123 ראו גם מה"ח §19: "והיציאה יולדת".

124 פס"י המיוחס לדונש, מהד' פנטון, עמ' 216; מהד' גראסבערג, עמ' כ.

125 סעדיה, הנבחר באמונות ודעות, הקדמה, מהד' ותרגום י' קאפח, עמ' ח-ט. במקור הערבי: "צות אא", וכפי שציין קאפח, ר' יהודה אבן תבון תרגם "קולנו", יוזפוף 1885, כ ע"ב, ואינו נכון. בתרגום הקדום לספר זה, פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, קיינר, עמ' 9, נמנות במקום הברת אא הברות אה או, כנראה לציון הברות הפתח/פתח גדול והשורוק/חולם.

126 ליבס, תורת היצירה, עמ' 16 ואילך, ובפרט עמ' 19. לדיון במושגים 'אמות' ו'יסודות' ראו כאן להלן. לנוסח ס"י א, יג/15§, המזהה את אותיות יה"ו הקבועות ב"שמו הגדול" וחותמות את שש הקצוות, ראו כעת מהד' היימן, נוסח D, נוסף על הפנית ליבס שם. בפירוש ס"י המיוחס לדונש אבן תמים, מהד' פנטון, עמ' 226, נזכרת מעלתן של אותיות יה"ו שבהן נקרא האל "המנענעות לכל האותיות בסוד היצירה וטבע הזמן." בתרגומו השני של אותו פירוש, מהד' גראסבערג, עמ' מו: "המניעות לשאר האותיות ובהם סוד הבריאה וטבע הלשונות." מאתנו נעלם המקור הערבי, וכן פשרו כאן.

וכיסודות ביחס לתפקידן בלשון, כאמות הקריאה. לצד זאת נמנות אותיות אי״ו בנוסח ס״י המוצע אצל דונש אבן תמים, המציע לקרוא ״איומות״ במקום ״אמות״, ובכך מחשיב את מעלתן של אותיות אלה לא רק כיסודות שמהם נבנות שאר התנועות והביטויים הקוליים, אלא כנעלות ומובחרות שבאותיות, המהוות מקור ל״כלל ההברות״, המזוהות אצל אבן תמים ככ״ט העיצורים שבלשון העברית, על פי המניה המוסיפה את ז׳ האותיות הסופיות למנין הכ״ב:[127]

> והכתב כלו מוכנס בכ״ב אותיות המגידות על כ״ב הברה שבטבע. כי במו ומהם נבנות המלות בכל הלשונות. ועוד זכר מעלת אלה האותיות ובאר שמורות על עשרים ותשע הברות וכי יש מהן שלש אותיות. חלקות ורפות מתנענעות ומנענעות שבמו מתנענעות שאר האותיות שאמרנו שהם אלמות וחרשות שוכנות עלומות וחתומות. כי באלה השלשה המדברות החלקות נגלות ונראות כלל האותיות הלועזות ומתנענעות ומדבר במו הלשון. וזה למי שאמ׳ איומות אבל למי שאמ׳ אמות, שמם אמהות כלומ׳ יסודות ידובר במו. ואיומות יותר נכון בעיני. ואלה השלשה לא הובחרו והוקלו אלא מחמת קלותם ומשכותם וגלוי כלל ההברות במו בכל הלשונות.

קלות מבטאן של אותיות אי״ו, ללא שיתוף עיצור, מציין לדעת דונש גם את זיהויין עם ג׳ אותיות הפשוטות המהוות את ״שמו הגדול״ של האל, המנוי בס״י באותיות הו״י.[128]

דברי ריה״ל הנזכרים בדבר מעלת אותיות אהו״י והרכבת שם האל מהן נטמעו, ללא ציון מקורם, אצל ר׳ עזריאל, יחד עם ענין שם י״ה, הנזכר אצל ריה״ל מיד בהמשך, בתוספת פיתוח רעיון יציאתן וחזרתן של אותיות אהו״י זו מזו, השייך לענין ׳סתר התנועה׳:[129] ״ומפני שכל האותיות נגמרות בדיבור באותיות אהו״י שאין דבור זולתם השם המיוחד מתיחד בהם, ובשתי אותיות מהם נברא העולם הזה והעולם הבא, העולם הבא בי׳ והעולם הזה בה׳ שהיא דומה לאכסדרה ועולם לאכסדרה הוא דומה. וד׳ אותיות אלו מתחלפו׳ זו בזו אל״ף חוזרת ליו״ד וא״ו חוזרת לה׳, אם כן הם כלל אותיות הדבור וכ״ש לשאר האותיות שאין בהם דבור זולתם או בסתר או בגלוי.״

הצבתן של אותיות התנועה כמערך קבוע: ר׳ אלחנן בן יקר

קביעתו של מערך אותיות התנועה כסימן לשוני בפני עצמו מופיעה בדברי ר׳ אלחנן בן יקר, משני פנים: צירוף האותיות אהו״י נקבע כמרכיבם של השמות אהי״ה והוי״ה,[130] וכתחום הכולל של מערכת הסימנים של השפה, כסכומן של כ״ב אותיות הניכרות כ״עשרים ושתים שמותיו חתומים על כל פעולתו.״[131] בסמוך

---

127 פס"י המיוחס לדונש, מהד' פנטון, עמ' 215-216. מקביל לתרגום המובא במהד' גראסבערג, עמ' כ.

128 שם, מהד' פנטון, עמ' 225; מהד' גראסבערג, עמ' מה. לפי הפירוש, מציינות אותיות או"י את התנועות הראשיות (כפי שביארנו) והן הגורמות את כל התנועות (בלשון התרגומים 'מדברות' או 'ממללות', כנראה במקור: אלנאטקה, כפי שבדברי ריה"ל, לעיל, הע' 116), כאשר אות ה"א נוספה לאפיוני אל"ף בתנועת הפתח וכרפה. דברי הפירוש המיוחס לדונש לס"י ב, א-ב, (מהד' פנטון, עמ' 227, מהד' גראסבערג עמ' מח) נטמעו בשם "אחד מן המפרשים ז"ל" בפס"י לברצלוני, עמ' 215, שם נרמזה מעלתן של או"י כ"שלשה מלכות" שבהגייתן אין שיתוף איבר ממוצאות החיתוך, "לבד יצ[י]את האויר מן הריאה."

129 פירוש האגדות, עמ' 109. לבריאת שני העולמות באותיות י"ה ראו מנחות, כט ע"ב, ופס"י לברצלוני, עמ' 200, 202, בהקשר שם יה"ו וחתימת הקצוות. ראו גם פנטון, ''Traces of Moseh ibn 'Ezra's 'Arugat ha-Boshem'', עמ' 57-59, לר' עזריאל, לר' משה אבן עזרא וליתר הדעות בענין מעלתן של אותיות אהו"י הנזכרות כאן.

130 שלום, *Origins*, עמ' 315 והע' 238; הנ"ל, 'The Name of God', עמ' 171-173, המוצא דעה זו אצל ראב"ע, ריה"ל ובפס"י המיוחס לדונש אבן תמים. הדעה בדבר סכומו של שם אהו"י העולה כ"ב הנזכרת אצל שלום מצויה רק אצל ר' אלחנן בן יקר. שם אהו"י בנוסח ספר העיון, שעליו מסתמך שלום, הוא כנראה טעות המעתיק, להלן, ליד הע' 151. לכתבי ר' אלחנן בן יקר, כתבים מסוג 'הכרוב המיוחד' ובמיוחד פירוש ס"י המיוחס לרס"ג עיינו בעבודת הדוקטור של נעמה בן שחר.

131 פירוש ס"י [השני] לאלחנן בן יקר, דן, טכסטים בתורת האלוהות, עמ' 33. גם בעמ' 37 הדעה בדבר הרכבת שני השמות מאותיות אהו"י, ובעמ' 39 שוב הדעה בדבר כ"ב כמנין אהו"י. וראו אידל, גולם, עמ' 310-311 הע' 7.

נזכרה מעלת של אותיות הו״י כנשמה ליתר האותיות, ומצד זה הן מזוהות כ׳קול ורוח ודבור׳, אך מעלה זו ניכרת במקום אחר ביחס לכל אותיות שבעה שמות האל הנמנים אצל מורה חסידי זה, ומכאן כבר יוצא הכלל הדקדוקי לעיון במעלת השמות, ואף אותיות אית״נ המטות את זמן הפועל ואותיות שיוכי שמות העצם למינים נמנות במעלת ה׳נשמה לאותיות הגופניות׳.[132] רק במקום אחד נזכר הרכבו של שם אהו״י:[133] ״עשר ספירות אבג״ד עולים יו״ד ה״ו הרי אותיות השם [הגדול] והנורא חתומות בראש אחר הספירה אבג״ד. חתם באות משמו ה״א ו״ו זי״ן חי״ת טי״ת. עולים למנין שלש ספירות. לכבוד שמו הנקרא בג׳ קריאות הוה[!] הוה יהוה[!] הרי י״ג ספירות במנין אח״ד עשר ושלש. אחר חתם אות משמו יו״ד. הרי שחתם תחלה א׳ מאמת ומשמו וסוף חתם יו״ד ותויך ה״ו הרי א׳ ראשון ה״ו אמצעי יו״ד אחרון להגיד [יש׳ מד, ו] אֲנִי רִאשׁוֹן וַאֲנִי אַחֲרוֹן וּמִבַּלְעָדַי אֵין אֱלֹהִים.״ חתימת הקצוות בשם יה״ו, לפי ס״י, ניכרת בפירושו זה של בן יקר מתוך מגמה לאחד בנושא החתימה הן את רצף עשר האותיות הראשונות כסדרן וכמנינן, הן את שלוש קריאות הזמנים שבאותיות אלה, הן את השמות הנוספים לאל שבן יקר מייחס להן חשיבות, ביניהן השמות ׳אלהים׳ ו׳אמת׳ הניכרים בציטוט. בתוך הפירוש לחתימת הקצוות נכרת גם הדעה בדבר ״י״ג ספירות במנין אח״ד עשר ושלש״.[134] הבאתי דברים אלה כנתינתם ברצף הדיון של ר׳ אלחנן, משום האופי האקלקטי והקטוע שבו הם ניכרים. ספק בעיני אם דעות מפוזרות אלה, שאין להן הסבר כאן ובמקומות המקבילים בכתביו ובכתבים הקרובים אליו מ׳חוג הכרוב המיוחד׳, סיפקו מצע איתן ומקור לתפיסות המאוחדות, העקביות והמפורשות שבכתבי מה״ח והעיון בדבר שם אהו״י כשם האל או מנינן של י״ג מידות כמערכת תיאוסופית.

אפיוני אותיות אהו״י כמרכיבות את שני שמות האל, כשייכות לחתימת הקצוות בשם יה״ו, ככוללות את רצף כ״ב האותיות במנינן וכמניעות את שאר האותיות כנשמה להן ניכרת בפירוש ס״י המיוחס לרס״ג מחוג הכרוב המיוחד, הנסמך במניית מאפיינים אלה פעמים על לשון ר׳ אלחנן בן יקר, ובאפשר על מקורות נוספים מחסידות אשכנז. מן הפירוש האחרון משתמע שאין לאותיות אהו״י מעמד כשם בפני עצמו.[135]

---

132 שם, עמ' 37, עמ' 39-40.

133 שם, עמ' 38. דומני שכתב היד שממנו הדפיס י' דן משובש כאן ובמקומות אחרים, עד שלא ניתן לרדת לחקרו של המקור. אף שלא ציין דן את מספרו של כתב היד אלא רק את ספריתו, ניכר שהוא כ"י ניו יורק, בהמ"ל, 8118, ס' 11309, 62ב ואילך. ואמנם נראה שהוא כתב היד היחיד לנוסח זה של הפירוש. פרטים נוספים על כתבי היד האחרים של חיבורי ר' אלחנן ראו וידה 'פירושו הראשון של ר' אלחנן', עמ' 147 ואילך, שם פרסם וידה גם את נוסח הפירוש האחר של ר' אלחנן לספר יצירה. ליחסים שבין שני הפירושים ראו בן שחר, סוד הסודות, עמ' 17. למנין אבג"ד=י' + ה'ו' כשם יה"ו בהקבלה לימי בראשית ראו בחבור 'סוד הסודות' לר' אלחנן בן יקר, מהד' בן שחר, עמ' 45, 70. לג' קריאות הזמנים מגזרת הויות ראו שם, עמ' 72.

134 "מנין שלש ספירות" הן, לפי דבריו אלה, אותיות ה'-ט', ושמא אות ה"א אינה נמנית כחתומה ב"אות משמו". שם 'אמת' לאל, ולא רק כחותמו, אף היא דעה שאינה מצויה, ומקביל לו שם '(אל)חק' באסלאם ו'אליתיאה' במקורות הלניסטיים. וראו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 2-4 והע' 6. מנין י"ג ספירות אף הוא מן הפירושים יוצאי הדופן, ואולי מכאן כאחד ממקורותיהם של כתבי ה'קבוצה', אף שרק מנין אח"ד, ולעומתו מנין עשר ושלש ניכר בכתבים שמעניננו, ולא גזירתו של מנין י"ג מקריאות ג' הזמנים כפי שאצל ר' אלחנן. לראש וסוף בפסוק הנזכר ביש' מד בכתבי החוג ראו למשל לעיל, ליד הע' 73.

135 ראו פס"י המיוחס לרס"ג, מינכן 40, 53א, 54א-ב, 57א, ועיינו גם שם, 50א, 51א. למקורות אשכנזיים אחרים שעשויים היו להטמע בפס"י זה ראו דעות ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס המובאות אצל עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' רמה-רמו הע' 73, ואף לשון התפלה המיוחסת ליוסף בן עוזיאל, אף היא מחוג הכרוב המיוחד, המובאת שם בפנים, מציירת את צורות האותיות בדומה למצוי אצל אלחנן בן יקר ובפס"י המיוחס לרס"ג. ראו גם בן שחר, סוד הסודות, עמ' 45. שם, בחבור 'אלפא ביתא בייחוד הבורא', עמ' 68, וב'ברייתא דיוסף בן עוזיאל", שם, עמ' 87, לשון המקבילה לדברי ר' אלחנן בן יקר בדבר היותם של השמות אהי"ה והוי"ה אור ונשמה, ללא אזכור אותיות אהו"י שאצל ר' אלחנן, ומכאן שלא נחשב כשם בפני עצמו, לפי המקור האחרון.

אותיות הסֵתֶר: קביעתו של שם אהו"י כשם האל הקדמון במה"ח – תשתית נסתרת הנוכחת בכל ייצוג לשוני

בתרגומו של ר׳ משה הכהן ג׳יקטילה לר׳ יהודה חיוג׳ נערך הזיהוי בין אותיות המֶשך לאותיות הַסֵתֶר. על דרך ההשאלה, הופכים המקובלים אותיות אלו, בצירופן כמערכן אהו״י בעקבות ראב״ע, לאותיות הֶסְתֵּר, הסתר פנים. שם אהו״י מבטא את פניו של האל במובן הבלתי-מובן ביותר, או בצד ריבוי השפה מבחינת תנועתו של הדיבור בין העיצורים, כָּשם המכנה-ביותר-בַּשם של הלשון, בפראפראזה על דברי וולטר בנימין.[136] שם זה מובן, איפוא, כשם התנועה, כמימד הפנימי של התנודה המצויה בין צלילי השפה; כשם הטרנסצנדנטי, עליו להיות מצווה בהסתרוּת.

שם אהו״י, במובן זה ובעקבות מסתו של בנימין, הוא השם/הדבר המְכנה ביותר בַּשם, תנועת כל התנועות, כאשר מבנהו משמר את המבנה המרובע של היצירה הלשונית. בספרות זו קרוב יותר השם לדבר מאשר לעצם, בהיותו ״מתפרש״ בחמשת התהליכים הלשוניים. תכונה זו של הרעיון בדבר אותיות אהו״י כמקנות ללשון את יכולתה לכנות בשם, להעיד אודות המימד החבוי שבלשון עצמה, מבלי שתפגום באחְדיוּת, בשוֹנוּת הבלעדית של הבורא, תכונה זו היא המקנה לה את ייחודה מבין דורות רבים של מכנים-בשם. תכונה זו אינה נותרת בתחום התיאורטי של המופשט, אלא חותרת להנכחתה של יכולת הכינוי-בשם בנבראים באמצעות אמות הקריאה הנוכחות-נפקדות בכל תנועה. כאן מדובר בסדר היש, ובמערכת השלמה של ההגיה.

שם אהו״י מבטא את הריבוי באותה עת שהוא מבטא את הסדר הראשון של הדיבור, בכך שהוא מתבטא יותר מכל שם אחר: הריהו גורם התנועה שבכל הגה לשוני. כלומר, הוא אינו מבטא בְּשם את השם, את הדבר עצמו, כיון שהוא גם אינו נכנע להגבלת המידה של יתר שמות האלהות. קדמוניותם של שמות אהו״י והו״י אולי ייטב לתרגמה כקדימות אונטולוגית ומחוץ להיסטוריה,[137] לא כקדומים ביחס לרצף גלגולם של שמות האל, אלא כעקרון יסודי המקבל כאן מעמד מובחן משלו. ייתכן שאפשר לומר שהוא נוכח בכל סדרי הלשון מבלי שתהיה בו המידה המסוימת של ההצבעה.

אם נכנה אותו שם יוצא,[138] נתכוון להיותו אקסטרוברטי, כשם המתגלה ביותר, במידה שהוא מבטא את עצמו, כלומר את היותו מכונה כישות האחרת, מעבר להיותו שיקוף של מימד העצמי, מעבר להיותו ניתן

---

[136] בנימין, 'על הלשון בכלל'.

[137] בהקדמה הנוספת ל'סוד ידיעת המציאות' בכ"י ירושלים, שוקן 15744, 17ב, נמצא ביאורו של התואר 'קדמון' ל'אויר הקדמון', המצוטט אצל שלום, ראשית הקבלה, עמ' 169; הנ"ל, *Origins*, עמ' 348, וממנו אצל ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 202-201: "ולמה נקרא קדמון לא מפני שאין שם כחות אחרים קדמונים ממנו אלא מפני שהוא קודם סיבה לכל הנבראים ה[נו]בעים". שלום, וורמן בעקבותיו, מפרשים את הביאור לענין שאין האויר הקדמון ראשון בכל מניני הכחות בחוג ספרי העיון. ואמנם אף במה"ח מצטרפים לאויר הקדמון החשך הקדמון והאור הקדמון, ב'סוד ידיעת המציאות' עצמו נמנים הרוח הקדמון והפועל הקדמון, ומשום כך יש כחות אחרים שהם קדמונים כמותו של האויר הקדמון. (אף כאן אין צורך בהצבה הליניארית של סדרים תיאוסופיים המקדימים כחות מסוימים בתיאור היחסים שבין כתבי ה'קבוצה', כשיטת ורמן, אלא להציע את הכלים המאפשרים סידורן של מערכות שונות במקביל. הצעתי מופיעה להלן, פ"ג ח"ג, אחרי הע' 168 ואילך). קדמות סיבתית זו, לדעתי, כענין הקדמות בשמות. ומזוהה כ'ראשית' ב-§20, תפלת היחוד לרבן גמליאל, ורשה 9, קע ע"ב-קעא ע"א: "והוא המאציל הגומר כל האחדות מכח אחד קדמון ׀ שברא מקום קדמות הראשית הוא האויר הקדמון הנקרא רום כתר מעלה. מפני שהוא ראש ותכונה לכל הנבראים כלם מעלה ומטה". (והשוו הגרסא שהדפיס ורמן, שם). ספרות זו שומרת על תאיזם טהור ביחס למאציל, כפי שטען שלום, שם. קדימות זו ובלעדיותו שמבלי תחלה נשמרת גם כאשר ישנו רבוי כחות קדמונים, כפי שב'עיון הארוך', ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65: "אחד שהוא קודם לכל הנבראים ולכל הקדומים הנאצלים מכחו שלא היה קדמון בלי תחלה חוץ ממנו ית׳." את דברי אריסטו על חמשת מינים של קדימה, קטגוריות 12, 14a-b, הביא בעברית בר חייא, מגלת המגלה, עמ' 9, כפי שציין גוטמן במבואו, שם, עמ' xv. וראו גם שם, עמ' 24.

[138] לשון שגורה ליציאתם של שמות מפסוקי מקרא שהם מקורם.

לכינוי, - ובאותה עת, הוא גם המכונה ביותר, המצוי בתנועה האטומית של השפה.

בפירושי אלחנן בן יקר לס״י מופיעות אותיות אהו״י כמרכיבות את השמות אהי״ה והוי״ה, ובתוך סדרות חישובים המכוונות להכרת מעמדם של השמות האלוהיים בתוך רצף כ״ב האותיות, אך ספק בעיני אם אמנם ניתן לו מעמד של שם אלהי. במקורות הנסמכים על דבריו מחוג הכרוב המיוחד נזכרים מאפיינים אלה רק בשם הו״י. מעמד מובחן של שם אלהי ניתן, איפוא, לשם אהו״י רק במה״ח ובשני חבורים הקרובים אליו מקבוצתו, ומלבד אצל אבולעפיה[139] אינו נזכר בקבלת הראשונים והאחרונים, כפי ידיעתי. ואם כך הוא מבין חידושיו (הנועזים) של מה״ח. בעקבות הדיונים באותיות אהו״י כמרכיבות את שמות האל וכשם המכיל את התנועות המצויות בינות לאותיות, הוא מצוי בתחילת הרצף הלשוני; כשם בפני עצמו וכמקור ״קדמון״ הוא מצוי גם מחוץ לרצף זה. הדיון באותיות אהו״י מופיע מתוך העיונים הדקדוקיים-פילוסופיים הנסקרים, כמהווה את המצע-בכח של התנועות הראשיות. לצדו עומד במה״ח שם הו״י, בהמשך למסורת הפרשנית הקשורה במשניות ספר יצירה בענין חתימת ששת הקצוות כצירופים שונים. שני השמות מצויים בתוך מערכת של כ״ו מקורות (§74), אך אינם כלולים בכ״ד המקורות שהם התשתית לשם הוי״ה, ומהווים את המקורות הקינטיים והקוסמולוגיים הכלולים בשם עצמו.

שם אהו"י כסימן המכנה-ביותר: הפעלתו של המבנה המורכב בתחום השפה בתוך הלשון

בסעיף 8 תיארנו את מעמדה הראשוני של התנועה לעומת ההברה, ושייכנו את הנאמר שם לתנועה הדינאמית הכפולה המצויה בגחלת. ׳תנועה׳ אחרת נתאר בדיוננו בסע׳ 21 ו-62, תנועה השווה להברה, בהיותה כלולה מקול ומרוח, בסוף תהליך התהוות ההגיה. רצף זה, כמו הרצף במקורות הפילוסופיים שייך לרצף שבתוך הלשון ואופני התהוותה. שם אהו״י, ועמו שאר השמות שבספר זה, מהווה את המקור לרצף אחר, הנוגע להתהוותם – הבלתי ליניארית – של השמות.

שם אהו״י, שהוא מקור כל הגיה, אינו בר-היגוי, ומצוי מחוץ לרצף הלשוני ולמובן הסמנטי. בעקבות זאת יש להחשיב את הדיון בשם אהו״י כמציין מהות לעצמו,[140] בהתאם למאפיינם של הדיונים בכ״ב האותיות בספר יצירה, המציבים את האותיות כבעלות מעמד היפוסטאטי בפני עצמו, בתוך מערכת ל״ב נתיבות החכמה, ופחות מאשר בתפקידן הפונֵטי, או כיסוד למלים, או ביחס לערכן המספרי.[141]

מעמד זה הוא בסעיף 76 מעמדו של הסימן. שם זה יכול, אמנם, לשאת את הנקודים הקבועים לכל אות שבשם זה, בהתאם לעקרון סתר התנועה המופיע בסביבתו המיידית של מה״ח, אך רצף ההאצלות של השמות במה״ח אינו מצוי בתוי ההיכר של כל אות, אלא במבנה המיוצג על ידה. בהיבט זה הופכות אותיות השם אהו״י לסימן הקבוע בעצמו, ורק לאחר ההתהוות של מערכת הכ״ו, הוא הופך לסימן אחר, הנקרא ויכול להיות מפורש, כלומר, הניתן לביטוי. שם אהו״י נמצא על גבול השפה ומחוץ למבע הלשוני,

---

139 שלום, 'The Name of God', עמ' 173-172, המציין גם את התנגדותו של רמ"ק לדעת אבולעפיה בענין שם זה.

140 שלום מאפיין בצורה זו את שם הוי"ה, כשם מהותי וכחסר הוראה קונקרטית, שם, עמ' 194-193. וראו הנ"ל, 'הגיגים על תיאולוגיה יהודית', עמ' 574-563; אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 248. עיינו עוד אליאור, פניה השונות של החירות, 'הלשון המיסטית והלשון המאגית', עמ' 82-80, להבחנות בין אותיות ושמות, לשמות שהם קודש ולפיכך נטולי הקשר-משמעות בלשון, ולשיטה המאגית המתפתחת מהכרות אלו, שדפוס חשיבתה א-היסטורי. דבריה נרשמו גם אצל הררי, המאגיה היהודית הקדומה, עמ' 87-86.

141 ליבס, תורת היצירה, עמ' 17. לפתיחת הדיון בשם אהו"י במה"ח ראו Scholem, 'The Name of God', עמ' 172-171. למעמד ההיפוסטאטי של האותיות במקורות העת העתיקה ראו גם גרינולד, 'הכתב, המכתב והשם המפורש', עמ' 83-82.

והקינטיות שבו (לעומת הווקאליות) שייכת לתמונת המערכת שהוא מייצג, לאו דווקא כראשון בסדר ניגון התנועות שבו עשויים היו להתהוות השמות השונים.

עוד יש לחשוב אודות ייחודן של אותיות אהו״י כמקור לרצף הלשוני אך גם כתשתית המופשטת שמצויה מעבר לניתן-לביטוי, לעומת מעמדן של הנקודות (ולפעמים גם טעמי המקרא או התגין), השווה למעמדן הרוחני של אמות הקריאה, רעיון שהוגדר כבר כ׳עולם הנקודה המעורר עולם התנועה׳, שנתיישם בקבלת המאה הי״ג,[142] והרבה בספר ברית המנוחה, המתאר את מסעות המאורות – ניקודי שם הוי״ה – כהיפוסטאזות העומדות לעצמן בלא לשקף את יחסן לכ״ב האותיות. (אמנם אין להבין כל ניקוד וניקוד בדרך השניה בספר ברית המנוחה אלא ביחס למערכת המיוצגת באות המסוימת בשם בן ד׳ אותיות שבתוכה מתואר הנקוד המסוים. ייחודה של תמונת האות בשם, כמערכת הכוללת מאפיינים מוגדרים וקבועים, כגון הגבול השייך לאות וא״ו, או הטהרה והפתיחות של אותיות ה״א. לעומת זאת, ב׳גנת אגוז׳ מתאר ר׳ יוסף ג׳יקטילה את הנקודים לפי מיקומם הגרפי ביחס לאות.) אזהרת ריס״נ, ׳לולי הרוחות לא תעמודנה הגויות׳, שייכת במפורש ליחס בין הנקודים והאותיות, בהתאם לראיית הנקודים כרוחות לעומת האותיות כגופות, והמשכה מעיד על הצורך לקיים את אחדותם של הנקודים עם אותיות השם: ׳ואם הכל רוח לא יקרא שם׳.[143] שם אהו״י אינו מייצג מערכת שונה מן המערכת המגושמת של הלשון, בשעה שהיא מנכיחה את אמות הקריאה בכל תנועה וביטוי, וייצוגו כסמל אינו מצוי במעבר (או בתרגום), בהפיכה (או בטרנספורמציה), למֵיצג מופשט וחיצוני, שאין לו נוכחות קבועה בתוך המערכת הנפרשת, המלובשת והחלקית. בכך לא נפגמת שלמותו של הסמל כבלתי-ניתן להשגה או לייצוג מלא בלשון ובמחשבה: ייתכן, שכוונת קביעתו של סימן זה אינה מכוונת לאפשר את הטרנספורמציה אל עבר הבלתי-מושג, אלא לאפשר את נוכחותו הבלתי-שלמה בבלתי-מופשט. גם כאן, אמנם, נמצאת החתירה אל המקור באופן ההגברה, ההאדרה או ההגדלה של הקונקרטי, כבהתיחסות הכללית לסמל הקבלי (במובן זה, שיש יחס ישר בין יצוגו המילולי של הסמל לבין מהותו המופשטת, שלא כבאליגוריה). אלא שכאן החריגה אל המופשט אינה מצויה, לדעתי, בתחום המסוכן של החריגה בתפיסה המשיחית או בתפיסה האנטי-נומית. שם המקור אהו״י אולי מצוי מחוץ למבע שבלשון, והדבקות בשם זה או במימד הרוחני שהוא מייצג אכן עלולה לערער את קיומה של המערכת הלשונית, אך ההשארות במימד הרוחני אינה מחליפה את המציאות הלשונית במציאות אחרת, אסכטולוגית או דקונסטרוקטיבית, אלא רק מהווה את תשתיתה הנחה, הכוחנית. המופשט מצוי כאן, כאמור, במיידיות המזמינה את הנכחתו, שלא מתוך אימוץ מערכת סימבולית העשויה לבטא מהות שמעבר לייצוג הלשוני (ובכך גם מתחמקת מן הקונפליקט הבלתי-נמנע שביחסי המסמן והמסומן).

מעמדו הנבדל של שם אהו"י ב'טעם לשם אהו"י' וב'סוד ידיעת המציאות', שם אה"ו כטבעת בספר העיון וחבור פסידו-אפיגרפי מספרות "חוג העיון"

בסמוך למה״ח נזכר שם אהו״י בחבור המקדיש את עיקר ענינו לבירור ׳טעם לשם אהו״י׳, במובאות הנזכרות. מלבדו, כאמור, רק שניים או שלשה חבורים מזכירים שם זה, באזכורים חולפים ללא ביאור, מבין החבורים הקרובים אליו. ב׳סוד ידיעת המציאות׳ נזכר שם אהו״י כרומז לחתימת צד הדרום, שמעלתו

142 כפי שיוצג בעבודתה של ברנט-וינר, סודות הניקוד.

143 פדיה, השם והמקדש, עמ' 83 והע' 48, עמ' 95.

מעובדת בספר ברית המנוחה בעקבות מעלת החכמה המזוהה עמו במאמר חז״ל:[144] ״תשׂע חתם דרום רוצה לומר דר רום שהוא אהוֹי שסימנו אחדות הדר ועד ייחוד״. בספר העיון נוסח סטנדרט נזכרת טבעת החקוקה בשם אה״ו החותֵם ומחתים את הארץ, לעומת ״עזקתא רבתא דחתימין בה שמיא״ שעליה חקוק שם אראריתא:[145] ״ובעזקתא דארעא דאה״ו שמיה סימן אחד היה ויהיה. והמתמצע בין שניהם הוה [משלי כה, יא] דָּבָר דבור עַל אָפְנָיו״. כ״י בר אילן 1039 גורס כאן שם אהו״י במקום אה״ו, כפי שציין ורמן.[146] אמנם גרסת אה״ו נראית יותר, המהווה את ראשי התיבות שבסימן הנזכר מיד לאחריו. ואולי מסימן זה ניתן גם לגזור את שם אהו״י, בהחשבת שתי אותיות הראש בתיבה האחרונה, אך גם בתחילת אותה מובאה מספר העיון נזכר שם אה״ו.

אמנם בחבור אחר, שטרם נודע מבין כתבי החוג, נזכר שם אהו״י כשם החקוק על אותה טבעת. כך בחבור שענינו בשם ״מקבלת רב רחמאי גאון ז״ל״:[147] ״והשם יוצא מעזקתא רבתא והיא הנק׳ אהיֿה אשר אהיֿה ואהיֿה הוא מטבעת עגולה שנק׳ בפה החכמים אהוֹי והוא יוצא מסתר אל סתר עד תכלית כל סתרי סתרים ועל זה השם נקרא יהוֿה אחד סוד [בר׳ ב, י] וְנָהָר יוצא מֵעֵדֶן מלשון [דנ׳ ב, כב] וּנְהוֹרָא עמיה שרה[!]. ויוצא כלו׳ פועל מתמן שאין בו שום הפסק כלל שאינו פוסק מלהשפיע לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן [בר׳ שם] לתת כח ושפע״. פתיחת החבור נסמכת על פתיחת ספרי העיון בשינויים, ולשון ר׳ אשר בן דוד ניכרת בציטוט זה.[148] המשך המובאה רומזת לבחינה האקסטרוברטית שבשם היוצא, בהתאם לדיוננו למעלה. ייתכן שכינויו של השם החקוק ״בפה [וצ״ל בפי] החכמים״ רומז לחידושו בידי המקובלים האנונימיים, לעומת שם אהי״ה הנקשר לטבעת זו במקורות מספרות ההיכלות כנזכר.

השם ״קבלת רב רחמאי גאון ז״ל״ שייכת לסוג ספרות הזיופים הנזכרת הרבה אצל גרשם שלום, אלא שאין הוא מדבר בזיוף זה, ואינני מכיר זיופים אחרים מלבד קטע זה שלא נודע. איני מוצא טעם לראות בייחוס פסידואפיגראפי ״זיוף״. השם ״רחמאי״ אינו מצוי כידוע בספרי העיון, והנסיונות למצוא את זיקתו של ׳חמאי׳ ל׳רחומאי׳ שבספר הבהיר אינם עולים יפה במקור ההוא.[149] נוסף על השם שאינו מצוי גם בספרים השייכים לסוגו של ספר העיון, פירוש שם בן ד׳ ואחרים המחזיקים בשם ׳חמאי׳, נוסף כאן התואר ׳גאון׳ והעובדה שאינו בן דורו של המחבר ניכרת מן התואר האחר. עיבוד פתיחתו של ספר העיון בלשונו של חבור זה, ״זהו השם הנורא והקדוש והטהור והוא מקבלת רב רחמאי גאון ז״ל והוא מדבר על פנימיות הכרחנו[!] מציאות הכבוד שבה שלום לנפש ושכלית לבל תמוט לעולם והוא ה׳ המפורש והנסתם מעיני הטפשים והוא מסור לכל חכם לב,״ אינה מסוג ההתבטאויות המעבדות את ספרי העיון באופן מהודק

---

144 §5, מינכן 83, 168ב. למאמר חז"ל, 'הרוצה שיחכים ידרים' ראו בבא בתרא, כה ע"ב. ובעבודתי, עיונים, הע' 175. ענין 'שאינו פוסק מלהשפיע' אף הוא מעובד בדברי הספר ההוא בחשבון פנת השלום, פנת הדרום שבמרכבה, שלתשלום חשבונה נאמר "שלום שאין בה הפסק", וראו במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 251.

145 מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 91. במסורה: דָּבֻר.

146 שם, עמ' 102 הע' 202. כ"י זה נזכר שם בשמו הקדום, מוסיוף 64. מאז עבר לבעלותה של האוניברסיטה הנזכרת. לענין הטבעות המאגיות ראו הערת ורמן שם, מס' 200. במקורות הנזכרים שם מופיעים שמות 'אהיה אשר אהיה' או שמות 'יה יהוה' כחקוקים על גבי הטבעות. השמות הראשונים שבספרות ההיכלות נזכרים גם אצל גרינולד, 'הכתב, המכתב והשם המפורש', עמ' 94, 96; השמות האחרונים מצויים גם בכמה מקורות מספרות חסידי אשכנז לחוגיה. לשם 'אהיה אשר אהיה' החקוק ב'חותם' העליון' ב-§4, ספר היחוד האמתי ומקורותיו ראו קלוש, *Two Texts*, הע' 13 ל§8, פירוש ל"ב נתיבות; גטשל, 'אהיה אשר אהיה', עמ' 297-298.

147 §28, המבורג, אוסף לוי 78, שס ע"ב-שסא ע"א. במסורה שם: יְצֵא; וּנְהִירָא [כתיב, וקרי: וּנְהוֹרָא] עִמֵּהּ שְׁרֵא.

148 ראו לעיל, ליד הע' 51, 57, 101. לפתיחתו ראו מיד להלן.

149 ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 10 והע' 28. לתואר 'גאון' ראו לעיל, מבוא, הע' 125.

למבעים שבה ישנה התאמה בין מערכת המושגים ובין אופן שרשורם. אף הקריאה "יהוה אחד" אינה מסוג הקריאות בספרות ספרי העיון ומה"ח, המסמנת בקריאה את ההסבר הפרשני לשמות הנקראים. על רקע זה אפשר להעמיד את שיוכו לאזכור המיתי שנקשר בפסוקים מספרי בראשית ודניאל, המוכרים היטב כפסוקי צופן בספרות הזוהר.[150] היעדר ההתאמה וההסבר לשמות השונים הנמנים מחד, והסמכתם לסוד המאורות הנרמז בפסוקים, ממשיך במהלך החבור הקצר המונה בחינות שונות בגן ובד' ראשים בסמוך לענין מסירת השמות, ללא קשר מהותי בין האזכורים המקראיים ומערכות הפרשנות התיאוסופיות השונות המצורפות כאן יחד. על אף ההיכרות (כנראה, מכלי שני) עם חומרים מספרות העיון, הנסיון להעלותם כמערכת לכידה ומגובשת אינו עולה בחבור זה, ולצד ההיכרות עם הענינים המיתיים שאינם מצויים כמעט בשכבות המקוריות של ספרות זו, סביר שחובר בשלבים המאוחרים של המאה הי"ג או בתחילת המאה הי"ד, ויש לשייכו, איפוא, לחבורים הנכללים ב"חוג העיון".

מערך השמות המרובע במה"ח

היראַרכיית השמות במה"ח[151] ניכרת על פי הסדר המספרי של השמות, בדרגות האחד, הארבעה, הכ"ו והע"ב, כתבניות המייצגות סדרים נפרדים זה מזה, שלתוכן נוצקים השמות השונים בהתאם למספר אותיותיהם. דרגת האחד מזוהה כאָ', וזו מהווה "כח" לארבעה ראשי השמות (§58) המנויים ב§11, "הא' אהיה והב' יהוה והג' אדני והד' יְיָאֵי" המתחלפים באותיות א' וי'. באופן זה נכללות שתי "האותיות שהן ראש לארבעה שמות... באות אָ" (§58). מצד אחר עומדים "ד' שמות ביוד" (§8) מצד שהיא 'מבררת' אותן בהיותה "תמורה" בארבעה ראשים, אך בתשתיתה עומד האָ כ'אחד' שהוא "עיקר יוד" (§9, 47). ד' השמות בני ד' אותיות המנויים ב§11 מנחים את אופן החלוקה וההתפשטות גם במבנים שאינם שייכים לשמות וללשון (§10). המבנה המרובע והחלוקה המרובעת עשויים להיות משמעותיים יותר מן השמות עצמם,[152] עד שבהם נספרות "ד' אותיות" לא רק, לדעתי, כשם המפורש יהו"ה. כך ב"בירור ד' אותיות" (§9), ב'עמידה' וב'התחכמות' "באלו הד' אותיות" שאינן מזוהות, היוצאות ברל"ו שערים (§14), או כסדר שאליו שבות "כל התנועות וכל ההברות ... לארבעה / והארבעה הם ד' אותיות שהם אש אוכלה אש / והכל כלול בהם / ואלו הם אהיה." (§57) משום כך ייתכן שהוראת "התקון לכוין לבך בארבעה אותיות הללו / שהם סוד השם המפורש", שזיהוין ברמיזה "הללו" אינו נאמר בצורה מפורשת, מכוון לזיהוי המבנה המרובע העקרוני, המתואר כ"סוד", היינו כסתר וכחבורה או 'עצה', הכלולים במלת "סוד", ומתגלים במקרה אחד ומפורש של שם הוי"ה.

מתוך ד' השמות שב§11, האחרון אין מעמדו מפורש ואף הנסיונות לעמוד על טבעו וסודו אינם יוצאים לכדי מסקנה ברורה.[153] אל"ף שבאדנ"י מהווה את התחלתו של הרצף הלשוני בהתחלקותה של אָ' (§5), אך כזהו גם תפקידה של אל"ף שבאהי"ה (שאינה קמוצה) (§57-58). ראשוניותו של אהי"ה ניכרת בזיהויו כ"אש אוכלה אש" (§57), שהוא גם דרגתו של האור הקדמון (§67), כשזיהויים אלה מכוונים לכלול בו

---

[150] הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן.

[151] ראו גם לעיל, מבוא, הע' 12; פ"א, ליד הע' 465 ואילך.

[152] ואף מעבר לענין המספרי, "כי האָ בחשבון ד'" (§61).

[153] לעיל, פ"א, ליד הע' 477.

כ״ו גוונים שבאש (§67), שמתגלה גם כתבנית הפרושה של ״כ״ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה״ היוצאים מבקיעת הקול (§71). ד׳ אותיות שם הוי״ה הם ״העיקר של כלם״, כנראה של כל מבנה של ד׳ אותיות, הנפרש ״בחשבון כ״ו כנגד כ״ו תנועות שיצאו מן האור הקדמון״ (§60), ומכאן שדרגתו היא כדרגת אהי״ה. במקום אחר ״עיקר של כלם״ הם דווקא ״שבעים כנגד שמותיו של הקב״ה שהם שבעים ושתים הם עיקר הכל והם מונחים על הכתר״ (§5), וזהות זו בין מעמדו של שם הוי״ה לשמות ע״ב נשמרת גם לקראת סופו של הספר: ״והוא הסימן נקרא שם המפורש והוא יהוה / ואלו הד׳ אותיות נחלקו לע״ב אותיות / ובשביל זה נקראו ד׳ אותיות אלו יהוה שם המפורש / מפני שהם עקר ע״ב אותיות והע״ב אותיות עיקרם / ומתערבין אלו באלו ואלו באלו״ (§76). תיאור זה מקביל להכללתם של הכללים בפרטים והפרטים בכללים במה״ח §20. סך כ״ו ה״מקורות״ המפורטים בד׳ אותיות הוי״ה (§75) מקורם בכ״ד חלקים מתוך כ״ו, בהתאם לעקרון החלוקה המרובעת, כאשר שני החלקים הנוספים עליהם והנכללים, עם זאת, בתוכם, הם שני ה״מקורות״ הקדמונים אהו״י והו״י.

מערך השמות בתבנית החשיבה המעגלית – צפיה והגיה

שמות האלהות במה״ח מהווים היפוסטאזות שאינן עומדות ברצף היררכי-ליניארי מדורג, שבו כל שם נמשך מקודמו ועתיד לשוב ולהיכלל בתוכו בתוך תיאוריהן של אותיות השמות, כפי שנמצא אצל ריס״נ ותלמידיו המזדהים בשמם, רצפים שיהוו תשתית להתפתחויות המרכזיות בקבלה אודות מערכת השמות כמייצגת את מערכת הספירות. לשמות במה״ח ניתן מעמד היררכי, אך בתוך ההקשר המעגלי ניכרת החתירה להכללתן של תבניות השמות השונות זו בזו, מבלי שהכללה זו תבטל את השונות של כל מערכת המיוצגת באחד מן השמות.[154] בקבלת מה״ח והספרות הקרובה אליו איננו מוצאים גם את ההשתלשלות הליניארית המרכיבה את ההתפתחות הפנימית בשם האלהי בפני עצמו, כבדיונים הפרדיגמאטיים בשם אהיו״הא אצל ר׳ עזריאל או המשכות האותיות בשמות ב׳סתר התנועה׳ אצל ר׳ אשר בן דוד. לעומת ההקשר המעגלי ומאפיין ההכללה, אחד ממאפייניה של ההיררכיה הליניארית בזרם המרכזי של הקבלה נוטה להעמדת הרצף הליניארי, אם בין השמות כספירות ואם בתוך כל ספירה כשלעצמה, ולהשבתו בתוך התכללות, ייחוד והיטמעות בדרגה המקורית האחדותית.[155] בהתפשטות המעגלית נותר המרכז באופן המחוזק כמוקדם השווה של שלבי ההתפשטות השונים, ומודוס זה מאפשר את החזקתן של תבניות שונות זו לצד זו. השמות במה״ח מהווים תמונות בפני עצמם, ומתפקדים, ראשית, כאלמנטים רוחניים, יסודות בעלי מבנה מורכב (לעתים מרובע) ארכיטיפי, כמושא קונטמפלטיבי שלם ואחיד, המתפקד באופן דינאמי בהיבטים השונים שבו הוא מוצב. הצפייה בשמות כמאורות בספר ברית המנוחה מהווה, בהיבט זה, רק המשגה של מובן הראיה במה״ח, תוך פיתוח ועיבוד נרחב המיישם את מערכת השמות כמאורות בתוך מערכות פרשניות מורכבות.

קונטמפלציה זו אינה רק ראיה ויזואלית של השמות, המאפיינת את מרבית הדיונים באותיות, בתורה

154 מכאן גם האפשרות ליצור "ייחודים" המורכבים משני שמות או יותר, מבלי שהם יבטלו זה את זה, הניכרת בספרות הקרובה לספרי העיון ולאחריה. ראו ורמן, 'The Development of *Yihudim*', עמ' 30* ואילך.

155 להבחנה בין טיפוס מסוג ההכללה, שאינו חודר או מצוי בתוך מבנים שבהם ההיררכיה משמעותית, לעומת טיפוס ההתכללות או האינטגרטיביות ראו אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 50-51, ולעיל במבוא, ליד הע' 214.

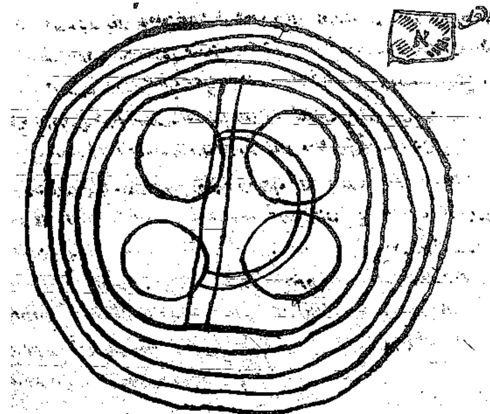
ובשמות האל במיסטיקה היהודית.[156] היחידות השלמות של השמות אינן נפרדות למרכיביהן (האטומיים) שבאותיות; ההיבט הצורני-הגראפי של האותיות מכתיב אולי היבטים מסויימים בדיונים באותיות אל״ף ויו״ד, אך האותיות אינן משמשות כחותמות או כמכשירים, ומשום כך אינן מהוות איברים בגוף האל או ייצוגים פרטניים-ויזואליים של דמותו.[157] דמות האל״ף אמנם מהווה סימן ויזואלי מורכב (ככרוב ב׳סוד ידיעת המציאות׳, כגוף תלת מימדי ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳, למשל) או סימן מעיד לשני תחומי מציאות כפי שאצל ר׳ יעקב בן יעקב הכהן, אך במה״ח נראה יותר, ובדומה לראייתה הנשמעת כ״אזן״ בספר הבהיר, שהיא ייצוג של סימן תנועה ארכיטיפי, במקרה זה: העגול. אל״ף כעגול מסמנת אמנם, בין השאר, את ההיבט הצורני של כדור הראש, אך מתפקדת כתנועה עגולה, המכתיבה גם את אופן השמעתה. משום כך עולה התפקיד הפעיל של הקונטמפלציה בהגות זו על גבי התפקיד המתרגם של הויזואלי. האות אינה נחצבת ומפוסלת כאן מתוך המצע הלבן, ולכן הסימן הגראפי המתהווה בצורתה הסופית אינו מתפקד כנושא משמעות לעצמו (כגון בי״ת בפתיחת פס״י לריס״ן). התהוות האות אל״ף מיו״ד במה״ח היא כנראה מן הנקודה, נקודת המרכז אל הצדדים, בהתאם למיסטיקת המעגל.[158] הסימן הנוצר באל״ף הוא חישורֵי האופַן שבצורתה, יחד עם סימן החישוק העגול שבהיקפה, שאינו נראה. היו״ד כמעין ניכרת מתוך צורתה כנקודה, אך גם בנביעתה, שתיארנו באופן ראשוני כתנועה הכפולה הפנימית שבה. ההיבט הקונטמפלטיבי באות נדרש להציב את צורתה ולהחזיקה גם בעת שהיא כביכול מוסרת או נעשית שקופה[159] ומפנה את

---

[156] אידל, 'Reification of Language', עמ' 50, 60; הנ"ל, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs'; הנ"ל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, עמ' 81-87.

[157] בספרות ההיכלות והמרכבה, שם, עמ' 48; הנ"ל, 'עולם המלאכים', עמ' 6-7, בפרט ליד הע' 18. כוונתי לדיון בשם או בשמות האל, ולאותיות המרכיבות את השמות, ולא בשמות המלאכים. עיון בצורת האותיות בכלל, שלא בהקשר שמות האל, מצוי למן המיסטיקה הקדומה ועד החסידות, ראו ליפינר, חזון האותיות; וייס, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, פרק ה; פרבר וגנדלמן, 'Iconizing the Text'; אידל, 'Reification of Language', עמ' 60 והע' 75-77.

[158] במונח "מיסטיקת המעגל" כוונתי לפרישה של מלאות ההויה כפי שרשומה, לעתים, במושג 'חויה', לעיל, מבוא, הע' 169. לעיגול במיסטיקה ובכלל ולצורתו המורכבת משני יו"דין לפי אבולעפיה ובעקבות ראב"ע וריס"נ ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 81-83; הנ"ל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, עמ' 91-99. לסוג מיסטי זה שייכת, כפי שמראה אידל, המנדלה, תמונת העולם והמפה הקוסמולוגית המצויירת לפרטיה לעתים בגרגרי חול צבעוניים ונבלמת במחיקת היד של האיש הקדוש. פרוש לשרטוטי החקירה בתחום האלוהות, היוצרים את תמונתה, אשר בסעיף 12 בספר מעין החכמה, ראו ספר יסוד עולם, כ"י מוסקבה גינצבורג 607, בסוף 59א, בצורת נתיב ב', 'שכל מזהיר' (בליקוטים מחבור הנסמך על פירוש ל"ב נתיבות §10 מקבוצת העיון ובו מובאות ממה"ח. יישומו של השרטוט למה"ח סע' 12 הוא משלי). חמשת העגולים המקיפים מסמנים את חמשת שלבי החקירה הראשונים, ההתקדמות בחמישיה הפנימית משמאל לימין: שני "דברים" כעגולים סמוכים ונסמכים בקשת, המשל בקו האנכי הפנימי והאמצעי, המשיק להם, והעמידה בבירורם של שני "דברים" כעגולים העומדים לעצמם באזון. בפנה הדרומית הימנית העליונה של רבועה הלבן של הדיאגרמה הקונצנטרית (כחתימתן של המנדלות, [סנסקריט: עגול], ברבוע) נרשמה אות א'. לפי כתבי הקבלה שבידינו היה עלינו לפרש "דברים" שבסוף מה"ח §12 כעשרה דברים. שני דברים זהים עם "שני עניינים" במה"ח §35, §38.



[159] לשם ההשוואה אני מציע לעיין גם אצל שטיינר, כיצד קונים דעת העולמות העליונים, בעמ' 91, בענין אחר.

מקומה הגראפי לתנועה המיוצגת על ידי האות. צורת האות לבדה אינה רומזת למציאות הרוחנית המתנועעת המסומנת בה, לכן אותיות התורה והמצוות אינן מתפקדות כמניעות את הצורות הרוחניות המסומנות בהן.[160] כושר ההשפעה התיאורגי אינו שייך לתחום ההעלאה של הצורה הגשמית של האותיות כמתרגמת את צורתן העליונה, ומתרחש בחשיבה אודות ההיבט הקינטי שלהן, המופשט מייצוג גראפי או ווקאלי. כך, שוב בדומה לס׳ הבהיר, סי׳ ע/48: ״והאל[ ]ף דמות המוח, מה האל[ ]ף כשאתה זוכרו אתה פותח פיך כך המחשבה כשאתה חושב לאין סוף ותכלית״. פתיחת ההגיה דומה לפתיחת המחשבה, אך אינה מיוצגת בדמות או בדמיון הצורני. ההיקש מן הנקודה כתחילת התנועה ועד לשרטוטה הבלתי-מובחן כנביעה מאפיין, לפחות, אחד מן ההיבטים של הקונטמפלציה כאן.

אם נגביל את דיוננו לשמות אהו״י והו״י הקדמונים (§ 74), ראיית השם כתמונה מחזיקה, במקרים אלה, את תבנית סך ראשי-התנועות ואת חותם ״שמו הגדול״ הו״י, כייצוגים סמליים לתשתית הדינאמית-המופשטת שבבסיסם, לא כמוקד התבוננות בשם (או באותיות המרכיבות אותו) בפני עצמו. אני נוטה לשער ששם הו̇י מייצג את ההרכב הראשוני של שם הוי״ה, ובהיותו ׳קדמון׳ נראה שאינו שייך לאחד הצדדים הנחתמים באותיות הפשוטות שב׳שמו הגדול׳ לפי משנת ס״י א, יג בחלק מנוסחיה. ואם כך צורת שם זה אינה מובילה לצורה הנחתמת במציאות הקונקרטית, ומכאן גם היעדר הרצף הקונטמפלטיבי בינה לבין המהות המשתקפת דרכה.[161] בהקשר זה ראיית התמונה (השם כמאור) מכילה היבט תודעתי מופשט יותר מאשר זה הנכלל בדיון במיתוס התמונה, מושג המאפיין חתך רחב וארוך של תפיסת הסמל ביהדות. התמונה של האות או השם כאן אינה מחזיקה בריבוי העלילות הנקשרות בתודעה לייצוג הכתוב, הממוקד, של האות כחפץ או סימן או טליסמן. הגדרותיו של מיתוס התמונה והעיונים בו, המאפיינים את החשיבה היהודית למן המקרא ועד ליהדות המיסטית, כפי שהונחו בידי פדיה,[162] יכולים לשמש מצע יסודי ואיתן לנדבך נוסף שניתן להניח על גביהם. המיתוס כנרטיב או אוסף נרטיבים משמש בוודאי כנקודת פתיחה לפיתוחו והשתלשלותו ביצירה המיתית המתחדשת, ששיאה בספרות הזוהר ובעקבותיה בקבלת האר״י, שרצפיו ביהדות המיסטית הונחו בידי ליבס.[163] ההיבט המיתי של היו״ד מנכיח, כמובן, את הנרטיבים והמטאפורות בתמונת המעין ובתמונות המשתלשלות ממנה כאוסף של היגדים המרוכז במודעות המתבוננת בעת שהיא מתחקה אחר היצירתיות הראשונית שבנקודה ובהיקפה, הנרמזים ביו״ד ובמעין, ובהתאם לקוים הראשיים של מיתוס התמונה. מיתוס התמונה, כמו המיתוס האישי, מורכבים מאוסף עלילות המקופל על גבי הבד, ויכול להתפרש מחדש בתודעה, אוסף של מאפיינים פרטניים מוגדרים או מקובלים מראש המרוכז

---

160 עיינו לשון רמ"ק המצוטטת אצל אידל, שם, עמ' 51, ודיונו העוקב בתיאורגיה הקבלית.

161 ב'סוד ידיעת המציאות', ירושלים שוקן 15744, 15ב, פריס 843, 20ב, מינכן 83, 166ב, נמצא "[...]כח השם הנעלם שהוא יה̇ו" יחד עם "שם הנסתר שהוא ייא̇י" בספירה ה'אחת' (ס"י א, ט) כשמות "מסותרים בפנימיות העליונה" ללא ביאור, היינו מבע המתגלה בלשון, או ייצוג קונקרטי.

162 עיינו פדיה, 'שבת שבתאי', בפרט עמ' 163-169; הנ"ל, המראה והדיבור, פרק א, למשל עמ' 18-19: "תחכומו של המצב המיתי ביהדות קשור אפוא לעוצמה שבה יש כאן תופעה שהמלה המספרת, המתארת והמציירת (myth) מופעלת מצידה לרוב שוב על מלה בחינת עצם (thing) כמושא. המיתוס כמגמה מרגיש בממשות: הוא איננו ראייה מאומצת ואיננו הדמיה, הוא תחושה ממשית של ראיית דברים בתוך המציאות ויש לו מטבעו נטייה לתחושת העוצמה של ההוויה. בהקשר של הדת היהודית זוהי בין היתר העצמת ממשות של האות, המלה, הסיפור והמצוה, שכל אחת מהן עשויה להפוך למציאות, לעולם שלם, סגור וממשי, שהמאמין מתהלך בו כבתוך חפץ."

163 עיינו י' ליבס, 'מיתוס לעומת סמל'; הנ"ל, עלילות אלהים.

בציור או בדמות שבמחזה, העשוי לנוע ולדבר בתוך קליטת התמונה או השמיעה היוצרת של הדרשה המיתית. הנרצה כאן להדגיש את ההיבט הראשוני-הפותח שבאל״ף בספר הבהיר או בספר מה״ח. ההתבוננות היוצרת באל״ף מנכיחה את אופן התנועה הראשוני המיוחס לו (למשל, כ״דרך נצב״) שאינו ניתן לחשיפה מתוך צורתה או מתוך עיון בפרטי תמונתה, אלא מתוך איסוף הנרטיבים הנמסרים מראש[164] מתוך העיונים הדקדוקיים והפילוסופיים, הנוצקים לתוך הייצוג המופשט, הראשוני של האות, יותר מאשר לתוך צורתה. אותיות התנועה אהו״י רומזות לשלוש התנועות היסודיות שבלשון המסומנות בארבע האמות, אך מתפקדות כסימן פותח ויוצא, כמו גם סימן שבו ואליו עשויים להתכנס התנועות המגוונות, אך הוא אינו מכיל או מורכב מעלילות שונות.

דיון בשם אהו״י כמקור ׳קדמון׳, כסך ראשי התנועות פחות משהוא התחלתן של שבע התנועות שבלשון או התחלתם של שמות האל, מכוון להצביע על מקומו כ׳אחר׳ מחוץ לרצף הלשוני וכגורם או מניע של הלשון כולה בעת שאינו משתנה בעטיה, ועם זאת אינו נפרד ממנה. ייצוגן של אמות הקריאה באותיות אהו״י מכוון לייצוגן של התנועות גם בעת שאינן מסומנות בכתב באותן אותיות, לא רק את המשכתן או הארכתן באמות הקריאה, כפי שאצל המדקדקים. לכן מהווה הסימן אהו״י ייצוג מופשט ועקרוני לתנועות שבנשמע, כאשר הקשר הליניארי הרצוף בין ההגאים הנשמעים, המכילים את התנועות, לבין ייצוגן הסימבולי באהו״י מיוצג רק באופן ראשוני או פרדיגמטי. בדרך זו נסתייע מייצוגה הגראפי של אל״ף במספר כתבי יד בודדים של ׳סוד ויסוד הקדמוני כ״חלון סתום״.[165] ציור זה מכוון כנראה לחלון מוגף בכנף תריס אחת (ומסגרתו משולשת). בהשאלה, ייצוגה של האות אל״ף אינו מרמז על תֹכנה הפנימי הנסתם, כשם שאינו מוביל להשקפה מבעד לחלון כלפי המרחב הלשוני הנפרש ממנה והלאה. לאות עצמה מוענק כאן היבט מְקֻדָּמִי, אך זה אינו עשוי כתוכנם של המראות הפרלימינאריים שבחזון המרכבה שביחזקאל ובפירושיו ב׳סוד האגוז׳ ובפירושי המרכבה הקבליים, הבאים לעמעם מחד את חזיון האל ומאידך לאפשר את השתקפותו מבעד למחיצה.[166] המצע שמהווה אות אל״ף אינו עשוי לתווך בין הפנימי לחיצון או לאפשר את חיבורם (כפי שבבהיר, סי׳ נד) גם לא להוות לוח שעליו עשויים להירשם סימני הכתב והלשון, כפי שעשוי לתפקד האויר הקדמון במה״ח כמצע. בדרך זו נשמר הפן המוגף שמעבר לאות אל״ף, וכיוצא בזה אותיות הו״י, כעקרון קינטי טהור שאינו פרוץ לשינויי הלשון, אך חתום רק בפרכת הדקה של התריס ולא מסוגר מאחורי חומה.

164 ראו בדיוננו במושג "ידיעה" בראש סעיף 12.

165 לעיל, ליד הע' 71. שרטוטו של "חלון סתום" זה בכתבי יד בודדים הוא בעל היבט ריאלי, ואכמ"ל, גם לא להביאו לפני המעיין מפאת קשיים טכניים.

166 תיאור ועיון במראות הפרלימינאריים במקורות הנזכרים נמצא לאורך עבודתה של פרבר, תפיסת המרכבה. לאפיון ראשוני ראו שם, עמ' 39-40. לצורך דיוננו אין הפרש בין ההתגלות הויזואלית להתגלות הווקאלית. ראו במדרש שיה"ש א, ב, המצוטט שם: "והיה הקול יוצא מתוך שבעה מחיצות: מתוך ענן, מתוך ערפל, מתוך זיקים, מתוך ברקים, מתוך חשך, מתוך רעמים ומתוך האש".

א. "כשתפתח פיך לומר אָ֑ הרי שני דברים" – כפילות ומיצוע במערכת 'קול רוח ודבר'

§5: עתה יש לנו לחפש אחר הדברים המסותרים / אשר «הם» גלויים ונעלמי' כגון אֹדֹנָי / הא' מתחלקת לחמשה ראשים / כיצד כשתפתח פיך לומר אָ֑ הרי שני דברים ואלו הדברים הם שני תיבות אָ֑אָ ואם תאמר אָ֑אָ מתחלקים לארבעה אָ֑אָאָ / כשתשים השנים לראש והשנים לסוף תמצא שיש אויר בנתים והאויר לא תוכל לומר שאינו אָ' כמו כן שאינו פחות מזו אם כן הרי חמשה אָאָ֑אָאָ / ואָ' אינו פחות משנים / כשתחשוב אותם תמצאם עשרה כנגד י' / והיוֹד חשבונה עשרים / והעשרים הם ארבעים / והארבעים שמונים / והשמונים מאה וששים / הכל בענין הכפל / יש לנו להשיבו עתה אל העיקר העשרה / כיצד כשתחשוב אל«ו» המאה וששים עשרה עשרה תמצאם שהם ששה עשר עשיריות / הוצא מכל עשר שתים תמצאם שנים ושלושים / כשתכפלם תמצאם ששים וארבעה / וארבעה אָאָ֑אָ ‹ושתים שהם שמונה›[1] הרי שבעים כנגד שמותיו של הקב"ה שהם שבעים ושתים הם עיקר הכל והם מונחים על הכתֹר ובאלו פותח וסוגר משלח ואוסר כאשר ייטב בעיני היוצר כשתוציאם כן ישאר אָ' שהיא חק מכריע בנתים

§21: וזה שאמרנו מהתנועה / כשיפתח אדם פיו לומר אָ' / נעשה שני חלקים / הוא קול ורוח ודבר / «שהתנועה היא הקול מפני שיוצאת בהברה ומורה על אָ' / והרוח הוא האויר ומורה על אָ' שנית / הרי שני אָ֑אָ / ושניהם כאחד נקראים דבר / מפני האויר הבא משניהם / וזהו קול ורוח ודבר» /[והא' השנית כמו כן קול ורוח ודבר / והא' השלישית כמו כן קול רוח ודבר][2] והאָ' הרביעית כמו כן קול ורוח ודבר / שכבר אמרנו ששני תנועות הם ארבע אָאָ֑אָ / אם כן בד' פעמים א תמצא ד' דברים / דבר דבר דבר דבר / הוצא אלו הד' דברים שהם האויר שבין האֹלפין / א א / שהוא מתחלק לד' והשב אותם לשנים כדי לכלול שני דברים באחד תמצא שזו היא האָ' א הנוספת / והם חמשה פעמים אָאָאָ֑אָ ואלו הד' הם הכחות (ו)המתגברות והמתפשטות והמשתנות בבנין הגוף והאָ' הנשארת הוא אדון לכלם והוא אדון יחיד

§25: כיצד, האָ' היא שנים כמו שאמרנו והחמשה אָאָאָ֑אָ כלם שנים שנים הרי עשרה וכשתעשה מאלו העשרה שלושה חלקים ישאר אֿחד ואחד הוא אלֹף ואחד שהוא בחשבון הי"ג הוא אָ'.

§51: [...] כי החשך הנחשך מהאיר הוא אָ֑ שאמרנו / והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ' השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש

§52: כלומר מה שהיה קודם הוא מקור אֿחד והוא הקול / וכשחזר להיות שני מקורות יצא המקור השני / וממנו נעשה רוח / זהו הנקרא רוח הקדש

§58: האָ' כבר אמרנו שהיא ב' תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת לשתים והאויר שהוא מסבב לניצב אחד הרי חמשה אָאָאָ֑אָ כשתוציא כל אחד מהם «לב'» תנועות הם עשר כנגד יוֹד וזהו היוֹד נרמז בחשבון אָ' היא כח יוֹד של ד' אותיות ושל אָ' מאֹלף דֹלת ושל יוֹד מן השם הרביעי שזכרנו כדי שתדע שהאותיות שהן ראש לארבעה שמות כלן כלולין באות אָ֑ שהיא מספר עשר «כשתעשה מהם עשר» עשרות תמצאם מאה

§26: ועתה אבאר הכל בביאור גמור כיצד האָ' היא בחשבון ד' / כשתחשוב ד' פעמים ד' הם י"ו הוצא מהם האָ' שהיא בחשבון שנים ישארו י"ד הוצא מהם האויר היוצא משניהם שנחשב באָ' אחד הרי ג' וכשתוציא מן הי"ו ג' ישארו י"ג כנגד י"ג מדות

§61: כי כבר אמרנו כי האָ֑ בחשבון ד' / ששתי תנועות יש בה [נ]חלקים[3] לד' / וכשתחברם בחשבון המרובע / לתת כח זה בזה / תמצאם ששה עשר / הוצא מהם ג' שהם קול ורוח ודבר / שהוא עקרם ישארו י"ג מדות

§62: וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון / וכיצד יצאה ההברה מן הקול עד שנעש[י]ת תנועה / ומהתנועה כיצד הרוח נמשך ממנה / מפני שהתנועה עצמה נקראת רוח / ומכח אדיקות צירופן היאך יצא אויר שהוא כח שלישי / ומכלל השלשה אלו נמשכו י"ג מקורות הנקראי' מדות

§64: ועתה יש לנו לפרש מהו האויר הקדמון / וכיצד יצא ממנו קול / וכיצד יצא מהקול רוח / וכיצד יצא משניהם דבר / וכיצד יצאו מאלו הג' י"ג מקורות / וכמה מקורות היו תחלה קודם הגיעם להיות י"ג / ואם היו מעצמם או מכח אחר / והיאך נחלק כל מקור מי"ג לשני מקורות / עד שנעשו כ"ו מדות

§66: והתקון שאמרנו שהוא תחלת הקול[/הכל[4]] / הוא כוון הלב / וכוונת המחשבה / וחשבון הכליות / וצרוף הלבבות / עד שיתישב הדעת / ונעשה הגיון ולשון / ומן הלשון יתברר / ומן הבירור יעשה דבור / ומהדבר מאמר / ומהמאמר מעשה / וזהו התחלתו.

---

1 הוספה זו רק בכ"י ליידן וירושלים.

2 «שהתנועה... ודבר»: השלמה לפי כ"י אחרים; [והא' השנית... ודבר]: לפי ל', חסר בי'.

3 בכ"י ליידן וירושלים: לחלקים.

4 הקול: לפי י'. ל': הכל.

הדיונים הבאים מרוכזים בתכונות היסודיות של הצליל והתנועה (׳קול׳ ו׳רוח׳) כאשר הם מורכבים יחד בהגה הלשוני (׳דבר׳) במחצית הראשונה האיחודית של מה״ח, וכאשר הם נפרשים כשני ערוצים מקבילים בתהליכים הקוסמוגוניים (׳רוח הקדש׳) במחצית השניה המאחדת של הספר. האקוסטי מהדהד בתדירויות שונות בתוך המודוס המחזורי-מעגלי והמדובר יוצא ומופץ כאשר המובן נישא כמרחף על גבי הנשמע כשניים שאינם מתבטלים זה מפני האחר, בהשבה ובחזרה[5] על התבנית הדו-פנית. כשני אופנים של התהוות הלשון, מכוונים הדיונים בהתפתחותם עד גבול הצבתם של יסודות השפה בתוך תנאי הלשון, הצבה ראשונית המכוננת מבע שלם מבלי שתתואר הופעתו הסופית בדבור או במלה. הרכבתו הפנימית הכפולה של ההגה, המודרכת על פי התשתית הקבועה מראש של שני מקורותיו, יוצרת-כבר את הכפלתו לשני דברים שלמים המופיעים בנקודת ההתחלה של ההגיה ואת המשכותה והגבלתה של סדרת האל״פים בחמישיה, כמו גם התהליכים המרובים הקודמים לביטוי הקולי, מכוננים תשתית לפעולה לשונית המונחית מתוך תכונתו הפנימית של הצליל המוגבל בערוץ המנחה של הרוח ויוצרים בתוך כך מנגנון לשוני המאפשר את מוצא השפתים כפתח שאינו כרוך בטראגיות[6] של המבע או המלה כיצוג חלקי או תרגום של המקור.

החקירה ביסודות השפה מגבילה עצמה, מראש, להתבוננות ביסוד המשותף המרוסק-ביותר והשלם-ביותר של הלשון, בהתהוותה דרך אותם ׳סדקים מרצדים׳ שבתשתית ההגיה. מימד זה של החקירה, כפי דברי ג׳ שלום,[7] שייך לתחום התכונה הפנימית הקובעת רצף למן הדרגה הקדומה שמעבר לשפה בהיותה מוגבלת בגבולה ועד הביטוי הנשמע, המוגדר והמובן. ״תכונה פנימית״ זו מניחה כבר סדר, שכבה תבניתית, המכילה את כללות הצירופים האפשריים של הלשון.

הצליל משמש במהלכים אלה מצע הקליטה העיוני הטהור של ההתגלות אך גם מוצא לגילוי היוצר וכושר דו-ערוצי זה הופך אותו מאמצעי ומכשיר התלוי בצורה ובחומר למהות בפני עצמו ולתכונה יסודית טבעית המשותפת ללשון ולרוח. בשיחת גאורג ומרגרטה,[8] ה׳תכונה׳ היא כושר קליטתם של הדברים, וגם תכונת הסדר של ״אוסף הכללים המחייבים״[9] המשתקפים בראיה שבדמיון. אפיון כפול זה של התכונה מאפשר להציב אותה כעיקרון ראשוני וכמהות פנימית, העשויים להתלכד בהנכחה היוצרת. אפשר להחילו גם על ״תכונת הידיעה״ שבהקדמת מה״ח כמציינת את אוסף הכללים והראשיות המנחים את הופעתם המפותחת ואת החקירה המכוונת לכינונם אך גם את התוכן הפנימי של הידיעה המשותפת כאן ללשונות רבות. אמנם, נפש האמן שבה מדבר גאורג מעוניינת בהטבעת העצמי בתכונת הראיה, באופן שזה נישא על גבו של המושא, בשונה מן הכתב הדתי בדבר תכונת ההתגלות, המעונין בעיון הטהור שאינו תלוי בתנאים המגבילים של החושי והנברא כמוצא ליצירה הלשונית.

---

5 על המעגל כמחזוריות במוסיקלי ועל השניים כחזרתיות בזוג של מלה ומשמעות ראו בנימין, 'משמעות השפה בדרמת-העצב ובטרגדיה', עמ' 251.

6 לעיל, פ"ב ח"א, הע' 73 ולידה; ראו בנימין, 'דרמת העצב והטרגדיה'; הנ"ל, 'משמעות השפה בדרמת העצב ובטרגדיה'; הנ"ל, 'על שפה בכלל', עמ' 260-261 (בהתגלות), 266 (בתרגום), 271 (בקינה).

7 שלום, 'The Name of God', עמ' 60-61. "סדקים מרצדים": תרגום חופשי של דברי שלום שם, עמ' 61: "... a certain inexpressible something, which ... flashes through the chinks which exist in the universal structure of expression." מתוך התאמה להקשר הסינאסתטי הרלבנטי למה"ח ולכתבים הקרובים אליו. וראו להלן דיוננו בצלצולי הצחצוח ובסדק.

8 בנימין, 'הקשת – שיחה על הדמיון'.

9 במקור: Kanon, שם, עמ' 227 והע' 1. ומתורגם גם כהתוויה, שם, עמ' 223. על תחום החקירה המשותף לבנימין ולשלום ב'סדרים הרוחניים' ראו נור במבואו שם, עמ' 31-35.

גאורג אומר: ״הייתי בעצמי תכונה של העולם וריחפתי על פניו.״ הריחוף שבו נישאת התכונה על גבי מושא הראיה[10] שייך לאפיון הפעילות של הרוח הנזכרת בבר׳ א, ב ובס״י א, ט, המיוצגים יחד במה״ח. דבריו באים בתוך תיאור ״נשמתו של האמן״, ומראים על התכללות אינטרוברטית בתוך הכללי. הפרטניות של היחיד הצובע מאפשרת ראיה נטולה מן הפניות של הצורה המוגבלת בשעה שהיא מרוכזת ומונחה בתכונת הצבע: ״העולם היה מלא בי כמו בצבע.״ שיחה זו מתעדת ראיה פרטנית של המושאים בזוהר צבעוניותם, בשעה שהם משקפים את תכונת הקדמות, אך לא כל ראיה כזו היא ראיה אקסטרוברטית. בנימין יוצא, ובמידה מסוימת גם יוצר, מתוך השכחה העצמית אל הקליטה הטהורה של הצבע, ובמידה מסוימת גם צובע בו את מושא הראיה. המובן היוצא של הראיה האקסטרוברטית מאחסן את התצורה הפנימית, היסודית, של חלקי הלשון כחלקים שאינם ניתנים עוד לפירוק. התמונה הראשונית אינה מתגלמת דווקא בכל אוביקט של יצירה מילולית, משום שהיא שייכת עדיין לתחום החסום מראיה. את גבול תחום הראיה בצליל מסמן ה״דבר״, שהפעלתו לפי עקרון החלוקה המנחה גם את השלבים הקודמים לו מאפשר את השלמת התהליך.

כאוביקט של הלשון, עיצובו של ההגה אינו משקף מחדש את שני מרכיביו היסודיים, הצליל והתנועה, המתמצעים בו מבלי האפשרות לפרקם למרכיבים נפרדים. הפעלת ה״דבר״ בשלב שבו פרושים ארבעה ״דברים״ גורמת את היקפו של התהליך, שבו מוצב האויר השני באופן שאין לו ייצוג כמושא של יצירה, כלומר כמשקף בצורה נכונה את האופי או התמונה הקדמונית שבה הוא מצוי, אלא ככח ״מורה״. הצליל מתנהג כאן בהתאם לאופן שבו מוסרת התכונה של הכללים המחייבים את קליטתה בצבע בתיאורו של בנימין. אך הצליל הנשמע, ההגה המופק באופן מסוים, אינו נבחן בשאלת ייצוגו הנאמן את מקורו, אלא בשאלה כיצד הוא מונחה מן הדינאמיקה הפנימית של היסודות.

׳תכונה׳ זו מטביעה ונטבעת בפעם אחת, ורגעיות זו של היסוד הרוחי ניכרת באותו אופן באותה חד-פעמיות של הקוסמוגוניה, שתיאורה שייך לתחום האילוסטרטיבי של תמונת תנועתם המוקפאת של היסודות הנמצאים מחוץ לתחום הראיה. אילוסטרציה מעין זו תופיע במדע המודרני כהקפאת תנועת החלקיקים באטום.[11] התמונה ה״יסודית״ מבקשת לשמר את החלוקה הקפואה של יסודות הרוח והמים, בהתאם לבר׳ א, ב, ואינה נדרשת כאן לאופן התמלאותם של המים ברוח, לעומת תיאורי ההתהוות הקוסמוגונית בתהליכי הסחיטה והחימום, ההקפאה והאידוי. מצב קמאי זה אינו בנמצא: אופן התהוותם של הדברים, למשל במערכת י״ג מיני תמורה, אינה יכולה להפריד עוד בין הדבקים המורכבים. לכן, הצבה זו של היסוד כדבר בלתי נמנע מאפשרת להחיל את אופן הראיה של הבלתי-מושג מעִקרו על גבי הדברים הנִראים.

הצבתה של האקסטרוברטיות בתבנית המעגלית אינה עסוקה בגילום הקשר שבין הנשגב למושא הראיה החלקי, יותר משהיא עשויה לגלם קשר זה באופן יוצר.

---

10 ראו גם דברי בנימין, 'על השפה בכלל', עמ' 254-255, אודות הדרישה לשמור על ריחופה של המהות הרוחנית על גבי המהות הלשונית.

11 הספרות היהודית בימי הביניים יודעת את תורת האטומיסטים, שנרשמה כדעה השניה בדבר הבריאה בפירוש רס"ג לס"י, כתאב אלמבאדי, תרג' קאפח, עמ' כא-כב. ראו שלום, ראשית הקבלה, עמ' 108 הע' 2; צ"ה וולפסון, 'תורת האטומים במשנת רב סעדיה'; אפרת, 'Saadyah's Second Theory', לבעיות הקשורות בקביעות אלה; שלום, *Origins*, עמ' 259 והע' 129 לדעת האטומיסטים, הנמצאת גם בתפלת היחוד המיוחסת לר' נחוניא, "חלקים שאינם מתחלקים כלל", בעקבות 'פתרון ספר אמונות'. תיאורי הגרעין שייכים, אמנם, לתחום סוד אחר, ראו פרבר, תפיסת המרכבה.

קשר זה של "תכונה", של גלילת החוק אל תוך הכתב, משתמע בהצבת היסוד הרוחי על גבי החומר כמבודד, כמפריד-תוך-שהוא-ממצע, וכמחלק. בשלוש תנועות אלה של ה"תכונה" היסודית של הרוח משתקף הצורך בהפרדת היסודות עד למקום שבו אינם יכולים להתחלק עוד, בשעה שהפרדה זו מותנית בהקפאה של העומד, המתמיד בקיומו. המיצוע מעניק את המצע שעליו מתבצעת הראיה, שולחן העבודה הרקוע, המלוטש, הנקי, אך לא רק כמראה אלא כתחום מעבר,[12] "מראה שהכל נראה מתוכה" (§51). החלוקה, כפעולת החציבה המיוחסת לרוח במשנה הפונטית של ס"י ב, ג/§17, קובעת וגודרת את המשכותו של הצליל בתנועה מסוימת[13] אך גם מנסרת את הקול מצד הראש,[14] מצד הפָּנים והאֶלם שבאויר במה"ח או מן הצד הפנימי בכלל, כחוליה הנערמת על גבי הקול ומאפשרת את אופן ריבויו בסדרה קבועה או בגוונים משתנים. הפינוי שמפנה הרוח עבור תחום הראיה את הנפרד והיסודי מאפשר לְדבּר בדברים עצמם, מבלי ששיקוף המראֶה של הנעלם יהווה את פסגת היצירה, אלא את התחלתה: הראיה האקסטרוברטית יוצאת אל הדברים הסופיים ומציירת אותם תוך שהיא נושאת לתוכם את החלול.

*

לשון הסמלים של המקובלים מחזיקה את שכבת המשמעות על גבי הכתוב המוגבל. החזקה זו של שתי השכבות מאפשרת את הַדיוק הַכּתוב המקיים יחס ישר בין הסימן הכתוב לסימן שבמחשבה, באופן המשקף את הערוצים המגוונים אליהם מכוונת המחשבה המעיינת.[15] על דרך זו אפשר למצוא את מרבית המלים במה"ח, בעוד שהתבטאויות המשוחחות לפי תומן הן מְעוטן. מתוכן,[16] נראה שהביטוי בסעיף 16, "ואין חקר זה מצוי לכל", אינו מיועד להציב דווקא את המערכת התיאוסופית הרשומה בו, היינו בּדוּלו של המצוי היחיד לעומת דרגת "כל" המקיפה, המתואר במדרגת ה"חקר", שענינה, כאמור, בהצבת הגבול של התשתית. ייתכן שהתבטאות זו האחרונה מציגה את אחד הנושאים שבהם בוחר הספר לייצג עצמו כתחום השמור ליחידים, הנדון בהמשכו של הסעיף, "חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ממקור המאמר".

---

12 למושג "מרחב מעבר" ראו פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, עמ' 74 והע' 131 בעמ' 256-257; הנ"ל, קבלה ופסיכואנליזה (בדפוס); הנ"ל, מרחב ומקום, עמ' 47, 63, עמ' 329 הע' 138, עמ' 332. לעוצמת השימוש במושג זה כתחום המעבר בין תחומי הקדושה והטומאה הכרוכה במטאמורפוזה, הצבתו בין תחומי המאציל לנאצלים כרוכה בהגברה בספרות שלפנינו. וראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 88. המראה מקבילה להיולי הנושא את כל הצורות בעודו חסר צורה, ראו שלום, 'Colours and their Symbolism', עמ' 104; למעלתה הראשונית ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 399.

13 ראו [פירוש] ספר המלכות לר' דוד הלוי הנדפס בס' מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, טז ע"ב, לס"י א, ט; ראו כעת ספר המלכות, ירושלים תשנ"ח, עמ' ל, וראו מבוא המהדיר גד עמר המבחין בין ספר המלכות עצמו ובין פירושו לר' אברהם אסקירא, שנתחברו במאה הט"ו במארוקו (אינו אחד עם ר' אברהם אסקירה אבי חננאל שעל שמו מציעה בורג לייחס את חבורו של ספר יסוד עולם, וראו להלן, הע' 56). אודות החבור ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 248. שמו של ר' דוד הלוי נזכר גם בכ"י ניו יורק, בהמ"ל, 1855, ובכך חִזוק לדברי ג' שלום, 'ר' אברהם בן אליעזר הלוי', עמ' 109-110, שאין ר' אברהם הלוי מחברו. גם ר' שם טוב ן' שם טוב כותב בחומר הנדפס בידי ג' שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון' (לזהות המחבר ראו (כאמור) גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 348, עמ' 401 הע' 15.), עמ' 401: "...כי אין דבור נמצא אלא בפסוק האותיות [...] כך עלה במחשבה... כדמיון האותיות הנפסקות על ידי האויר ומחברות האותיות קשורות בפרי המחשבה ומכח הנשמה העליונה."

14 נסירה בראש ביום א' של ראש השנה ראו שער הכוונות, ח"ב, דרושי ראש השנה, דרוש א', ירושלים תשמ"ח, עמ' ריח: "...מלאכת הנסירה אשר התחלתה היא מן האחוריים דכתר דז"א וניתנין בכתר דנוקבא"; נסירה די"ס דכתר דנוקבא בכוונת ב' ימים דראה"ש, עץ חיים, ח"ב, שער מ, דרוש ט, ירושלים תשמ"ח, עמ' רפ.

15 ראו גם ליבס, תורת היצירה, עמ' 23. המונח 'שִׁקוף' נועד לכלול את שתי האפשרויות של השתקפות מאורעות או תהליכים באלוהות לתוך המבע הספרותי המוגבל או את ההשלכה מן האירוע ההיסטורי כלפי מעלה. עיינו אידל, 'מקומו של הסמל', עמ' 61. במונח 'ערוצים' כוונתי להיבט הטאליסמני, הנדון בהקשר אחר של הלשון אצל אידל, 'Reification of Language', עמ' 57-58.

16 לדעתי יש לכלול גם את ההפניות הפנימיות בחבור, כגון "אָ' שאמרנו", בכלל ההיגדים נושאי המשמעות התיאוסופית, משום שהגיית הגה זה משמשת, כפי שנראה בפרק זה, תיאור יסודי של התפשטות האצילות. ראו לעיל דברינו בענין 'התקון שהתחלנו לדבר בו', פ"א, לפני הע' 550.

התחום הלשוני מהווה שרש לתיאורם ולביאורם של תחומים נוספים של תורות סוד במה״ח, משום שאופן ההסבר הלשוני, או המודוס של התהוות ההגיה, מרכיב את תוכן הסתברותה של המערכת המתנהלת על פי אותו הסבר.

חשיבותו של ההיגד הראשון, הניכרת מהמשכו, ״וזה החקר אין לו תכלית״, צוינה כבר למעלה,[17] שם גם תוארה השתייכותו של מושג ה׳חקר׳ לסכימת הקצוות של ספרות החכמה המקראית שעליה הוא נסמך. שני המונחים משרש ח.ק.ר. בשני ההיגדים, ה׳חקר׳ וה׳חקירה׳, שייכים להצבת הקצה שב״מֶחְקְרֵי אָרֶץ״ (תה׳ צה, ד), כמו גם לחִפּוש ולתיור שבמחקר הארץ, השייך להתהלכות בָּרֶגֶל, אותו ״ריגול״ שבשופ׳ יח, ב: ״לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ וּלְחָקְרָהּ״; זאת יחד עם הכנת התשתית הרשומה באיוב כח, כז ובקהלת יב, ט. לתחום התשתית שייכת גם ״חקירת התנועה״, המציבה או מעצבת את הנִקוד כמערכת המנחה את התנהגותו של ההגה הלשוני, כהברה הכוללת את הבטוי הקולי כשהוא כבר-מונע מן התנועה. שם ״תנועה״ לנִקוד שגור אצל מדקדקי ימי-הביניים.[18] באופן זה מאוגד במונח זה הדיון הדקדוקי-לשוני עם ההיבט הקינטי בענינים המטאפיזיים. סביר להניח כי מחברנו יודע את מקורו של המונח ׳תנועה׳ העברי ב׳חרכה׳ אצל המדקדקים הערבים, כך ששתי המלים מאוגדות ברמיזה פואטית בבטוי אחד, ״חקירת התנועה״, שמשמעותו הצבת התשתית המטאפיסית והלשונית כתשתית קבועה לאופני גילומה המגוונים וכתחום הקצה והגבול הראשון המיועד לגידול ולריבוי ולא לחשיפתו הסופית.

ה״דבר״ מכיל בספר זה שלושה אופנים של הלשון: הנשמעת בקול, המונחה או המסומנת ברוח, המורכבים שניהם יחד על גבי המלה, ״דבר״, בהתאם לשיטת ס״י א, ט, בהסבר המעמיד מערכת זו של ׳קול רוח ודבר׳ במקביל לאופן ההתהוות של המוגדר בביטוי ״רוח הקדש״. ייתכן ששלשה אופנים אלה מתאימים לייצוג הקולי הפונטי, למשמעות המורכבת על גביו ולהתרכבותם של שני אלה במבע השלם, שהוא כנראה גם המבע הכתוב. המלה הכתובה לא רק נושאת את משמעותה מראש, או שהיא מוכתבת לתוכה, אלא גם מנחה ייצוג מסוים הניכר מתוך תמונת הכתוב. ״דבר״ בשלבים הראשונים של סעיף 5 זהה עם ״תֵּבה״, כלומר מִלה, ומלה זו אינה אלא הגה אָ׳. הסימון הכללי בא להעמיד את ההתבוננות בדרך ההתהוות הלשונית כמתרחשת באופן שווה בסימנים המרובים, המגוונים, הפרטניים, של המלים הכתובות.

מקום אחר שבו מזדהה המחבר בגוף ראשון הוא בסעיף 26: ״ועתה אבאר הכל בביאור גמור כיצד האָ׳ היא בחשבון ד׳״. במקום ההסבר החוזר על תיאור ההתהוות הפונטית של ארבע אותיות אל״ף מסימן אָ׳ המפורט בשני סעיפים קודמים (5, 21), נמצא תיאור התהוותם של י״ו כחות, היוצאים על דרך הסדרה המורכבת ׳קול רוח ודבר׳ לידי י״ג כחות העומדים ״כנגד״ י״ג מדות, היינו המקבילים או מאומתים ומעומתים, ובדרך זו מותאמים למערכת י״ג מדות. פרישתן של מערכות שונות, כפי שנמצאת בכתבים הקרובים למה״ח ובו עצמו, לא באה להעדיף מערכת אחת או הסבר אחד על גבי הסבר שאינו משיטתו, אלא באה להעמיד הסבר משותף לתחומים מגוונים של ידע. הסבר מקביל ל-§26 שבסעיף 61 מורכב

---

[17] פ"א, ליד הע' 645 ואילך.

[18] סאנץ-בדיליוס, 'על התנועות בעברית', עמ' 362-364. בשלבים קדומים יותר של הדקדוק העברי מציין ה"קול" דווקא את התנועה, vocal, אך שם הוא עומד לעומת ה"חומר" או ה"חמור". אלוני, 'קמץ אל"ף אָ', עמ' 368-369. אלוני גוזר מכאן את מעמדו של 'קול' במשנת ס"י א, ט, כתנועה, או כתנועות ואותיות (עיצורים) יחד, שנתפרקו ב'רשימת המונחים העתיקה' שבראשית מהלכי הדקדוק בעברית. כפי שמראה אלוני שם, הסבר זה אינו מתאים לסדרה 'קול רוח ודבר' וגם לא לזמן חִבורו של ס"י בטרם קביעת הנקודות והתנועות עם ראשית הדקדוק העברי במאה הט'.

מסדרה חשבונית זהה, ויוצא לתוצאה זהה של י״ג מדות. שלבי התהליך החשבוני זהים, ובשני הסעיפים מרכיבים את י״ו הכחות י״ו תנועות אָ׳. אופן התהוותם או ריכוזם של י״ג כחות מי״ו מתואר ב-§26 בהוצאת אָ׳ המזוהה עם האויר וב-§61 בהוצאת הסדרה ׳קול רוח ודבר׳ מן הי״ו. הוצאה זו אינה סִלוק או הסתרה אלא החתמה: העקרון הפרשני או ההסבר שאותו מתארת סדרת ׳קול רוח ודבר׳ מופיע כעקרון מנחה לא רק עבור הפקתו של ההגה הנקרא ״דבר״, אלא גם עבור השלמתה של המערכת האחדותית במופעיה המגוונים.

משימת ה״ביאור״ אינה מכוונת לספק הסבר פרשני, אלא מכוונת לפרוש את הבטוי המילולי של מערכת הכחות המורכבת המתוארת דרכו, המונחה ומתנועעת על פי העקרון הכפול שבראשו (א׳), מתחלקת ונפרשת על דרך ההכפלה (י״ו) וחוזרת ונשלמת בעקרון האחדות (י״ג). מובן זהה יש למשימת הפירוש שבראש §64: ההוראה ״ועתה יש לנו לפרש מהו האויר הקדמון״ אינה יוצאת לספק הסבר תיאורטי אודות מושג זה החדש, אלא פורשת את מערכת י״ג המקורות על פי עקרון הכפילות הדינאמית הפנימית שבדרגה הראשונה, חוזרת ומציבה כפילות זו כשאלה מנחה, ״וכמה מקורות היו תחלה״, לאחר יציאתם של י״ג מקורות, המאפשרת את כפילותם הנוספת של י״ג מקורות עד השלמתה של מערכת אחת המורכבת ממלאות המערכת המסומנת בשם הוי״ה יחד עם מערכת המדות הכפולה, ״כ״ו מדות״, תוך יישומם של הזיהוי וההרכבה שבין המדות והתמורות (§4). אם כן, מונחי ה״ביאור״ וה״פירוש״ במה״ח שייכים לבטוי בלשון ובשפתים, כהמשך לשימושי יניי בלשונות אלו,[19] לפרישה ביצירה הלשונית או הכתובה ופחות בהקשר הרמנויטי.

״חקירת התנועה״ או הדרישה במעשה ההגיה מתוארת בתחום היסודות: ״חקירת התנועה המיוסדת בדבר״ (§16). הצליל מהווה כאן עבור הלשון מה שמהווה הצבע לראיה, את התכונה הפנימית המכוונת את הביצוע של מערכת הסימנים של השפה או את ההתבוננות במערכות הגוונים או העיניים. אך הסימן הפונטי הרשום ב-אָ׳ ובקבוצות הסופיות של אל״פים אחדים, אינו צליל מסוים שניתן לקלוט באוזן ולאמת דרכו את הקדושה, אלא סימן כללי להיגד לשוני או פונמה,[20] כיחידה בסיסית ובלתי-מזוהה, המתארת גם מערכות אחרות שבלשון, כלומר בכתיבה ובסמנטיקה המושגית. לתחום הכתיבה שייכת כאמור ה״תבה״ המזוהה עם ה״דבר״, ולתחום המשמעות גם ראיית ה׳אות׳ כמופת, כנושאת או מוסרת את ״דבר ה׳״.[21] הצליל, שאותו מסמן גל הקול הרשום ב-אָ׳ אינו רק תדר מסוים, אלא נוסחה או עקרון מתמטי העשוי להיות מיוצג באורכי גל שונים.

הצבע הוא תכונה יסודית משום שאין לו צורה מסוימת, הוא אינו מוגבל במרחב, ויכול להקלט בדמיון ולא רק בראיה.[22] הצליל זקוק לכלי מוליך,[23] ומבחינה זו מופשט פחות מאשר הצבע, אך גם הוא עשוי

---

19 עיינו דברי מ' זולאי הנזכרים לעיל, פ"א, הע' 98. ושייכת לדבר הוראת 'ענין' כמענה בדבור, לאו דווקא בהקשר הסמנטי, אף היא גזורה מן הפיוט הקדום, לעיל, פ"א, הע' 322.

20 לפי הגדרת הפונמה כ"יחידה הלשונית המינימלית שיש לה ערך מבחין משמעות", אך ייתכן שסימן אָ' יש להבינו כמורפמה, כיחידה הלשונית הקטנה ביותר שיש לה משמעות ותפקיד (גם דקדוקיים). מורג, תורת ההגה, עמ' 72-73. וראו גם דה-סוסייר, קורס בבלשנות כללית, עמ' 85.

21 לעיל, פ"א, הע' 329 ולידה בעקבות דברי ריס"נ. הרוח והדבר מופיעים במה"ח בעקבות התחום הפונטי של ספר יצירה, השואב בתורו ממונחי ההתגלות של רוח יי' ודבר יי' המקראיים. ראו למשל סיכומי הדעות אודותם ביחזקאל בעקבות מובינקל ואחרים אצל רובסון, *Word and Spirit in Ezekiel*, עמ' 99-106.

22 עיינו בנימין, המטאפיסיקה של הנעורים, עמ' 223-224, 227, 231, 235-237.

להקלט בתחום התחושה הפיסי של התנועה,[24] ועל כן גם לשנות את סדורם הפנימי של עצמים, ולכך שייך ענין ההתבקעות בתחום ההתגלות וההאצלה (מה״ח § 71, להלן). על החקר שאינו מצוי לכל תלויה הסכנה שיִתּוּר ללא תכלית,[25] וזו מעוגנת בתחום ההתגלות של המאמר הבורא, ה״דבר״, ה״תבה״, המלה או האות,[26] שבו ״מיוסדת״ ובו מתחלת התנועה, ״הנמשכת״ אף היא ״ממקור המאמר״ (§ 16). ״המאמר״, המבע הסופי היוצר, בעל ההוראה המפורשת, העומד במה״ח לעומת ה״דבר״ כמסמן כללי של מבע או הגיה, תלוי באותו ״מקור״ שממנו נמשכת גם ה״תנועה״. אם כך, מקור אחד מספק את נקודת ההתחלה לערוץ ההתהוות הפונטי מן ה׳תנועה׳ עד ה׳דבר׳, ולערוץ ההתהוות של המבע הלשוני הנושא משמעות, הכתוב גם בספור הבריאה.

הגיית אל״ף בספר יצירה, ספר הבהיר, ר׳ אלעזר מוורמס ומה״ח כהלך-רוח החוצה מרכזי סוד בראשית המאה הי״ג

כאמור במבוא, אָ׳ היא סימן כללי וסימן פרטיקולרי כאחד, כאשר היא פותחת את שם אדנ״י[27] ומורה גם על הבטוי ׳אדון יחיד׳ ועל התבנית המרובעת פלוס אחד[28] המשתלשלת ממנה, ומעניקה תוכן מוגדר להתכוונות או לאינטנציה שבפתיחת הפה לומר אל״ף, ציור המשותף למה״ח ולספר הבהיר, ואפשר לאתרו גם בדברי ר׳ אלעזר מוורמס, ונראה שהמקור המשותף לשלושת מרכזי הסוד המופיעים בקרבת זמן חוזר לא׳ כאות היסוד הראשונה באותיות אמ״ש בספר יצירה, הנאמרת בפתיחת פה לעומת המ״ם הדוממת והשי״ן השורקת,[29] ונדרשת גם ביחס ליסוד האויר המשמעותי במיוחד במה״ח וכן לתולדתה ביסוד הרוח בס״י § 36, ״נוצר עם אל[״]ף רוח״, הנזכר אצל ר׳ אלעזר ביחס לרוח כנשמת חיים ופנוימה: ״לכך נוצר בא׳ הרוח שאין אדם יכול לומר אַ כי אם בפתיחת פיו כשמוציא רוח״.[30] הוצאת הרוח מפי בן אנוש מקבילה בדבריו להוצאת ״רוח מרוח קדשו והיא ראש לכל הבריאות״ בדיבורו של ״אדון הכל״.[31]

---

23 כגון בדברי ריס"נ, פס"י, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 6: "וקול יש בו ממש ואינו זולתי כלי".

24 ליישום המיסטי-פסיכולוגי של התופעה עיינו שטיינר, כיצד קונים דעת העולמות העליונים, עמ' 38. בהתאם למודוס המאחד של מה"ח יש לכלול את המימד החומרי של הצליל, העשוי להתבטא גם בפונטי כשלעצמו נטול המשמעות (למשל המנטרי, ראו *Understanding Mantras* ,.Alper (ed; גרינשפון, 'על הצליל הקדוש וכחותיו') או בהגדרה אחרת המימד הצורני-הלשוני הטהור של הצליל, העשוי להתבטא גם בשיתוף המאגי (ראו בנימין, 'על הלשון בכלל', עמ' 289), עם המימד העיוני הסמנטי של הכוונה הדתית, המתבטא בכינון.

25 לעיל, פ"א, ליד הע' 648.

26 לעת עתה. ונשוב לבירורן בהמשך.

27 מבוא, לפני הע' 207. שם גם לענין הראשוניות והסופיות של אָ' כשלב האחרון של התהוות המבע הלשוני המתואר בספר. אפשר שאל"ף קמוצה מייצגת את ד' אמות הקריאה אהו"י, ראו ס' כתבי קודש לר' ישראל מקוז'ניץ (בעל הלקוטים מרב האי גאון ונר ישראל), לובלין תרפ"ח, כג ט"ד / ווארשא תרמ"ד, יח ט"ב-ט"ג, מובא בתוך ספרי קבלת הגאונים, עמ' רה, הממשיך את תיאור הוצאת הקול והמשכת הא' גם לאותיות וי"ה.

28 תבנית זו מייצגת את תבנית ד' השמות האלהיים במה"ח. על פיתוחה של תבנית ד' פלוס אחת בהקשר ציורי הכסא בספרות המרכבה של חסידות אשכנז ראו פרבר, תפיסת המרכבה, למשל עמ' 536-538, הע' 201, עמ' 595-596, הע' 221 (ביציאת הדבור).

29 ראו פירוש ספר יצירה לברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 220-221; פירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוורמס, בתוך: ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, מהד' אייזנבך, כט ט"א: "ג׳ אימות אמ״ש. מ׳ דוממת, בקוראך מ׳ יש לך בדמימה, מפני שהיא משמשת בין השפתים והוא סימן למים הדמומים. ש׳ שורקת ומשמעת קול בקריאתה, הוא סימן לאש המשמיע קול. א׳ נקראת בפתיחת פה לא בדמימה ולא בשריקה והוא סימן לאויר הפתוח." מקור נוסף משותף לענין פתיחת הפה באל"ף באותיות דר' עקיבא נוסח א, א: "אל"ף אפתח לשון פה ופה לשון אפתח" וכו', ראו דן, 'אותיות דר' עקיבא', עמ' 7-9.

30 ר' אלעזר מוורמס, ספר אלפא ביתא, אות א, סי' י, בתוך: סודי רזייא, מהד' שלום ווייס (עם 'פרישת שלום'), ירושלים תשמ"ח, עמ' כ.

31 שם, אות א. סי' א, עמ' יב. "שתים רוח מרוח הקודש": ס"י §11 בנוסח הארוך בלבד.

איחודם ואיחוזם של שלושת מישורי הלשון במה״ח: המורפולוגי, האקוסטי והסמנטי

ההצעה בדבר הדו-שכבתיות של ההיגד הלשוני כ״סימן״, לפחות במה״ח, כנושא את הצורה הפואטית או הטכנית יחד עם ההבנה, המשמעות או הציור הרוחני שמלה או אות כתובה עשויה לשקף, מתאימה לאפיון הכללי של הסמל הקבלי; אך גם אינה כלולה וגדורה בתחומו של הסמל, כקידוד הכתוב המתפרש בהרמנויטיקה או כמכלול פרשני מייצג.

במקרים רבים מהווה לשון המקובלים כלי דו-ערוצי להעמיד מחד את המופשט מתוך ובדרך הכתב והשמע, ובאותה עת מן הצד האחר אותו כלי של הלשון עשוי למלא את צורת האותיות ברוחני הבלתי-מוגבל. במה״ח משתכלל כלי זה, עד שהוא נושא את ההגיה האקוסטית, את הכתב המורפולוגי והתחבירי-הסמאנטי במלה הכתובה.[32] לצד הציטוטים מן המקרא ומספרות הסוד הקדומה, רובו של החבור אינו מעתיק מלים, קרי מציב בלבד את השם או הפועל הנמצא לפניו בספרות העברית בקונטקסט התיאולוגי. חדושיו היוצרים של הספר (למשל המלה ״דברים״ כהגאים, מלים, מאמרות וכחות-ספירות באחת)[33] מוּנעים מתוך הבנין הסמאנטי המוצב או נעוץ בקרקע צעירה יחסית של תיאור התהליכים הקוסמוגוניים, אבל יש להבין אותה כמוּנעת מתוך מכלול של לשון והבנה וחותרת כלפיו בחתימה ההרמונית, הנקודתית והתכליתנית, המכונה ״מכלל יופי״. במונח ׳לשון׳ כוונתי למבע או להיגד כביצוע, לעומת תחום הסימנים של ה׳שפה׳.[34] ביצוע לשוני יכול להתקיים בהגיה, בכתיבה ובמחשבה, ולכל אופן ביצוע מתאים תחום סימנים נפרד או משותף. הצעה זו חותרת לגבושן של שלוש הרמות של הלשון באופן החותר להחזיקן במשולב ולא להסיר את אחד מְרַכִיבֵיהָ אלה של המלה לטובת שכבה אחרת. המלה הכתובה אינה מכסה כאן על המשמעות או ההבנה המיסטית, וריקון הדף מן הרשום על גביו לטובת הצגה מדויקת של המופשט האלהי יציג תמונה חלקית בלבד; הביצוע הקולי או החשיבתי של המלה אינו מסתיר או מגביל את הרוחני, אלא מוּנע מראש בנוכחותה, יחד עם שאינו בא תמיד להנכיח ולייצג את הרוח, אלא מכוּון מתוך תכונותיה.

'קול רוח ודבר' כמערכת היסודות המטאפיסיים והבלשניים

לתחום החקירה הבלשני או הסמיוטי של המשמעות אין, כנראה, ייצוג במבנה הלשון או בהסבר הלשוני המיוצגים במערכת ׳קול רוח ודבר׳ בספר שלפנינו.[35] אמנם אין לומר שאין ה״רוח״ נושא משמעות, אך

[32] יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה', עמ' 159, מדבר על הקשר הפנימי של הצליל והמשמעות. עבור המקובלים יש להוסיף את הגראפי, כפי שהורה ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 207-209; הנ"ל, *Origins*, עמ' 277. בבלשנות נתפס בדרך כלל המערך הקולי כמשני לעומת המשמעות וכושר ההוראה של הנאמר. ראו למשל, דה-סוסייר, קורס בבלשנות כללית, עמ' 48-47.

[33] רוב המשמעויות, לבד מזיהוי הדברים כהגאים, נמצאות כבר אצל ריס"נ ואחריו ר' עזריאל, ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 36 הע' 92; שלום, 'The Name of God', עמ' 166-167; פדיה, 'אחוזים בדיבור', בתוך הנ"ל, המראה והדיבור, עמ' 145, לזיהוי 'דברים' כ'דיבורים'; השוו אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 106 הע' 89.

[34] וראו לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 36; שם, עמ' 222.

[35] את מקומו של המרכיב האינטלקטואלי, 'המחשבה' בטרם מערכת הלשון, כפי שאצל ריס"נ (בזיהויה של חכמה כ"מחשבת תחלת הדבור", פס"י, מהד' ג' שלום, עמ' 3) ורבים אחרים, תופש במה"ח ה'הגיון', כמקום המכיל כביכול את המשמעות בכח. וראו להלן, הע' 53. אמנם אין להוציא את המחשבה (הטהורה) כראשונית לעומת התהליך הפונטי. כך בדברים שיש לייחסם לר' שם טוב אבן שם טוב, בתוך ספר אבני זכרון לר' אברהם ארדוטיאל, שהדפיס שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון', קרית ספר ח, עמ' 541, מכ"י ירושלים 404, 45א, ובהם הסברו למה"ח §21/5, בעקבות דברי התשובה המיוחסת לר' האי גאון שמביא שם לפנים בענין זיהויו של אור מופלא כ"מיוחס ונערך למחשבה הטהורה" ולנביעתם של שני מאורות המדע ו[ה]השכל: "ותן עיניך והבן כי מתחלה היה נובע אחד ונמשך אור ממנו וראה איך המשילו הדבר לחלוק התנועה ולאויר שביניהם כי במחשבה הראשונה היא[!] אחד וכאשר בא האדם לפתוח הפה ולהניע השפתים נחלק[ה] התנועה בהוצאת ההברה עד שנעשה קול ורוח ודבור ונמצאו חמשה אותיות א׳ בראש וא׳ בסוף התנועה כל אחד צריך לאחר כגון זה א◌ּא והאויר בינתים אינה בפחות מא׳ הרי ג׳ גוונים והוא סוד המדות והשעורים. אולם בכח התחלת התנועה קשורה בדיבור וכן האור המופלא קשור בשורש הכל".

מתוך שיוכו לתחום חקירת היסודות בזיהויו עם האויר וכ׳רוח אלהים מרחפת על פני המים׳ ניכר פחות תפקידו בהקשר ההשתלשלות הסמנטית של מחשבה, קול ודבור, כפי שאצל ריס״נ ובזוהר.[36] בעוד שאצל מרבית המקובלים נתקבלה רשימה זו של ׳קול רוח ודבר׳ כסדרה ליניארית המציינת שלבים בתהליך ההתגלות האקוסטי, כאן היא מהווה מערכת מורכבת כפולה של קול ורוח, המהווים יחידה בפני עצמה הקושרת בין שני מרכיביה זה בגב זה, וזו מתרכבת ונכללת ב״דבר״, המתפקד כיחידה עצמאית בהמשך ההתהוות הלשונית, מבלי שאחד מן היסודות יגנז בשלבים המפותחים או המשוכללים של התהליך המַבִּיע או בשלבים הראשוניים האחדותיים-יחידניים של התפרקות הלשון ליסודותיה שבשפה. חיוניות זו של שלשת המרכיבים עשויה להסביר את כושר ההתמדה של המערכת הלשונית מבלי שתוצב על גבי הסקאלה ההיסטורית של התהוות וכליון, מראשית מופשטת אל סופיות מוגבלת, מבלי שהמבע הקונקרטי ייספג במוצאו ומבלי סילוקו של המופשט במבע הפרטני.

שיטת הנכחתו של המקור בנאצלים: גלגול והפיכת המבנה הדו-פני שבמקור הכפול למבנים הדו-צדיים בהאצלות – החזקת הכפילות ביסודות המטאפיסיים וביסודות ההגיה

אחד המאפיינים המתווים את הנוכחות המתמדת של ה׳אחר׳ או הקדושה במה״ח שייך לענין הגלגול, המסביר את תנועתן של הישויות המורכבות באופן דו-פני ואת הופעתו של המקור הכפול בשלבים המאוחרים של ההאצלה. מושג הגלגול מאפשר להחזיק את המבנה הדו-פני כנוכח בשלבי ההאצלה וההשתלשלות השונים, ולהציב את האפיונים הפרטיים של כל צד בשיאו ובמופעו המיוחד בתוך האחדות הדו-פנית, היוצאת בדרך הגלגול מבלעדיותה בדרגה הראשונית השניונית של ״שני מקורות״ עד לחתימת הספר ב׳רוח הקדש׳, שֵׁם השומר עדיין על הסמיכות הפנימית שבו בהתאם לאופן הדו-שכבתי של ההתהוות בכל שלביה, שבו מוחזק כל צד בשיאו, בייחודו שבתוך אחדותו הדו-פנית. על דרך זו יש להבין את ההופעה החוזרת ונשנית של שני המעיינות ושני גווני הירוק והתכלת בסעיפים 68-70: תיאורם הראשוני המאוחד ב״עין ירוק משני עינים״ (§ 68) ממשיך בהתגברותו של העין הירוק תוך שנשמרת הגבלת התגברותו[37] באויר המתצחצח ״ומתגלגל ומאיר ומתגלגל ומאיר״ עד נביעתו או הופעתו המחודשת של עין התכלת (§ 69), הממשיכה בתיאור הופעתם החוזרת והנוספת של אותם שני הגוונים או המעיינות משני מקורות (§ 70, בהתאם לנוסחה שב-§ 35 ו-§ 38).

על דרך הגלגול או ההתהפכות החוזרת של המבנה הדו-צדי יש להבין גם את הדגשת הספר על יציאתו של ׳רוח הקדש׳ מן הלחלוח הנמשך משני המעיינות הראשוניים (§ 43): על גבי התיאור הכפול של שני גווני האדום והלבן הקבועים זה בזה וזה בזה (״שהאדום קבוע בלבן / והלבן באדום״), מתואר גם הקצף היוצא כשארית מן הלחלוח במבנה המסכם של שני הגוונים, ״לבן מעין אדום״ (שם). קצף זה מזוהה כ׳רוח׳

---

36 שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 181 ולידו, ושם עמ' 185 לחלוקת התחומים שבין החכמה האלוהית לדיבור האלוהי; תשבי, משנת הזהר, א, עמ' קנג-קנד. הקישור העקבי ליסודות במה"ח אינו עולה בצורה עקבית ואינו זוכה להסבר בזהר, ח"א, רמו ע"ב, המתאר את הקול (בלבד) כמורכב מאש מים ורוח, ובמקביל אצל רמד"ל, ספר הרמון, מהד' וולפסון, עמ' 143-144 לקול השופר הכלול מאש מים ורוח, ועיינו בהפניות המהדיר שם למקבילות בזוהר; הנ"ל, שקל הקדש, מהד' מופסיק, עמ' 26 והע' 222; אידל, 'Reification of Language', עמ' 60-62.

37 או התגברותו בקדושה, לעיל, מבוא, ליד הע' 241. כיוצא בזה 'רוח הקדש', §78.

וכ׳רוח הקדש׳ לפי ס״י א, ט, ורמוז בבר׳ א, ב,[38] ״וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם״ (§42), רמז המכוון לזיהויו עם הספירה האחת באותה משנת ס״י, ׳רוח אלהים חיים׳. הזיהוי בין רוח אלהים ורוח הקדש מופיע כבר במדרש כונן,[39] אך קשה לקבוע שהבטוי ׳רוח הקדש׳ שם נוטל מספר יצירה. בהתאם לתמונת הגוונים הכפולה בקצף או ברוח ״מתהפכין העינים״ או ממשיכים ומתגלגלים בהדבקותם בשני מבנים של פנים בפנים ואחור באחור ״עד לאין חקר״ ועד לשיבתם חלילה (§43). הסבר מסכם זה של שני הגוונים, ״מראה הלובן והא[ו]דם״, נשמר גם בתיאורה של החכמה המכונה ״הבריאה״ (§44) עד שהיא מוכרחת ביציאתם של ״שני החלקים״,[40] אך גם בהופעתם המחודשת של ״שני המקורות״ והנביעות הראשוניים בשלב המתקדם של היציאה מחכמה: ״ומן החלקים המקורות״(!) (§45). במהלכי הגלגול השונים נשמר תמיד הציר המיישר את הגלגול, המתואר כצדו העליון של הרוח.[41] דומה שהשכבה המרחפת קובעת את נקודת הכובד של התנועה המתגלגלת בהסברי התהליכים הקוסמוגוניים, ונקודת משען ׳עליונית׳ זו של היסוד הרוחי נשמרת גם לאורכה של ההתפתחות הלשונית. (אמנם, את ההופעה המחודשת של האויר והרוח בשלבים המפותחים של הליכי ההאצלה המפורטים בדמות ההתהוות הלשונית יש לפרש גם על פי ההפרש שבין אויר שאינו נתפש ואויר נתפש המופיע תוך פיתוח ס״י ופירושו בדברי רס״ג, וראו להלן.) ההסבר המאחד לשני תחומי הסוד, הקוסמוגוני והלשוני, מתאפשר בשִתוף השם ׳רוח הקדש׳.

דברים אחדים לאפיונם של המושגים 'קול רוח ודבר' ותפקודם

סימן אָ׳ משמעו הגה (״קולי״), עיצור בתנועתו, או היחידה המורכבת של אות מונעת, המכוונת על-פי מוצאה באות הנחה ועל-פי התנועה הבאה איתה ונרשמת, לכאורה, אחריה. הגה כפול זה מתרכז או מתמצע (שוב) באויר המצוי בין שני ההגאים (§5) או ב׳דבר׳ הכולל קול ורוח (§21), דרכו ניתן לאחוז במערכת המורכבת ולברר את אופן חלוקתה, כמו גם להשלים את סדרת החלוקה בעלת התנועה הפנימית המתקיימת מעצמה, אל תוך המבנה המחומש והעשרוני, השלם, או לאפשר את חריגתו של האחד ממערכת הכחות, השומר עדיין על התאמה למערכת עצמה, על דרך ש״[...]הָא׳ הנשארת הוא אדון לכלם והוא אדון יחיד״ (§21).

תיאור ההתהוות הלשונית אינו יוצא מן הביאור התיאורטי הסגולי. אין הוא מפרט דבור מסוים ואינו מתאר את הליך ההזכרה באות או בשם, הליך מאגי שאליו דווקא מכוון ציור פתיחת הפה באמירת אל״ף בספר הבהיר, ע/48, ״...אל[״]ף כשאתה זוכרו אתה פותח פיך״,[42] אלא נותר במה״ח בעיונו בתשתית הדבור.

---

38 על מושג הרמז בשימושו של מה"ח בפסוקי המקרא ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 179, שם ניכר הרמז במלת היחס שבפסוק, לעומת השמות והפעלים. במה"ח §42 ניכר הרמז בסימון ההדגשה בסגולתא כפי שרגיל בכתבי יד קבליים, המציין ספירה או היפוסטאזה. כאן מסומנת הישות העליונה לא רק בשם אלהים אלא בצירוף 'רוח אלהים'.

39 ארזי לבנון, ב ע"א; שלום, ספר הזהר של גרשם שלום, א, לזהר ח"א, טז ע"א: "ורוח אלהים, רוח קודשא דנפיק מאלהים חיים, ודא מרחפת על פני המים". כפי שמעיר שלום, ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני בפירושו לס"י, עמ' 185-186, דוחה זיהוי זה, ומפרש 'רוח אלהים חיים' שבס"י כרוח הקדש הזהה עם הכבוד והיא נבראת, ואילו רוח מרוח היא האויר וזהה עם 'רוח אלהים' שבבר' א, ב. הדעה שבזהר ח"א, טז ע"א ובתקוני זהר, עג ע"ב, כי רוח הקודש היא מוצא לקול מופיעה באותו פירוש ס"י לברצלוני, עמ' 16.

40 "ועל כן היא נעשית שני החלקים", §45, לעיל, מבוא, ליד הע' 256.

41 מקומה העליוני של הרוח נשמר גם בתיאור יציאתה מן הלחלוח במה"ח §41 ובתיאור המקביל בשלושה חבורים נוספים מן השכבה הקדומה של ספרות העיון, ב'סוד' ובספר 'מורה צדק', להלן, ליד הע' 189-190; ב'סוד ידיעת המציאות' ובפירוש שם מ"ב, פ"ג ח"ב, הע' 131-133.

42 ענין פתיחת הפה לאמירת אל"ף מופיע כבר בפס"י לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 221, משם מובן גם מעמדו של האל"ף כראשון המופיע אחרון בסדר ההשתלשלות: "שכשאדם פותח את פיו למעלה אמ' [ס"י ו, א/§26]

זו כוללת כבר את הכוונה הסופית המסוימת כתכליתה, את צורתה המוגמרת:[43] "כשתפתח פיך לומר אָֽ". פתיחת הפה אינה מעורבת עדיין בהליך המעבר או ההשתלשלות של יציאת האויר מן הריאות דרך הקנה, מיתרי הקול ואיברי החתוך, הנקראים כלם 'כלי הדבור',[44] אלא מאפשרת את ההבחנה בין איברי ההגיה או המנגנון הקולי לבין חלל הפה. החלל הוא מקום הרוח, וזו מניעה בתורה את מוצאות האותיות או המקומות הקבועים בפה של חתוך הדבור. הבנה זו מופיעה אצל ריס"נ, אך הוא אינו מבחין בפירושו במצב המסוים של פתיחת הפה כרגע שבו עשויה הרוח להכנס או להתנועע, אלא במצב ה"קבוע" של הרוח בפה:[45] "חצוֹבות ברוֹח [ס"י ב, ג/§17] [...] והאותיות יש להם גוף ונשמה קבועות בגידי הראש וברוח האותיות כלם והרוח קבוע בפה, כי הפרש יש בין תנועות הלשון לתנועות הפה, כי כלי הרוח נענוע המדברים המתנועעים בהם, ויש להם מקום קבוע שאי אפשר לזוז ממקומו."

הרצף הלשוני ב-§5 מכוון לסדרת חמשת אותיות אל"ף קמוצות, המתחילה בזוג אָ' שהן "שני דברים" הניכרות כבר מאַ' ראשונה. זוג זה מכפיל עצמו לארבעה ושב ומוציא א' נוספת וחמישית מבין שני הזוגות. בהתאם, ההוראה "כשתפתח פיך לומר אָֽ" מורה על כוונת ההגייה לבד, בעוד שהגיית אל"ף פתוחה או קמוצה ניכרת רק מתוך "שני דברים" שהן שני הגאי אָ', כלומר ביציאתה של האל"ף האחת וחלוקתה לשני הגאים. בדרך זו נותרת אַ' של פתיחת הפה כיסוד הראשון היוצא מכלל החמישיה או העשרה, מחוץ לבטוי הלשוני.[46] הבנה דומה, בעקבות מה"ח, נרשמה גם בידי ר' צדוק הכהן מלובלין:[47] "וְהַא' הוא שורש האין הנעלם מעין כל רעיון, דעל כן אות א' נעלם ואין מורגש במבטא כלל, ועל כן היא ראשית הדיבור, וכמו שכתב בספר מעין החכמה דמפתיחת פה לבד יורגש אות א', דהדבור הוא ההתגלות יש מאין הנעלם שבלב, וְהַא' הוא הוא הכתר עליון של התגלות זה שאינו דיבור שלם רק פתיחת פה שהוא ראשית הדבור."

פתיחת הפה לומר אַ' משמשת שיטה להבחנה במוצאי ההגיה של האותיות כולן ודירוגן בהתאם למוצאות (הנקבע כבר בס"י ב, ג/§17), כפי שמציע המדקדק ר' יונה אבן ג'נאח:[48] "ודע כי כאשר תרצה לבחון את האותיות במוצאיהם ומדרגותם, אפני המעשה בזה שתפתח פיך באל["]ף ואחר כן תראה האות אשר תרצה לבחון אותה. והדמיון בזה כשתרצה לדעת מוצא העין["]ן תאמר אַע, ואם תרצה לדעת מוצא הבית תאמר אַבֱ" וכו'. באופן זה משמשת פתיחת הפה והגיית א' המנוקדת בפתח כלי משווה, בעזרתו ניתן ליישר את מוצאי ההגיה של האותיות השונות. בהמשך דבריו מופיעה גם תמיכה להחשבתן של שתי האותיות כמלה, הניכרת כבר ב"התחלת הדבור": בתוך הסברו לאי האפשרות להתחיל מלה בשווא נח, מופיע גם הצורך להעמיד שתי אותיות שאינן מתרכבות באות אחת:[49] "דע כי לא ידבר באות אחת לבדה

חוק מכרעת בינתים. ולכך הניח הא' שהיא תחלה באמ"ש ולא הזכירה עד לבסוף לפי ששם אות מכרעת בינתים." ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 124 הע' 34. לסעיף זה בס' הבהיר ראו לעיל, פ"ב ח"ב, ליד הע' 66.

43 רמז לסדר התבניתי השלם של הבריאה המכונה 'חכמה' הכלול מראש בכוונת פתיחת הפה היוצרת נמצא במשלי לא, כו: "פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה", ותרגם יונתן: 'בחכמתא'.

44 בפירוש ס"י המיוחס לדונש אבן תמים, מהד' פנטון, עמ' 216, וכהפנית סגל, יסודי הפוניטיקה העברית, עמ' 7.

45 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 10 / סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 101-104.

46 ראו גם להבחנתנו בין שפה ולשון, לעיל, עמ' 222.

47 ספר מחשבות חרוץ, פיעטרקוב תרע"ב, ל ע"א / הר ברכה תשס"ו, עמ' 64.

48 ג'נאח, ספר הרקמה, תרג' יהודה אבן תבון, מהד' קירכהיים, פרנקפורט תרי"ו, עמ' 6.

49 שם, עמ' 7. "שני דברים לא יתקבצו באות אחת" אינם מכוונים כנראה לדיפתונג המקבץ שתי תנועות, אלא לקבוצם של שני הגאים באחד (תופעה המצויה בסנסקריט), מתוך כוונת הצחות בלשון והענקת מקום נפרד לכל הגה.

נפרדת, כי התחלת הדבור לא יהיה כי אם בתנועה כי לא יחלו בנח ותכליתו יהיה בנע כי לא יעמדו כי אם על נח. ואלה השני דברים לא יתקבצו באות אחת ולא תהיה המלה הנפרדת פחותה משתי אותיות, אות שיחלו בה ואות שיעמדו עליה.״ מדברים אלה מובנת הופעתם הכפולה של שני הגאים בפעולה הראשונית של תחילת ההגיה, וכן משמעותה הדקדוקית של פתיחת מה״ח § 21 ב״תנועה״ בטרם הקול או היסוד העיצורי שבהגה.

מבנה ארבעת האל״פים המופיע במרובע-מעוין המוחזק מנקודת מרכזו בכתבי היד הטובים של מה״ח § 21[50] שייך גם לתחום פרשנות המרכבה. הסבר אחר לסכנה הכרוכה בפתיחת הפה בהקשר זה, אף שלא נאמר לענין הגיית אָ׳ ואינו ממקורותיו של מה״ח, מופיע בפירוש המרכבה לר׳ אלעזר מוורמס, ובעקבותיו אצל ר׳ יעקב בן יעקב הכהן:[51] ״והשרפים מזמרים בכנפיהם דכתיב [יח׳ א, כד] וָאֶשְׁמַע אֶת קוֹל כַּנְפֵיהֶם וגו׳. וכתיב [יש׳ ו, ב] וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף ומתרגמי׳[52] ובתרין משמשין. לפי שאש של מעלה היה שורפן [כצ״ל] אם היו מזמרין בפה כמו האדם הפותח פיו בתוך האש ומיד מת מכח האש הנכנס לתוכו לכן מזמרין בכנפיהם.״

זיהויה של הרוח באָ׳ השנית עם האויר (§ 21) מורה על שני היסודות של שני קצוותיו של הקול. קדימותו של האויר שאינו נתפש לכל מערכות ההתהוות מציבה את המצע הקבוע הדינאמי בטרם יציאת הקול,[53] והרוח הזהה עם מקורו או עם האויר הנתפש מנחה את תנועתו של ההגה ומלווה את הופעתו של ההגה השני הזהה לקודמו. שיתוף השם ״אויר״ במה״ח לאויר שאינו נתפש ולאויר הנתפש תוך פיתוח ס״י ב, ה, מאפשר את זיהוי המקור עם הדרגה הנאצלת. אויר שבאָ׳ השנית שהיא רוח עומד לעומת ״אויר שהוא כח שלישי״ (§ 62) האמצעי בין קול ורוח הזהה עם דבר וכנראה גם עם אויר הנתפש.[54] גלגול זה של הרוח מלפני הקול ומלאחריו מקיף ומגדיר את תחומו של הצליל הנשמע, אך גם מכניע אותו להתנהג על פי תנועתה המתמדת של הרוח, השורה על גביו באופן מורכב או ׳מיוחד׳. במקום האויר הנותר כתשתית קבועה ואינו מתנועע מוצבת ״התנועה״ בראש § 21, ״וזה שאמרנו מהתנועה״, כקודמת לפתיחת הפה או למצב המוכן להגיה. ׳תנועה׳ זו הראשונה שייכת למצע, לריבוי הדינאמי הראשוני, לשרש ככבוץ השרשים או לגחלים שבגחלת.[55] מאוחר יותר מזוהה ׳תנועה׳ נוספת עם הרוח (§ 62), כנראה אִם הקריאה השייכת כבר להפקתו של ההגה. תיאור מפורט של תנועה ראשונית זו ביחס להגיה מופיע בדברים המלוקטים בספר

---

[50] לעיל, מבוא, הע' 29.

[51] פירוש מרכבת יחזקאל לר' אלעזר מוורמס, פירושי המרכבה לר' אלעזר ולר' יעקב, מהד' פרבר ואברמס, עמ' 62. בפירוש המרכבה לר' יעקב בתוספות, מהד' פרבר, א, עמ' 73 / פירושי המרכבה, מהד' פרבר ואברמס, עמ' 157. בנוסח הנדפס לר' אלעזר: "שאש... היה שורפין", ותיקנתי לפי פירוש ר' יעקב. אצל האחרון בהמשך: "ומיד מתנפח האש ונכנס בתוכו", במקום הנוסח שלעיל.

[52] יונתן שם: 'ובתרין משמש'.

[53] בעוד שהשלב הקדם-ורבאלי בפס"י לריס"נ ואחרים שייך לתחום המחשבה. למשל שם, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 3: "שהחכמה התחלת [מחשבת] הדבור"; עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 107-108; פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 108, הע' 2. אמנם במה"ח §13, §66, תופשים מקום זה 'כוונת המחשבה' וה'הגיון' בטרם ה'לשון'.

[54] במה"ח §58 אויר החמישי היוצא לאחר מרובע האל"פים הוא "מסבב לנצב" הזהה עם האויר הקדמון בהיותו מתפקד כעיקר וכתשתית הממוצעת. ראו להלן, ליד הע' 187. ייתכן שייצוג לאויר הנתפש או אויר העולם בסוף רשימת הנבראים, "וכל מיני אויר" (§34). דעות אחרות בפס"י המיוחס לרס"ג ובפס"י לר' עזריאל מכירות באויר הנתפש כנברא מרוח, ומקורן בדברי דונולו. ראו פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', ב, עמ' 95 והע' 7, עמ' 93; פס"י לאלעזר מוורמס, בתוך: ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, מהד' אייזנבך, כט ט"א. האויר האחרון הוא ש"נברא מרוח" לפי ס"י ג, ג/§28, ושם לפנים אפשר שקודם לו אויר אחר, שתולדותיו רוח, ס"י ו, א/§25. ראו להלן, הע' 69; פ"ג ח"ג, ליד הע' 20.

[55] לעיל, פ"א, ליד הע' 163, 341. אצל גבירול, לפי לקוטי פלקירא, קודמת ה"תנועה" המטאפיסית לרצון, לצורה וליסוד. לקוטי מקור חיים לפלקירא, פריס תרי"ז, לה ע"ב-לו ע"א. הופיע גם בתוך מקור חיים, (לאחר תרג' בלובשטיין), ירושלים תרפ"ו, עמ' 265.

יסוד עולם:[56] ״תנועה הוא ענין מתנועע ממורשי לבו של אדם ומתפשט על מחשבתו עד שמתאחד באויר הנשאף מחוץ וכשאדם שמח יוציא תנועתו על פיו בשתוף ה[ב]רת הקול בדברים ישרים ונכונים ובהיותו עצב יהיה הפך זה.״

גלגול זה של הרוח, מן המצע המופשט והמשותף שבאויר עד להופעתה ביחידת ׳קול ורוח׳, אינו נמדד ברצף ליניארי, כפי שבתיאורם של המקובלים בני זמנם של קבוצת חבורי מה״ח, ר׳ אשר בן דוד ור׳ עזריאל. אצל ר׳ אשר[57] מופיעה מערכת המתחלת מן הרוח הפנימי הדק, ממנו מתנוצץ ניצוץ הקול שעדיין אין בו רוח ואינו נשמע, ממנו רוח מושג דק כ׳קול דממה דקה׳, ומן הרוח המושג רוח מעובה יותר ה״מתפרש בדבור״, כלומר בא לידי ביטוי בשפתיים ונושא את ההוראה או המשמעות. עבור ר׳ עזריאל, מהווה הרוח ׳אמצעי׳ בין הקול והדבר או הדבור והוא ״מרחיב והולך״.[58] אצל ר׳ יעקב בן ששת מתוארת יציאתו של הקול לידי גילוי בהתלבשותו ברוח ושכלולם בדבור, לאחר שבשלב הראשון מתחייבת הידיעה על מציאות הקול ממציאות הרוח. בצורת הרוח, כראשונה מארבע צורות היסוד, גנוזים הקול והדבור, אך אלה לא יבואו לכדי גילוי אלא לאחר שהרוח עבר שלב של התפשטות,[59] בעוד מה״ח שומר על מעמדו של הרוח כמכריע ופוסק אך גם מנחה.

הפקת אָ': פונטיקה, פיזיולוגיה ומטאפיסיקה

משעה שעובר הדיון מתיאורם של המצבים הראשוניים שבטרם ההגיה, מן השלבים המקדימים את הנִראות הקולית אל התהליך החד, הקצר והמורכב של הגיית אָ׳, נמשך עקרון הכפילות הראשונית שבמושגים התיאורטיים של ״הדברים המסותרים״, של פתיחת הפה לקראת האמירה הכוללת כבר את האמירה השלמה, במעבר מאַ׳ פתוחה שאינה נהגית ונשמעת לאָ׳ קמוצה ומחולקת, מוקדש הדיון לפירוט האופי הכפול ההולך ומתמשך לצד הרכבתו ואיחודו בדבר אחד. תהליך ההכפלה וההאחדה הבו-זמני מתקיים בשני אופנים, כאמור, בשתי מחציותיו של הספר, אך נתמקד במודוס האיחודי של הגה אָ׳ המסומן כ״דבר״.

תהליך הפקתו הפונטית של ההגה הקולי אָ׳ מתרחש במעבר האויר היוצא מן הקנה דרך חוליותיו, טבעות אי-שלמות של סחוס, עד שהוא מגיע לסחוס החותם וסחוס התריס בפתח הגרון; משם לאורך חלל

---

56 יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 57ב. לשאלת מחברו של ספר יסוד עולם וייחוסו (המוטעה?) לר' חננאל בן אברהם אסקירה ראו בורג, עיונים בספר יסוד עולם, הקדמה. לאפשרות שמדובר בלקוטים מחומרים מקוריים השייכים לקבוצת העיון ולא לדברי מחבר ספר יסוד עולם ראו בהמשכה של המובאה המפרשת מלת 'הגיון', להלן, ליד הע' 154, 158. "מורָשי הלב": בעקבות איוב יז, יא, הן מחשבות והרגשות, לשון ירושה. בן יהודה, מלון, כרך 6, עמ' 2865. מושג זה מופיע ב'סוד ויסוד הקדמוני' שוב כתשתית קבועה: "השכל הקבוע במורשי לבו של אדם", בתיאור 'אור מזהיר', ראו המובאה להלן, פ"ג ח"ג, הע' 138. וב'פירוש שם בן מ"ב' ביחס לביטוי המאגי הנאמר מתוך 'קדושה', ראו המובאה המופיעה להלן, פ"ג ח"ב, הע' 65. פירוש מלת 'תנועה' שייך בספר יסוד עולם לרשימת י"ו החקירות הקרובה למה"ח ול'תפלת היחוד', ראו להלן, ליד הע' 78 וליד הע' 154.

57 אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', בתוך אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 106.

58 פס"י לעזריאל, כתבי רמב"ן, ב, עמ' תנו: "קול רוח ודבור. אחר שהזכיר שהספירה הראשונה נקרא רוח אמר שאותו רוח יש בו שלשה קולות, הרוח שהוא נקרא קול, ואמצעיתו שהוא מרחיב והולך נקרא רוח, וחתוך חלקיו שהוא מתחלק באותיות נקרא דבור, ואפילו הקול ואפילו הדבור נקרא רוח כמו שהוא מפרש". מובאה זו באה גם אצל פישביין, 'The Speech of Being', עמ' 515. ההתרחבות מאמצעיתו של הרוח מתאימה גם לתיאורם הגיאומטרי של האלכסונים כמיתרי הקוסמוס בפס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 18: "אלכסוֹנים [ס"י ו, א] דבר המחודד בשני ראשיו והוא מתרחב באמצעיתו זהו אלכסון."

59 גוטליב, 'למשמעותם ומגמתם של פירושי מעשי בראשית', בתוך: הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 71-72.

הגרון נמתחים שני מיתרי הקול, שמידת הצטררותם או התרחבותם במעבר הסדק (glottis) קובעת את צליל הקול ואופיו. ההגיה הקולית של א׳ מחייבת את תנודתם של מיתרי הקול, את ההכאה של האויר בדפנות הגרון שלאורכן הם נמתחים משני צדיו, לעומת ההגיה האי-קולית שאינה מרעידה את מיתרי הקול. הגיית אָ׳ נגרמת בפתיחה מלאה של סדק הקול ובלשון שכובה, כך שמעבר האויר דרך איברי חִתוך הקול אינו מופרע.[60]

תהליך זה מתרכז, בהתאם, בשני תנאים או יסודות: מעבר האויר החופשי בתוך תנודת המיתרים. שני אלה באים להורות על ההגה השלם אָ׳ כיחידה עצמאית, הניכרת בשלמותה כבר במבע הראשוני: ״שהתנועה היא הקול מפני שיוצאת בהברה ומורה על אָ״ (21§). מבנהו המדויק של הספר בשתי מחציותיו מאפשר את קיפולו לא כדימוי אלא כהוראה טכנית המאפשרת ואף מתחייבת להסביר מבני מחשבה משני צדדיהם, לעמת מהלכים הפוכים בדרגה זהה ובכך להקבילם באופן מאזן זה בעד זה, כאשר שיקופו ההופכי של 21§ נמצא ב-62§: ״וכיצד יצאה ההברה מן הקול עד שנעש[י]ת תנועה״. הגה א◌א השלם כולל בחציו הראשון הגה א׳ עצמאי ושלם בפני עצמו: הוא יוצא מתנועת האויר או מסימונה של אות התנועה או הקמץ, ותנועה זו שאינה אלא סימון כיוונו של האויר היוצא ומתנועע בחלל הגרון מזוהה עם הקול, המעיד על תנודת המיתרים, משום שיוצאת בהגה שלם, בהברה, המתקיים כבר במבע הלשוני הראשוני.

תפקידו של התיאור המחולק של שני הגאי אָ׳ להצביע על המיידיות שבה מופיעה הרוח כאָ׳ שנית, כתנועה פרוגרסיבית שאינה נעצרת ומסתיימת בהגה השלם הראשוני אלא מתקדמת ומנביעה את ההגה הבא אחריו, יחד עם הצורך בהגבלתה של ההברה על ידי חתוך הרוח. האויר, המזוהה עם הרוח שבאָ׳ השנית, גורם מלכתחילה את התנועה הנרכבת עם הקול לכדי הברה, אך מופיע אחרון בסדר הדברים, משום שהוא נוכח בכל שלבי ההגיה ומחויב בהם אך ניכר רק בשלב שהוא מכריע ומחלק ופוסק: לראשונה פוסק האויר את הרוח, בכח תפקודו כמקור הרוח, ובשנית פוסק בין הקול והרוח, אף שהרווח שבין שניהם אינו ניכר וגלוי בין שני החלקים המורכבים בדבר אחד. תהליך זה מוצא את שיקופו ההופכי בצדו האחר של הספר: בסעיף 62 יוצא הקול מן האור הקדמון (אף הוא מקורו באויר הקדמון) ומתנודת המיתרים יוצאת ההברה, בצירוף אויר הנשימה, עד שזו מזדככת ונותרת תנועה לבד. זו בתורהּ מהווה מקור לרוח ומזוהה איתה, כאשר הרוח מנחה את ההברה, כנראה במקביל או כערוץ נפרד. תיאור יציאת האויר מבין שתיהן מקביל ותואם לשלב זה בתיאור הראשון של ההגיה, אך מוסיף להבנתנו את יציאת האויר לא מכח המרחק וההפרדה שמבדיל ביניהן האויר, אלא ״מכח אדיקות צירופן״, תבנית שיש ליישמה גם על תיאור יציאת ה״דבר״.

---

[60] התיאור השלם והמדויק של התהליך הפונטי מן הבחינה הפיזיולוגית נמצא עדיין אצל סגל, יסודי הפוניטיקה העברית, ירושלים תרפ"ח, עמ' 7-9 לענין שלעיל. מחקרי בלשנות עבריים מעודכנים יותר אינם מכילים את התיאור המקיף והיסודי שבספרו.

את הליך הפקתו של ההגה הקולי בהדגשת איחודן של הקול והרוח בהתאם לענינו של מה"ח מתאר ר' יוסף בן שלום אשכנזי בפירושו לס"י, א, ט, ספר יצירה עם ט' מפרשים, ווארשא תרמ"ד, ד"צ ירושלים תשכ"ה, ל ע"ב: "והנה הרוח האמצעי אשר בקנה יקרא רוח והרוח אשר הוא דבק בדופני טבעת הקנה ונגרר על טבעת הוא יקרא קול כי הוא המשמיע הקול." וכן בפירוש ר' עמנואל חי ריקי למעין החכמה, ירושלים 858, 172א: "ופרגוד נק' קו"ל. כקול האדם המגביל ההב"ל והרו"ח שבגרון הנגרר ודופק בטבעות שבקנה ומשמיע קו"ל." וראו גם ס' כתבי קדש לר' ישראל מקוז'ניץ, כג ע"ב, המובא אצל ארלנגר, מעין החכמה, א, בחלק 'חקרי לב', עמ' נא.

מרכיבי המערכת 'קול רוח ודבר' שומרים על מאפייניהם גם מחוץ לפירוש הממוקד למשנת ס"י א, ט.[61] באופן זה יוצא התיאור מכבילותו הזמנית הרגעית ומיישם את העקרון האַחודי בשלבים שונים של תהליכי ההאצלה ובמערכות פרשניות מגוונות. מעמדו הראשון של הקול[62] נשמר גם בהופעתו העצמאית במערכת הלשונית המפותחת במשיכתו בתהליך הבקיעה עד להופעתם של אותיות שם ע"ב העטופות במקורן שבחשמל (§71, 77).[63] ריס"נ קובע את מדרגת הקול בהתאם לראשוניות החקיקה בקול לעומת החציבה ברוח, בעקבות ס"י ב, ג:[64] "והקול פנימי כי עניינו דק מאד ואין משיגו". המצב היסודי הקמאי של החשמל בטרם חבורן והתרכבותן של הצורות בתבניתו הסיזיגית עד ליציאתם של ע"ב גשרים, בפירוש ספירת חסד, שייך עדיין לצווח ולקול הפנימי, בספר היחוד:[65] "וכשאין מחוברות כאחד אין להם צווח ונקרא הכל [מל"א

---

[61] פירוש משנה זו שבספרי העיון אינו יוצא ונפרש על פני מערכות רבות, אלא לענין ההשגה ובתוך תיאור החשמל. בנוסח עיון 'סטנדרט', ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 93: "קול ורוח ודבר. קול היא החקירה. רוח הוא השכל הקבוע בלב. דבר הוא סוד הידיעה. ועל זה נאמר [יח' א, כו] כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה." נעתק בנוסח זה בספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, משם "ספר רב חמאי", מהד' גולדרייך, עמ' מ, ובשינויים בנוסח הנדפס בירושלים תשנ"ג, עמ' נז. מרכיבי המערכת מיושמים לענין החקרני בשונה מן הענין הקוסמוגוני המאפיין את מה"ח, במקביל וללא סתירה או התנגשות בין שני תחומי הפרשנות בשני החבורים. (לחשמל לא נודע כל מעמד שולי במה"ח והדיון בו אינו מופיע בעקבות בקורת ותגובה למצוי בספר העיון בנוסחו ה"קצר", כפי טענות ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 248.) בספר העיון נסוב הענין על דמותו של ענפיאל "העומד למעלה מחשמל כנגד האור המופלא", ופירוט מרכיבי המערכת מופיע בתיאור המובא מיד להלן מנוסח העיון ה"ארוך". מאפייני המערכת זהים למאפיינים שבמה"ח: הקול הוא תשתית המבע הלשוני או המצע השייך לתחום הקצה, בהתאם למושג ה"חקר" במקרא ובספרות המיסטית, וראו לעיל, פ"א, ליד הע' 371 ואילך. הרוח הקבוע נמנה בתחום הראשוני "המזומן" בפס"י לריס"נ המצוטט למעלה, ליד הע' 45, "והרוח קבוע בפה", וכמקום המוכן באופן מתמיד ליציאה ולבריאה, וראו הדיון במושג "מקומות קבועים" כ"מקומות ידועים", לעיל, פ"ב ח"א, ליד הע' 26. לקישורה של הרוח לשכל ראו גם דברי §24, 'ספר האותיות השכליות', על משנת ס"י ב, ג: "חקוקות בקול חצובות ברוח, י"ב חצובות ביוֹד ככתוב [תה' כט, ג] קוֹל יי' עַל הַמָּיִם, חצובות ברוח השכלית, ומזה אתה למד כי התורה אהבת השכל וחיבתו." הידיעה כתכלית החקירה ניכרת ברשימת י"ד הכחות במה"ח §13, המתאימה לרשימת י"ו החקירות בתפלת היחוד לר' נחוניא, למשל בכ"י לונדון 756, 126ב, וכתכלית ההשגה במה"ח §36 המתבארת על פי בירורו של "הדבר בלבו" של משה; בפתיחה הנוספת ל'סוד ידיעת המציאות', כ"י ירושלים, שוקן 15744, 17א בעקבות השריית "רוח הקדש", ובהקשר הרוח והאויר בחבור עצמו, שם, 16א; כתכלית ההשגה וכהסתרת סוד הדבר ב'מדרש שמעון הצדיק', מינכן 215, 206א, ובניסוח מקביל ב'ספר הייחוד האמתי', מהד' קלוש, עמ' 4. עיינו קלוש, *Two Texts*, הע' 3 ל§8, פירוש ל"ב נתיבות, עמ' [1-6].

לשיטה אחרת בסכֵמה 'קול רוח ודבר' ולהבדל העקרוני בהתיחסות לדבור הנברא בחסידות אשכנז כמסר חוץ אלהי לעומת התגלות הדבור האלהי בתוך התהליך המטאפיסי היסודי הפנימי באלהות ובהאצלה, עיינו פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, א, עמ' 13 ושם, ב, עמ' 107-108 הע' 2 לטקסט זה.

[62] בהתאם לדיוננו במעמד הקול כמשותף לתיאורים הקוסמולוגיים בענין צווח הגלגלים וכמשותף למיני הנבראים המרובים ולא רק למין האדם, מופיעה ההבחנה העקרונית בין הקול והדבור בפירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי, מהד' הלברשטאם, עמ' 208, מתוקן לפי הגהה בעמ' 345: "ואין דומה הקול לדיבור כי ה[קו]ל גרוע הוא ואין לך צורך לשון ודיבור לשוני הוא וביציאת הקול מן הגרון הגיהור יוצא מפה ויחצב דמות אותיות כפוף ופשוט לכן אמר [ס"י ב, ג] חקוקות בקול חצובות ברוח". (ענין חציבת דמות האותיות באויר מקורו בדברי רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה, וראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 49.) כן הוא מעמדו הראשוני של הקול ב'פירוש שם מ"ב' בענין "זימון הקול", (ראו להלן, ליד הע' 117.) וענין הקול שבנבכים המתפרש לענין התפרשותם של מים העליונים ומים התחתונים, כפי דברי המדרש המובאים בספר יסוד עולם ובענין המקביל שבספר העיון בנוסח ה"ארוך" (ראו להלן, הע' 133ולידה) וכן מעמדו של הקול השייך לתחום הפלאות בפירוש שם פלמיאל בספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 2: "ר"ל שהוא מפליא פלא פלאי פלאות בין האויר והאחדות ונקרא שמו «פֶּל» מפני שהוא נותן קול ובאותו קול מתאחדים בו כמה פלאות וזהו מה שכתוב [איוב לז, ה] יַרְעֵם אֵל בְּקוֹלוֹ נִפְלָאוֹת."

[63] שלבי הביניים שבין סעיפים אלה מוכרזים כבר במערכת המרובה המסודרת בתבנית הכ"ו ב-§71. מעמדו של הקול בבקיעה (§71) מקביל למעמדם הראשוני של המאורות המתגברים טרם הכנתם בצווח (§73). ראו להלן, ליד הע' 119, פ"ג ח"ג, אחרי הע' 79 ואילך.

[64] פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 9-10; פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 100-101. בפירושו נכללות מדרגות החקיקה והחציבה בדבר אחד, בהתאם להכללתם של הקול והרוח זה בזה, משום שתפקידו של הקול בחלוקת "אות אחת להרבה אותיות בהמשכתו" מפורש על פי תה' כט, ז: "קול יי' חוצב להבות אש". וכן הוא אומר, מהד' סנדור, עמ' 76-77: "כי הקול ברוח והיא נעימות המשכת הרוח. וע"י הקול החציבה, כי המשכת הקול פנימית. ברוּחַ חקַק [ס"י א, י] חקיקה בקול וחציבה ברוח הקול. וקול יש בו ממש ואינו זולתי כלי. וחצַב בָּהּ [ס"י שם] ברוח עצמו יש חקיקה וחציבה לפי דקותו דקות חציבתו ולפי גסותו גסות חציבתו."

[65] §13, ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1887, 24ב. כ"י פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 127ב, מחזיק בנוסח: "וכשאין מחוברות כאחד אין בהם צחצוח" וכו'. ונאמר על פי בבלי, חגיגה, יג ע"א-ע"ב, כביכול בהיפוך הענין: "מאי חשמל אמר רב יהודה חיות אש ממללות במתניתא תנא עתים חשות עתים ממללות בשעה שהדיבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא חשות ובשעה שאין הדיבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ממללות". עקבות ענין זה בספר היחוד נרשמו בשינוי בפירושו של ר' בחיי לשמ' כה, יח (נזכר גם אצל פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב הכהן, ב, עמ' 177 הע' 31). מעמדה של הדממה הדקה

יט, יב] קוֹל דְּמָמָה דַקָּה". תיאור החשמל כמקור לרוח ולקול, בהתאם למאפייני הפרוגרסיביות בשני הערוצים המקבילים של הקול והרוח שבמה"ח, נמצא במקביל בספר העיון, בנוסחו ה'ארוך':[66] "...וזהו הרצון, נתרצה שיתברר מן החשמל רוח וזהו [יח' א, יב] אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ וזהו שנא' בס' יצירה [א, ט/ §10] אחת רוח אלהים חיים וזהו הרוח שנחלק לשני חלקים קול ורוח ה[קו]ל היה מתגבר מצחצוח המאורות הנמשכים מהחשמל והרוח היה מתגבר בכח המנהיג שהוא ע[נ]פיאל". המשך הענין מבאר עוד את מעמדו של הקול בחשיות ובדממה הנשמעת ואת יציאתו המוכרחת והפרוגרסיבית של הדבור "שנברא מעצמו":[67] "ועליו נאמר [יח' א, כו] כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה [איוב ד, טז] דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע שבשעה שע[נ]פיאל מתיחד למעלה כנגד האור המופלא כל כחות החשמל <חשות ומתנועעים בלי קול ובש[ע]ה שהוא מתיחד בחשמל עצמו כל [ה]כחות> מתגלגלים ומתנועעים בצווח [נ"א קול] גדול וזהו הדיבור שנברא מעצמו".

רוח הקדמון ב'סוד ידיעת המציאות' ומובאה היולית מ'מדרש שמעון הצדיק'

את יסוד הרוח יש להחשיב, כאמור, כראשון ובהתאם לקשרו למקורו באויר, אף על פי שהוא נמנה שני בתהליך הלשוני. כך במה"ח § 31: "ובראיית עינינו ובתנועת רוחנו ובלחישת לשוננו ובמוצא שפתינו". אפיוניהם התיאוסטיים של הרוח והאויר מופיעים בביאורו של המפעל העשירי הנקרא "עצם הבורא" ב'סוד ויסוד הקדמוני':[68] "מורה שהוא עצם חי דומה כמראה דמות נשמה וצורתה שהיא דוגמת אדם אלא שהיא

כחשיות, כתנועת ההגיה בשפתים סתומות, ביחס למ"ם דוממת שבס"י ולפסוק הנזכר במל"א מופיע בפס"י לברצלוני, עמ' 220-221, ובעקבותיו בפס"י לריס"נ, מהד' סנדור, עמ' 123-124.

עיינו בהקשר זה, בהתאם לאפיונה של החכמה כיושבת בראש הכחות, דברי §4, 'ספר היחוד האמתי', מהד' קלוש, עמ' 3: "כסֹּא נקרא כן מפני שמתכסין בה כל הכחות והיא יושבת ודוממת ועליו נאמ' [מל"א יט, יב] קוֹל דְּמָמָה דַקָּה." בהמשך החבור, שם עמ' 5, שייך "קול דממה דקה" לסדר הראשוני, היסודי והקבוע שבמושג "מתכונת הדבר".

קול הדממה נסוב על מצביה של הנשמה ביציאתה מן הגוף ובשכינתה בו ב-§6, 'סוד ע"ב שמות', פירנצה לורנציאנה, 44 14, 7ב-8א, בעקבות הלשון בבבלי, יומא, כ ע"ב: "שהנשמה בצאתה מן הגוף קולה נשמעת מסוף העולם ועד סופו מה שאין כן כשנכנסת בגוף שבשעה שרוצה ליכנס בגוף נותן לה הב"ה תחייה ודוממת ואין לה ניענוע כלל אלא רצון הבורא ית' וכשתצא מן הגוף מיד מבקשת לעלות למעלה שהיתה נאצלת ממנה ועולה עד אופן הגלגלים ואם היה זכה ותמימה בוקעת הגלגל ונכנסת | לפני כסא הכבוד".

[66] מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67, מתוקן בחלקו לפי המובאה מנוסח זה בפירוש התפלות האנונימי שהדפיס אפטרמן, כוונת המברך, עמ' 269, וראו בהערה הבאה. לתפקיד החשמל בהעברת הדבור האלהי ראו פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 178 הע' 8 לח"א, עמ' 66, ושם, א, עמ' 68-69; הנ"ל, תפיסת המרכבה, עמ' 512, -517 515 הע' 158. אצל ר' יעקב הכהן, בעקבות פירוש המרכבה לר' אלעזר מוורמס, משמש החשמל "מחיצת" הגנה לעוצמת הקול היוצא מפי הכבוד, שלא כבמה"ח לפיו החשמל יוצא כמקור מן הקול. ענין החשמל ומעמדו בספרות העיון נדון בפירוט, ראו למשל ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 43 הע' 31 למקורו של המונח ובמקומות אחרים לפי המפתח; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 633-638 הע' 289, ובמקומות רבים אחרים. אין צריך לבאר את יניקתו של תיאור החשמל דווקא מספרות המרכבה האשכנזית, ולא מתוך "הבקשה ליצור קשר פסוידואפיגראפי עם מרכזיה ונושאיה של האזוטריקה האשכנזית", כטענת פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 118, אלא על היניקה ממקורות משותפים של ספרות המרכבה הקדומה ואולי גם ממקורות פרוטו-קבליים ופיתוח עצמאי של תורות המרכבה בשני מרכזי הלימוד של תורת הסוד, באשכנז ובפרובאנס (להצעתי) או קסטיליה (כהצעת ורמן), כטענתה הנוספת של פרבר שם ובעמ' 120-121.

ב-§6, סוד ע"ב שמות, פירנצה 44 14, 4ב, נזכרת מובאה משם "בעל ספר השעור" בענין האש החרישית (כצ"ל) שמביא שר הפנים (הוא מטטרון) "באזני החיות כדי שלא ישמעו דבור השם המפורש שהוא מזכיר", בהתאם לספר שעור קומה, אודותיה ראו פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 115 הע' 8 והפניותיה למהד' כהן ולמחקרו של גרינוולד, וכעת גם סינופסיס לספרות ההיכלות, §390, §399, §488, עמ' 164, 168, 191 בהתאמה. הענין חוזר ב-§22, פירוש עשר ספירות #81, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 204, בנוסח "קול הדבר" או "קול הדבור" בנוסח המקביל בכ"י ניו יורק, ספריה צבורית 191 (לשעבר ששון 919), עמ' 175. להתעטפות הקול בתהליך ירידת הדבור אצל ר' אלעזר ראו פרבר, ב, עמ' 117, הע' 26 לעמ' 65. בהקשר דומה נזכרת שמיעת "קול הדבור שהיה יוצא מתוך האש ואומר ברוך שמשלים את האדם [רווח ב' תיבות] ייחודו" במבוא לספר מורה צדק, כ"י ירושלים 488, 24ב, הנדפס אצל שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 16.

[67] מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67, מתוקן לפי הענין ולפי "קריאה מוסכמת" בכתבי יד נוספים, אותם אין המהדיר מפרט, של פירוש התפלות האנונימי. ראו להלן, הע' 93, 125. לחִסורים נוספים במהדורה זו ראו להלן, הע' 136. לענין "שנברא מעצמו" ראו גם להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 80.

[68] §12, פירנצה, לורנציאנה, II 41, 206ב. לאפיון התיאיסטי של ספרות זו ראו שלום, *Origins*, עמ' 347.

רוחנית כמו הרוח או האויר שהיא צורה ולא גולם, והב״ה הוא כך עומד ודומה ואינו דומה.״ זיהויו של מקור הרוח כאויר הקדמון במה״ח מתחלף ב״רוח הקדמון״ בספר ׳מורה צדק׳, ב׳פירוש שם מ״ב׳, ב׳סוד ידיעת המציאות׳ וב׳פירוש שם בן ע״ב׳.[69] בדרך כלל נשמר השיתוף העניני והזיהוי ביניהם גם במה״ח, עד שלא ניתן להבחין בין דרגת המקור והדרגה הנאצלת ממנו. ענין זה משרת, כפי שהצענו, את אופן הגלגול של הרוח והאויר התורם להופעתו המחודשת של המקור הראשוני בשלב המפותח של ההאצלה, אך מקור הענין בהבחנה שבין שני אוירים בס״י ובפירושו של רס״ג;[70] דברים מפורשים בהבחנה שבין אויר שאינו נתפש ואויר נתפש מופיעים בעקבות ריס״נ ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳.[71] כלל פרשני יסודי בהבדל שבין הרוח הנאצל הנקרא ״נפעל״ ובין הרוח הקדמון המכונא ״פועל״ מביא ׳סוד ידיעת המציאות׳ ביחס להתאחדותו של הרוח הקדמון ״במהותו של חשמ̇ל״ בהתאם ליח׳ א, כז, בעוד הרוח השני, הנפעל, מזוהה עם רוח אלהים שבבר׳ א, ב, כפי שמצאנו יציאתו מן הלחלוח במה״ח § 41, 43. אפיוניהם היסודיים מתאימים לתיאורי המקור בחשמל ו׳באש אוכלה אש׳ במה״ח, לעומת הרוח הנאצל המהווה מקור ליתר הכחות:[72]

> וזהו כיוון ותקון ושרש כל הידיעה כלה הנכללת בענין הרוח והאויר וזהו סדר הפירוש כפשוטו כמו שפירש אותו במדרש שמעון הצדיק ז״ל ואמ׳ מאי דכתיב [בר׳ א, ב] וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם זה הרוח השני הנקרא נפעל אם כן מה הפרש יש בין הרוח לרוח הקדמון הנקרא פועל אלא שהרוח הקדמון הוא מתאחד במהותו של חשמ̇ל וזהו שנ׳ [יח׳ א, כז] וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל כְּמַרְאֵה אֵשׁ בֵּית לָהּ סָבִיב ר״ל שזה הרוח הקדמון הנקרא פועל הוא מעופף בתוך החשמל ומתגבר בכח מהותו וגוונו כעין אש אוכלה ואינו מתנועע חוץ מן החשמל כלל אבל הרוח השני הנקרא «נפעל» הוא מתנועע ונאצלים ממנו הכחות שאמרנו·

כלל זה מופיע משם ״מדרש שמעון הצדיק״, והוא אחת משתי מובאות משם חבור זה שאינן בידינו ממקור אחר.[73] פרגמנט נוסף נמצא במקביל לקטע שבסוף ׳מדרש שמעון הצדיק׳ שבידינו בתוך חומר המשוקע בליקוטים מסוף המאה הי״ג תחת שמו של ר׳ משולם הצדוקי.[74] אפשר לשער שהציטוטים המקראיים הנוספים בפרגמנט מוקדמים יותר לנוסח המעובד ב׳מדרש שמעון הצדיק׳. יש בכך להצביע על פעילות ספרותית פרגמנטרית שלא נתגבשה לחיבור אחד, בעוד נוסח ׳מדרש שמעון הצדיק׳ שבידינו מצטט

---

69 ראו למשל המובאות להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 131-133; נספח ו, ליד הע' 40. ר' שלמה שמחה מטרויש מעלה ב'ספר המשכיל" שנכתב בקרב רבני צפון צרפת ב-1294 את הקושיה כיצד נברא אויר מן הרוח, בעוד שס"י ו, א/§25 גורס בהיפך, "תולדות אויר רוח", אך מקור הקושיה, המצוי לדבריו בספר יצירה, אינו ברור. ראו פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא וברוך שמו', חלק ב, עמ' 93 והע' 7; לעיל, הע' 54, ולהלן, פ"ג ח"ג, הע' 21.

70 ראו אלטמן, 'Saadya's Theory of Revelation', עמ' 23-25; ועיינו על כך בפירוט להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 44 ואילך.

71 ראו המובאה מפס"י לריס"נ להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 62, ומ'סוד ויסוד הקדמוני', שם, ליד הע' 68.

72 §5, פריס 843, 21א; מינכן 83, 167ב; ירושלים, שוקן 15744, 16א.

73 בעוד שהניסוח ב'סוד ידיעת המציאות' חוזר לחומר משותף או תשתיתי לספר מעין החכמה, פותח ה'מאמר בענין שיעור קומה' (מס' 27 ברשימתי) בניסוח: "זהו סוד שם המפורש כמו שפירשוהו במדרש שמעון הצדיק··", אף על פי שאין ענינו בשם המפורש. מאמר זה הדפיסו אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמ' 20-21, ושם העיר על ייחוסו של המאמר לר' שמעון הצדיק ולמדרשו, הע' 74-75. אמנם הופעתן של מובאות בלתי מזוהות משמות חיבורים המוכרים מספרות העיון "נפוצה", כפי שהעיר שם, רק ביחס ל"מדרש שמעון הצדיק', בייחוסים אחדים בספר העיון ואצל ר' משה מבורגוש לספר מעין החכמה, שהצגנו במבוא, ובאזכור המאוחר והלקוני של ספרים משמו של רב חמאי, החוזרים כביכול לספרי העיון, אצל ר' יצחק בן יעקב הכהן.

74 כ"י מילנו & 13 (לשעבר 62), 109ב, שהדפיס ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 207. ראו לעיל, מבוא, הע' 128.

כבר מספר מעין החכמה (ליחסו המוקדם לספרי העיון ראו להלן[75]). העובדה שנושאים שונים מפוזרים בחיבורים שונים מעידה כמובן גם על זיקה פסוידו-אפיגרפית לתחומי סוד שונים בהם נקשר שמו של שמעון הצדיק: היבטים הקרובים לשם המפורש ולקוסמולוגיה מסוג ספרי העיון נמצאים ב׳מדרש׳ עצמו, היבטים רעיוניים או נוסחאיים נמצאים במשותף ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ובמה״ח, ציטוטים ואופני חקירה מסוג ׳שיעור קומה׳ ב׳מאמר׳ וב׳מדרש׳ ובפרגמנט הנוסף. שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה[76] אינו אחד עם שמעון הצדיק הנזכר בברית החדשה, אך ייתכן שדמותו השפיעה על היקלטותם של חבורים מסוג ספרי ׳מדרש שמעון הצדיק׳ אצל המקובל הנוצרי פוסטל.[77]

לאפיוניו של ה״דבר״

דברים חדים ופשוטים לפירושו של המושג **״דבר״** נמצאים בחומר מקורי כנראה של ספרות העיון המלוקט בתוך ספר יסוד עולם:[78] ״דבר הוא ענין מתרבה בתוך פיו של אדם בתנועת המחשבה וכשיזדמן לאדם לדבר בדברים נעלמים ידבר הדיבור היוצא ברוח גרונו.״ כשם ששמוּרה החקירה הלשונית או תחום החקר של מה״ח בכללו ליחידים (§16), כך שמוּר גם הדיבור האנושי לדיבור הכלול מראשו בתחום החשיבה של הסֵתר, היוצא בתוצאתו הסופית כלול מרוח ומפעילות איברי החיתוך. נראה שלא כל מילול אנושי הוא אכן דיבור. האלמנט המתרבה כביכול באופן אינרטי במהלך ההגיה וההוצאה של ה״דבר״ מוּנע ומוּכתב מתוך תנועת המחשבה, והוא מופיע בכושר המיוחד של ה״דבר״ במה״ח לסכם את שני יסודותיו של ההגה אך גם להציבם בתוך סדרות ההתהוות הלשונית באופן פרוגרסיבי ומתמשך. סדרת ׳קול רוח ודבר׳ מופיעה כמנגנון לשוני, כעקרון או כנוסחה כללית המופעלת בתנאים שונים כיחידה עצמאית של הגה יחיד שהוא כפול משום שהוא ״שני דברים״ שהם ״שני תיבות אָֿאָ״ (§5). מנגנון הכפילות של הקול והרוח ומיצועם בדבר בזוג הראשון מכפיל עצמו לזוג שני ומוגבל בהוצאת הדבר או האויר, כאמור, באל״ף החמישית. אך פיתוחו של המנגנון ב-§21 מורה על מציאותה של סדרת ׳קול רוח ודבר׳ בכל אחד ואחד מחמש האל״פים[79] (ניסוחם של הדברים בא׳ השנית ובשלישית מתוקן על פי כתבי יד נוספים). בדרך זו נמצאים ארבעה ״דברים״ במקום שני הזוגות שנרשמו ברביעיה הזהה בניסוח הקודם. נמצא ה״דבר״ עקרון המכפיל את עצמו, בעוד שתפקידו המוגדר למצע ולרכז את שני היסודות שלפניו.

כפילות ושמירתה: ההחזרה והשיבה המיסטית כמתרחשים בהוצאה הפרוגרסיבית

שלבי ההתהוות של ההגה הקולי, המסומן במונח ״הברה״ (וכן ״דבר״), הכולל עיצור קולי המונע מראש ב׳תנועה׳ הראשונית, חוזרים בתנועת חלילה ומפיקים ׳תנועה׳ נוספת, ודרך זו מאפשרת את התהוותה של סדרת ההגאים או ההברות, כיחידות ראשוניות מורכבות. תנועת חזרה זו, שבה ״נעשית תנועה״ (§62), אינה פירוק של ההגה למרכיביו היסודיים, נקוד וצליל, אלא הטבעה יוצרת המחוללת התהוות מחודשת של המרכיבים הראשוניים. התנועה המחזורית אינה שבה לנקודת האיסוף אשר בה

---

[75] פ"ג ח"ג, ליד הע' 171 ואילך.

[76] לדמותו ראו אידל, שם, הע' 74.

[77] ראו בעבודתה של יהודית וייס שבהכנה. תודתי לה על שיחתנו בענין זה ובאחרים.

[78] יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 57ב, בהמשכן של המובאות הבאות לעיל, ליד הע' 56 ולהלן, ליד הע' 154.

[79] ראו ר' יצחק ארלנגר, שהוא פרשן ספר מעין החכמה בזמננו, הנ"ל, ספרי קבלת הגאונים, עמ' שנא-שנב.

מתאפסים ההגאים הנוצרים, אלא מתקדמת באופן מחויב, כלומר באופן פוזיטיבי ומוכרח, וגורמת להופעתה המחודשת של ה׳תנועה׳ הראשונית בשלב השני. המופע המחודש של ה׳תנועה׳, כתוצר ה׳הברה׳ או ההגה המורכב, אינו תלוי עוד בציר הליניארי של השתקפות או ייצוג מאומת של המקור הראשוני, אלא בהתהוות היוצרת של ההולדה, שבה הנוצר אינו עוד ׳אות׳ שאמיתותה נבחנת על פי ייצוגה הישר את הנעדר, אלא תוצר ישר של התכונה הפנימית של מולידו. קווי המתאר או התואר של התולדה אינם משקפים עוד את קווי הדמות של הנעלם, אלא את תכונותיו המוטבעות בו. הקול וההברה, שניים ממרכיביה של סדרת ההתהוות ׳תנועה+קול=הברה ← תנועה׳ שבמה״ח § 21, § 51 ו-§ 62, מופיעים בפרגמנט המכונה ׳ספר מורה צדק׳, לאחר תיאור האצלתם של כחות מגוונים מן האל״ף באופן השומר על משך האויר ביניהם תוך גלגולם והשתנותם:[80] ״וזה הדבר דומה לקול והברה כי מן הקול יצא ההברה והקול הוא אב «וההברה היא» תולדה ומן האב נמשך כח היסוד הנטוע בקול״. תולדתו של ההגה המורכב שבהברה מן הקול מופיעה, לפי דברים אלה, לאו דווקא כייצוגו האותנטי של ה׳קול׳ הראשוני, אלא כהמשכותה של התכונה הפנימית, היסודית, שב׳קול׳.

לא רק חלוקה היררכית יש בהבחנה בין האותיות כגופות והתנועות כרוחות, אלא משתמעת ממנה התפישה בדבר קדימותה של התנועה, ה-vocal, ל׳קול׳, לעיצור המסוים, באופן המאפשר את תולדת ההגה המורכב משניהם.[81] תיאורי התהוות הלשון במה״ח כורכים את העיון הדקדוקי-בלשני בתחום הקוסמוגוני-מטאפיסי, ומחוייבים לדרגה הנחה המוחלטת כמוצא להשתנות ולגיוון שבהאצלה. מלבד האויר, מהווה ה׳תנועה׳ הראשונית - ה׳עִקר׳ המצביע גם על הדינאמיות או הכפילות הראשונית שבגחלת ועל הטבעתה של התבנית היסודית בתהליכים היוצאים משני המקורות - יסוד ל׳תנועה׳ שנית המזוהה כנקוד ההברה. אם כך, ניתן ליישב את הקושי שבהסבר הדקדוקי בקדימות הנקוד לאות העיצורית ב׳תנועה׳ כשם המשותף למטאפיסי ולדקדוקי, יחד עם שמירת קדימותה של התנועה להגה המורכב מקול ותנועה. התפישה הדקדוקית בדבר קדימות הנקוד לאות והתרכבותם בהגה ובהברה, יוצאת גם ממעמדן של אותיות אהו״י, ובמיוחד אל״ף, כתנועה הנמצאת בטרם כל הגה צלילי ונרכבת עמו ונוכחת בכל מופעיו המגוונים. סדור זה של רכיבי התנועה והצליל בהגה המורכב של ההברה, בהתאם לאופן ההיווצרות של ההולדה, נרשם גם אצל ג׳יקטילה:[82] ״בהיות ההברה לעולם נמשכת אחר הנקוד, והנקודות הן יסוד התנועה, ואין בעולם הברה בלתי תנועה, ועל כל פנים מאמתת כח התנועה נולדת ההברה.״

׳שיבה מיסטית׳ ו׳השבה׳ כהחְזרה של התבנית הדו-פנית המשולבת בהוצאה

ההחזרה וההשבה שייכים במה״ח להוצאה, לגלגול ולהולדה, המנחים את אופן ההתהוות המכוון ביישור מבלי סטיות ומנכיחים את העקרון השניוני-הכפול שב״שני מקורות״ בתוך השלבים המאוחרים של

---

80 §16, ירושלים 488, 25א, מתוקן לפי המובאה מספר מורה צדק הנמצאת ב-§17, פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, אוכספורד 1565, 96ב; שם, נר ישראל, י ע"ב; שם, ירושלים, פרטי, ס' 44516, [63]ב-[64]ב; שם, ירושלים 488, 27ב. בס' מורה צדק שבכ"י ירושלים 488, 25א: "והחכמה תולדה". עוד למושג ההולדה בהקשר זה של היצירה הלשונית ראו בנימין, 'על שפה בכלל', בתוך: הנ"ל, המטאפיסיקה של הנעורים, עמ' 265.

81 לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 118. עיינו גם אלוני, 'הערות ל"כתאב אלמצותאת"', עמ' 271. זאת לעומת התפישה השגורה שהתנועה מעניקה צליל לעיצור שלפניה בהברה, שבלעדיה הוא בכח בלבד, כפי שבעיבודי אבן סינא ואבן רשד לפואטיקה לאריסטו, פרק כ, עיינו מורג, 'לפירושו של המונח 'מֻצַוִּ֫תַאת"', עמ' 273-275.

82 גנת אגוז, ירושלים תשמ"ט, עמ' תלו.

הלשון. אל״ף החמישית היוצאת מארבעה הגאי אל״ף קמוצה ב-§21 אינה באה אלא מתוך תנועת ההשבה, בהוראה ״והשב אותם לשנים כדי לכלול שני דברים באחד״.[83] ההוצאה הפרוגרסיבית ב-§21 שווה לפעולת ההוצאה של שלושת הגאי האָ׳ מי״ו התנועות הנוצרות בהכפלתם של ד׳ ההגאים בכדי להשיבן לי״ג ב-§26, והוצאה זו היא שיבה ויציאה כאחד: שיבה לעקרון המאגד של י״ג הערוכים על פי התבנית ׳אחד׳, והוצאה של ״מדות״, כחות בעלי אפיון עצמי, מתוך ההגאים הכלליים של הלשון. על דרך זו יש לתאר גם את פעולת החזרה ב-§52:

§51: ... כי החשך הנחשך מהאיר הוא אֳ שאמרנו / והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ׳ השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש

§52: כלומר מה שהיה קודם הוא מקור אֹחד והוא הקול / וכשחזר להיות שני מקורות יצא המקור השני / וממנו נעשה רוח / זהו הנקרא רוח הקדש

החזרה ל״שני מקורות״, הבאה לאחר הופעתו של ״מקור אֹחד והוא הקול״, אינה שבה למקור הראשון ונכללת בו, אלא יוצאת אל המקור השני. שמוש זה בשרש ח.ז.ר. קרוב לשמושו של ר׳ יצחק סגי נהור האומר ״כי כל הדברים חוזרים לשרש עיקרם״, במובן נסמכים אל שרשם, וקרוב לחדוש התיבוני הנקלט אצל ריס״נ ובס׳ הבהיר של ההשבה כ׳התהפכות אל׳.[84] לעומת שני המובנים הרגילים יותר של שמושי החזרה וההשבה אצל ריס״נ ותלמידיו: ההתהפכות לדבר אחר משהיה, ובמיוחד הדבר המהופך והנגדי, כגון השיבה לסכלות מרוב ההתחכמות, או שיבת הדברים אל מקורם שהיא בטולם, במה״ח מופיעה החזרה לשני מקורות כהתווית שני הערוצים המקבילים של ההתהוות בנאצל המוגבל. זהו פיתוח מורכב של מובן השבת הענף להיות שרש בפני עצמו בספר הבהיר פא/54 ובמינוח אחר במה״ח §42, כלומר ביציאתו המחודשת מתוך המצב הראשוני.[85] אין זו עוד החזרה כהסמכות אצל התשתית, אלא התוויתה של התשתית את אופן ההתהוות או ההאצלה המתקדמים. ההחזרה ״להיות שני מקורות״ מחזירה ליסוד הנפרד לכאורה את התבנית המורכבת המאוחדת של צדי הפנים והאחור, מלבישה את האויר, התנועה או הרוח כעקרון הנעלם והמנחה על גבי הקול, באופן הגורם להופעתה החוזרת של תבנית שני המקורות או המעיינות בשני המרכיבים היסודיים של הלשון. שיבה זו, החזרה פרוגרסיבית זו של העקרון הבינארי כמנחה את אופן החלוקה וההשתנות וכנוכח בכל שלבי הגילוי, שייכת ליסוד הרוח ומעניקה, כנראה, מובן ״יוצא״ לשיבת הרוח שנאמרה בקהלת א, ו: ״...סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ״,[86] וכנראה גם לשיבת המים שבפסוק הבא לאחריו; האחרון שייך לערוץ ההתהוות הקוסמוגוני המקביל של היו״ד והמעיין (§17-18) לעומת ובהתאמת יסודות האל״ף והרוח.

---

83 ראו במבוא, בסעיף בשם זה.

84 פס"י לריס"נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 14; ראו פדיה, 'שכבת העריכה', עמ' 147 והע' 19-21. שיבה כהתהפכות, בדומה למינוח התיבוני, במה"ח §39, "והסילון חוזר להיות דק מאד עד ששב כחוט", וב-§33: "וזהו העיקר שהכל חוזר חלילה / ומתמוסס והולך עד ששב לאויר כמו שהיה".

85 תמונת הריבוי הוגטטיבי בס' הבהיר פא/54, מהד' אברמס, עמ' 146, "שאם תקח ענף ותטענו שישוב שרש", מופיעה במה"ח §42 בענף ה"נעשה שרש בפני עצמו", להלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 94.

86 ראו קה"ר, א, יב: 'ועל סביבותיו שב הרוח' [קה' א, ו], א"ר יהושע בן חנניה, הרוח הזה בשעה שהוא יוצא בעולם הקב"ה מחשלו בהרים ומשברו בגבעות ואומר לו, תן דעתך שלא תזיק לבריותי, ומה טעם [יש' נז, טז] 'כי רוח מלפני יעטוף'." בפסוק האחרון נרמזת גם קדימותה של הרוח ויותר כחה המכניע, כבפירושי רש"י ורד"ק על אתר. לשיבה היוצאת הנרמזת בסיפא של קה' א, ו, ראו עוד זהר, ח"ג, קפב ע"א; ספר התמונה, תמונה ג, אות ט', קארעץ תקמ"ד, מה ע"א.

הוראת **החיפוש** בראש סעיף 5§ בעלת מובן זהה עם החקירה. קרבת שתי ההוראות ב-8§ מסמנת את החקירה כהצבת התשתית הראשונית הקיצונית ואת החיפוש כדרישה בדרך מונחה ומכוונת מראש, וכדברי הפירוש לתפלת היחוד לר׳ נחוניא, כבהמה שאינה נמשכת לרצונה.[87] קרבת שתי ההוראות בענין הצבת הקצה נמצאת כבר במשלי כ, כז: ״...חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן״.[88] במו״נ א, פרק נ׳, קובע הרמב״ם את הדרישה להציב את האמונה בציור שבנפש ולא באמירה, שלא בהסתפקות בהצהרת האחדות אלא בתפישה מושגית. הדיוק הרטורי אינו מועיל לייצובה של האמונה: ״כאילו כונתנו וחיפושנו, איך נאמר, לא איך נאמין. ואין אמונה אלא אחר ציור.״ תרגומו של ש׳ אבן תבון למקור הערבי, ״קצדנא ובחת׳נא״,[89] מתורגם במקביל אצל אלחריזי[90] ״רצוננו וחקירתנו״ ובדומה אצל שני המתרגמים מ׳ שוורץ וי׳ קאפח: ״מטרתנו וחקירתנו״. בדרך זו, ה׳חיפוש׳ ״אחר הדברים המסותרים... כגון אֹדֹנָ״י״ מכוון להציב את עקרון הסֵתר, הכפילות הבינארית, בסימנים שונים, אותם מציינת אל״ף שבשם אדנ״י כדוגמה בלבד. בשונה מדעת הרמב״ם, המעמיד בפרק זה את העקרון האמוני כיוצא מן הציור הרוחני ואין הכרח שיצטייר בדבור, לשיטת מה״ח יש לדרוש ו״לחפש״ את הציור הרוחני בדרך שיתאים לבטוי המושגי, בדרך שהעקרון המסותר המורכב מורה ומנחה את אופן הבטוי הלשוני, בתחלת סדרת החלוקה והרבוי הלשונית המתוארת בסעיף זה ואחרים כמותו.

החיפוש מציב את התשתית השניונית כתנאי להתהוות הלשונית. זו מצויירת בתבנית הכפולה **המסותרת**: ״עתה יש לנו לחפש אחר הדברים המסותרים / אשר «הם» גלויים ונעלמי׳״ (5§). התבנית המסותרת אינה אלא התבנית הדו-פנית, המחזיקה בצד הפנים את ה״אורה המתעלמת בתוספת החשך המסותרת״ (3§), ומצד האחור את החשך הקדמון, ראש לעשרה האורות או עשרת האל״פים, תבנית המחזיקה את הבינאריות המרובעת כתשתית ההתהוות היציבה: ״עד להעמיד כל הדברים במעיין השלהבת והשלהבת במעיין״ (3§). על פי התקבולת בסע׳ 3, ׳המסותרת׳ אמנם ׳מתעלמת׳, הנסתרת מהשגה או ההולכת ונסתרת,[91] ולפי סע׳ 5 גם הדרגה המכילה את הסתירה הפנימית או ההנגדה של גילוי והעלם באופן המכיל את שני הקצוות באיחוז דו-צדי.

״המסותר״ מורה על הדרגה הפנימית המורכבת מהפכים, אך לעומת אחדות הנגודים הפשוטה הנרשמת בקטע שיש לייחסו כנראה לר׳ עזרא בענין ה״דבקות בשם הגדול״, אשר אותה יש להמשיך עד דרגת ה״מחשבה הטהורה״ בה ״יתיחדו כל הספירות ויתקשרו זו בזו עד הַמשכה [נ״א הַמשכם] עד מעין

87 לעיל, פ"א, ליד הע' 408.

88 פשטו של מקרא ההשגחה הפרטית. ראו תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, עמ' 263, 425; וינפלד, 'זיקתו של ספר דברים לחכמה', עמ' צח. אך כנראה גם כינון התשתית במדרגה הפנימית, בדומה לדברי פתיחתו של ר' משה קמחי לפירושו, תלמג', שם, עמ' 156: "והחכמות הראויות לנשמות... ובחדרי הלבבות להן בית מנוחות".

89 דלאלה אלחאירין, מהד' מונק, ירושלים תרצ"א, עמ' 75.

90 ווארשא תרס"ד, (פרק מט), עמ' 70.

91 בהתאם לפסוק המתפרש כאן בדברי מה"ח, תה' יח, יב: "יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סִתְרוֹ". כך גם בתקבולת הנגודית במשלי כז, ה, "טוֹבָה תּוֹכַחַת מְגֻלָּה מֵאַהֲבָה מְסֻתָּרֶת". "מסותרת" כמצויה בפנימיות או באמצעיות ב'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה 2 41, 208ב, וב'סוד ידיעת המציאות', פריס 843, 20ב. וכן פירש רמ"ק בטוי זה במה"ח 3§, פרדס רמונים, שער ח, פרק ד, קראקוב שנ"ב, ס ט"ד.

השלהבת שאין סוף לרוממותו,"[92] מחזיק מה"ח באחדות נגודים מורכבת, שבה כל קצה מחזיק-כבר את נגודו באופן דו-פני: "במעיין השלהבת והשלהבת במעיין". במקביל למה"ח, מחזיק גם ספר העיון בנוסחו הארוך את המדרגה המסותרת כראשונה בהאצלה או 'המצאת הנבראים' וכמחזיקה את ההסתרה וההפלאה יחד עם צד הגלוי, בתיאור "ע[נ]פיאל שהוא מיוחד מכל זה האור המופלא והוא תמונה מסותרת מדה שיש בה פרצוף פנים ופתיחת פה ולשון לדבר וללמד כאדם והוא רצון שוה ממציא כל הנבראים".[93] הכפילות שב'תמונה מסותרת' עשויה להסביר את ההחזקה הכפולה של פן נסתר בדרגה השווה לדרגת 'האור המופלא' ושל פן נגלה בדמות, בפתיחת הפה ובלשון.[94] ייתכן שיש לאפיין את הדרגה הראשונה כפראדוכס המחזיק שני פנים במקום אחד, כדרגה המכילה פן בלתי-מחולק ופן המכוון כלפי החלוקה,[95] וייתכן שמדובר באחדות דו-צדית, הכוללת את צד הפנים הנסתר בחלקה העליון ואת צד האחור המכוון לגלוי בחלקה התחתון. אמנם החלוקה הדו-צדית מופיעה בשלבים מפותחים יותר של השתלשלות ההאצלה במה"ח, וייתכן שאפשר להקיש מן הגלוי על אודות הדרגה שמחוץ להשגה.

נראה ששיטת האפיסטמולוגיה במה"ח קובעת את העקרון הראשון ככפול, ומנביעה אותו בתהליכי ההאצלה מבלי ששינוי מהותי זה בין הספירה ה"אחת" (במונחי ס"י) ובין הדרגות הנאצלות יהיה כרוך בקושי הפילוסופי המבחין בין האחד המוחלט ומערכת ההתהוות. עקרון ההאצלה הפנימית הראשונית, ההמצאה העצמית השייכת לדרגת המציאות הבלעדית (§32) או "אצילות עצמי" (§37), היינו האצלת ה'עצם' המזוהה עם עצמותו של הב"ה, מכריחה את אופן החקירה אודות דרגה זו ואודות אופן הדרכתה בנתיבות הגילוי (§32). צורת התמורות הכרוכה בצורת המדות היחידניות (§4) קובעת את עקרון ההכפלה הבינארית כמצוי בכל דרגות ההאצלה; צורת האחיזה הדו-צדית "בגב התנועות" או "בגב אלֿף" (שם, וכן ב-§7, "...אחוזות כלם כנגד היוֹד") מאפשרת את אחיזתן של ההאצלות בדרגה הראשונית[96] מבלי שדבקות דו-צדית זו (§43) תגרור את הכנעתו של המקור הראשוני הכפול לתהליכי ההתהוות, ומבלי שהאחרונים יוכללו או יתכללו בדרגה הבלעדית של ה'אחר'.

הכרה זו מנחה את סדרת החלוקה וההתהוות הלשונית, המסומנת באותיות אל"ף קמוצות כהגאים הכלליים. הדרגה הראשונית מיוצגת, כנראה, רק בתחום הרצון או התכלית: "כשתפתח פיך לומר אָ" (§5).

---

[92] לקטע זה ראו אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 109-110 והע' 123. נוסח אחר הדפיס אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 71, עמ' 313 הע' 117. הקטע נמצא גם בתוך פירוש עשר ספירות #91 ברשימת ג' שלום, בפירוש ספירת מלכות, פירנצה לורנציאנה 44 14, 24א, תיקונים והוספות לפי טולידאנו, 'יודיע תעלומות', עמ' 266. לקטע זה ראו גם שלום, 'The Concept of Kavvanah', עמ' 168 הע' 38; הנ"ל, ראשית הקבלה, עמ' 142; הנ"ל, *Origins*, עמ' 306; הוס, 'פוקח עוורים', עמ' 503.

[93] מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67. בנדפס שם בפנים: 'ערפיאל'. ויש לגרוס 'ענפיאל' בהתאם למסורות הסוד בשם זה, ראו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 26 הע' 90 והפניותיו, ובהתאם לכ"י ב, פ במהד' ורמן, ולנוסח המופיע בפירוש התפלות האנונימי מן המחצית השנייה של המאה הי"ג שהדפיס אידל, שם, עמ' 27 וכן אפטרמן, כוונת המברך, עמ' 269 וראו שם, עמ' 118. וראו גם דן, 'ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית'. וראו מובאה זו בהקשריה הנוספים כאן לעיל, ליד הע' 66-67, ולהלן, ליד הע' 125, 136.

[94] השוו אידל, שם, עמ' 28. וראו לעיל, פ"ב ח"ב, בסעיף 'אחיזה דו-צדית מרחבית'.

[95] עקרון אחר משמש את אבהינווגופטה בתיאור ההיבט הכפול של האור המוחלט של התודעה הזהה עם האור המצומצם והמרוכז החודר-כל בנבראים כולם, בהתאם לתורת האי-שניות של השיוואיזם הקשמירי. האור המוחלט הוא אחד ואינו מחולק כלל, אך חודר ומתפשט בנבראים המחולקים באופן שבו המיסטיקן הטנטרי מתיך או מעכל את המציאות החיצונית של האוביקט אל תוך המהות הקוגניטיבית של האור, עד שלא נותר דבר מן המציאות המחולקת והמפורדת לכאורה. ראו מולר-אורטגה, 'Luminous Consciousness', לאורך המאמר. יציאת האור המוחלט של התודעה אל האור החודר-כל בנבראים אינה כרוכה במשבר, שם, עמ' 61, בדומה לתיאור הבלתי-משברי של בקיעת הקול להלן בדיוננו במה"ח §71, פ"ג ח"ג, ליד הע' 80 ואילך.

[96] ראו גם לעיל, פ"ב ח"ב, בסעיף הנזכר.

המבנה המורכב של דרגת המציאות הראשונית, על שתי שכבותיה "משני עניינים של שני מקורות" (§35, §38), המתכללים ב"ענין אחד" (§44, 46 וכן §9) אינו בא לכדי גילוי מפורש בביטוי הנשמע או הנכתב. המבע הראשון של "שני דברים" מחויב מן המבנה הכפול הראשוני ויוצא באופן מוכרח ופרוגרסיבי, הנרמזים במלה "הרי" (§5). מלת יחס פשוטה זו מחזיקה את התשובה התיאולוגית לשאלת היציאה של הנאצלים והנבראים מן המקור הכפול ואת יחסיהם המחויבים. הופעת השנים השלמים המורכבים מן היחיד הנשגב מתרחשת בפרוגרסיביות ובמידיות שבהם האחד "נעשה שני חלקים" (§21).

הכרה זו מנחה גם את הגבלתה של החלוקה. אופן היציאה החיובי מתוך הפנימיות הכפולה מדריך את ההתפשטות כעליה והגברה, בשונה מן הטיפוס המיסטי המאפיין חלקים רחבים של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית של התעלות והתקבלות. ההתגברות בג' ראשונות, ה'התגברות בקדושה' וההתגברות המתפשטת בצירוף אופני התגוונות שונים[97] מאפיינת את תהליכי ההאצלה כתהליכים בלתי-דיאלקטיים, שאינם כוללים התפשטות ושיבה אל המקור בנוסח הניאו-אפלטוני כפשוטם. בלימתם של תהליכי ההאצלה בתנועת החזרה חלילה מופיעה, כאמור, דווקא בשלב המרובה, המגוון והמחולק ביותר של ההתהוות: בשיא פיזורם של הניצוצות היוצאים מגמר המלאכה שבהכאת הפטיש. בלימה זו אינה נצרכת לאמצעי ההגנה מסוג המסך והפרגוד כפי שבציור המאוחר של הניצוצות היוצאים מן ההכאה בספר הזוהר,[98] ולא להפרדה המבדילה בין תחום המקור לתחום ההתהוות, הפוערת את שטח הגבול כעביר רק באמצעי הבטישה וההבקעה המופיעים בזוהר. שני ציורים אלה, השייכים במה"ח לתיאורי ההתהוות הראשונית של הקול, מהדהדים את התנודה הפנימית הנוצרת מן ההכאה הראשונית באופן של התבקעות והתפקעות, החודר ונוכח כמנחה בשלבים המפותחים של התפשטות הקול מבלי שיווצר תיחום בין מקור הקול ובין תדירותו המתגלה. נביעה מתמדת זו של המעין המתגבר עשויה להסתכן בשפיעה בלתי מוגבלת. ההגבלה מופיעה במה"ח לא בזהוי מקור הרע כמצוי בטרם השכבה האונטית הראשונה,[99] והגבורה שבהתגברות אין עניינה דין וכח מכניע,[100] אלא כבלימה האורגנית של גלי האור והקול. מושג האורגניות אינו מכוון לציור טבעי-נטורליסטי, שאינו מופיע במפורש במה"ח בהקשר זה, אלא להכללה של עקרון הבלימה בשלב המפותח ביותר של התפשטות ההאצלה מראש, בהתאם לעקרון ההתהוות הראשונית.

"חמשה ראשים" — הרִבּוי המוגבל

תכלית החלוקה של ה-אָ' מופיעה בטרם תחילתו של תהליך המבע הלשוני ובטרם פתיחת הפה המכוונת כבר "לומר אָ" בדמות החמישיה הראשונה: "הא' מתחלקת **לחמשה ראשים**" (§5, וכן להלן, ובמקביל §21). תכלית זו מציבה מראש את תבנית הרבוי בטרם נקודת ההתחלה. אופן ההתהוות הכפול המתמיד, "ואָ' אינו פחות משנים", קובע גם את הכפלתה של החמישיה לעשרה, ואת ההכפלה הנמשכת עד גבולות ידועים: מאה וששים, שבעים שהם שבעים ושתים, י"ג או כ"ו. אופן חלוקה זה יסודי גם לאופני התפשטות שונים הנראים לכאורה חסרי גבול ובלימה: ההתפשטות "מעיין ממעיין / עד אין מספר" (§54) מוגבלת בדמות

---

97 לעיל, מבוא, בראש סע' ח.2. לטיפוס העליה וההגברה לעומת ההתעלות וההתכללות ראו להלן, הע' 129-130.
98 לעיל, מבוא, ליד הע' 204, ולהלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 203.
99 פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי'.
100 במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', ליד הע' 152.

המיתית של הגידול האנושי: ״נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי״ (תה׳ לז, כה, שם), וכיוון שנאמר ברמז יש לפרשו, לדעתי, בהגבלת הכפילות הבינארית הבו-זמנית שבה מאוחדים ראשית החיים וסופם; התפשטות התנועות והפרדותן ״עד אין חקר״ מוגבלת בשיבה חלילה (§10); העמדת ״כל הדברים״ על פי העקרון הבינארי של ״מעיין השלהבת והשלהבת במעיין עד אין חקר ו[עד] אין מספר״ (§3) מוגבלת לעקרון השניוני של האורה המסותרת בחשך בצד המקור ובמלאכה הנגמרת בצד המערכת הפרושה. יש סוף לרבוי התְּחוּם בסדר הראשוני, במבנה המסודר של מלאות שם הוי״ה בדמות הכ״ו, גם בשיא ריבויו של הקול ״עד שנעשה כ״ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה״ (§71). בדומה, מוגבלת גם הסדרה המתמטית של ההכפלה מעיקרה (הגבלה זו נרמזת גם במונח ״חשבון״[101]): הכפלתה של העשיריה עד מאה וששים אינה ממשיכה, משום שכח ההכפלה מוגבל להכפלת המבנה המרובע בלבד: ד׳ הנכפלים בד׳ ויוצרים י״ו כחות (§26, 61) מכוון לעקרון רבוי הנקבע על פי התואם הבינארי: ״לתת כח זה בזה״ (§61). הכח המכפיל אינו יוצא מכלל ההתאמה למערכת השלמה הנוצרת בסופו, גם כאשר מופעיה מגוונים במספרים שונים;[102] הסדרה המתמטית מוכנעת מתוך חיוניותה: כל עוד אופני ההכפלה מסוגלים להעניק את הכח המתאים למבנה הכפול הפנימי הם אינם יוצאים מגבולות המבנים השלמים. העצירה של ״הכל בענין הכפל״ במספר מאה וששים נובעת מתוך ההתאמה למבנה המרובע של י״ו עשיריות, המאפשרים לשחזר את המבנה הראשוני המרובע.

מבנה החמישיה כשלם לעצמו וכמבנה מאוזן בתבנית ״חמש כנגד חמש״

חמישיית האל״פים הקמוצות במה״ח מהווה גם את סך התנועות בהיותן סימנים ראשיים לחמש התנועות הבסיסיות לפי חלוקת מדקדקי ימי הביניים. פירוטה של חמישיית תנועות אל״ף נמצאת בפס״י לר׳ אלעזר מוורמס, בתוך הסבר הדִּבּור הבורא בה״א:[103] ״ואם תאמר מן דיבור ה׳ נברא רקיע התחתון מהלך ה׳ מאות שנה [לפי בבלי, פסחים, צד ע״ב; חגיגה, יג ע״א], העליונים שאין להם קץ ותכלה ממה נבראו. נוכל להבין הדבר מרוב כחו מתחלק הדיבור לכל אשר חפץ, כי מצינו מדבור קדשו מתחלק לז׳, ומז׳ לי׳, ומי׳ לה׳ הברות נוטריקו״ן אֱ אַ אֶ אִ אָ שלא מסר אלא למי שנברא בצלם.״ הדבור המתחלק מעודף כחו לשבעה הם שבעה קולות הנזכרים שם לפנים, אך גם שבע התנועות היסודיות בעברית לפי חלוקת ראשוני המדקדקים, חלוקה שנתפתחה אצל הקמחיים לעשר תנועות שהן חמש גדולות הנקראות אמות לעומת חמש תנועות קטנות הנקראות בנות.[104] מבנה שתי החמישיות, בעקבות ס״י א, ג/§3, נדון לענין ההקבלה וה״שיווי האמיתי״ בתרגומו של ר׳ משה בן יוסף לפירוש ס״י לרס״ג,[105] וגם בחרוזו של אבן גבירול: ״חמש

---

101 למושג זה במה"ח לעיל, פ"א, ליד הע' 74 ואילך. ראו גם נוסח עיון סטנדרט, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 96, בתיאור "חשבון המרובע" של 'מקום' שהוא קפ"ו, המוכנים מראש, כנראה, בתקונם המסוכם: "וזהו חשבון המרובע בכל מקום שתחשוב האות והתיבה עצמה בחשבון תקונה."

102 לא כך בס"י ד, ד/§40, המסיים את חשובי צירוף האותיות לאחר "שבע [אבנים] בונות חמשת אלפים וארבעים בתים" בניסוח "מיכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכולה לדבר ומה שאין העין יכולה לראות ומה שאין האוזן יכולה לשמוע." י"ו הכחות שייכים גם למנין פני ד' החיות "וארבעה פנים לאחת", יח' א, ה-ו, כפי שמצוי ב-§9, פירוש ל"ב נתיבות, פירנצה, לורנציאנה, II 18, 105א, וכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1822, 19א.

103 פס"י לר' אלעזר מוורמס, ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, מהד' אייזנבך, ירושלים תשס"ו, כ ט"א / פרמישלא תרמ"ג, ד ט"ג.

104 סגל, יסודי הפוניטיקה העברית, עמ' 134-135; סאנץ בדיליוס, 'על התנועות בעברית', עמ' 368. התנועות שנרשמו בדפוס הפירוש לס"י אינן זהות עם חלוקת המדקדקים. חלוקה אחרת מאוחרת אצל אלבוטיני לחמש תנועות, אף היא מערבבת בין גדולות וקטנות, ראו פדיה, 'ההופעה וההתגלות', עמ' 27.

105 להלן, בחלק זה, ליד הע' 179.

בחמש מהוסכמים״[106] כמייצג תבנית שלימה בפני עצמה. מבנה של שתי חמישיות ספירות מרכזי יותר בדורות הראשונים של המקובלים לצד המבנה העשרוני של שלשה על גבי שבעה (ס״י ו, ג/ 48b§) ומרכזי פחות בשלבים המאוחרים של הקבלה, ושייך גם לתחום ההשגה בנבואת משה אצל ר׳ עזריאל.[107] בפירוש מרכבת יחזקאל לר׳ יעקב בן יעקב הכהן מציינים ״חמשה דברים״ את המבנה המרובע של ד׳ חיות ורקיע הנטוי על ראשן, בהתאם לתאריך העדות ״בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ״, יח׳ א, א,[108] ואפשר שמבנה זה מקביל למבנה 1+4 בסדרת התפשטותם של ״חמשה הראשים״ הנדונים במה״ח. ייחודו של מבנה החמישיה נרמז עוד ב׳פירוש האגדות׳ הגירונזי באפיון המספר חמש כראשוני ״שאינו מתחלק״.[109] ההתאמה בין המספר חמשה לאחד ניכרת גם בהופעתו של ׳רום מעלה׳ (הקודם לרוח ולספירה הראשונה) רק בתיאור הספירה החמישית, לפי פירושו של ר׳ עזריאל לס״י.[110]

מכאן ניתן ללמוד לא רק על ההתאמה בין האחד והחמשה כמספרים ראשוניים, אלא, לדעתי, גם על הסמיכות העקרונית שבין הדרגה הראשונית של אָ׳ בטרם ההגיה והדרגה הפרושה של חמשת האל״פים: המצב המחולק או הפרוש של ״חמשה ראשים״ עשוי להציב את הסדרה המורכבת של האחדים כנכללת בתוך ההגה הראשוני האחד בפרישה של רצף ההגאים הכלליים שעם ובתוך התפשטותה אינה יוצאת עדיין מגדר האחד.[111] חמישיה מקבילה הנאמרת עדיין בבריאת היום הראשון הם חמשה אורים הנזכרים אצל מקובלים ראשונים בעקבות המדרש ודברי בר חייא המייחסם לחמשה עולמות.[112]

עקרון החלוקה הפנימית של מבנה החמִישיה מסביר את התוכן האקסטרוברטי המאפיין את מה״ח בכללותו, הניכר בראשה ובסופה של התהוות החמישיה: המבנה הכפול המוכן מראש, המנכיח ומתגבר באופן החלוקה של אָ׳ אחת שהיא כבר שני דברים, ואת אופן החלוקה של אותם שני דברים לארבעה דברים. המבנה המרובע, המשקף את הסדר שבשם הוי״ה ואת מבנה המרכבה, יוצא בשלב הבא מעקרון הכפלה שונה (לכאורה), לא מ״ענין הכפל״ המאפיין את ריבוי השניים לארבעה, החמשה לעשרה וכן הלאה, אלא מעקרון הכפילות הראשוני, המצביע על ״שני מקורות״ האחוזים באופן דו-פני: זוהי החזרה

---

106 גבירול, 'שוכן עד מאז', שירי הקודש, מהד' ירדן, א, עמ' 9, ומופיע גם ב-§14, פירוש שם בן ד' אותיות, פירנצה לורנציאנה II 41, 199א, 201א; שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 42; ליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג', עמ' 92, 96; נזכר בתוך דיון בתפיסת האין סוף אצל אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 278; הנ"ל, 'על תורת האלהות בראשית הקבלה', עמ' 141.

107 לדעתו גבול השגתו של משה הוא בה' ספירות "האחרונות", פירוש האגדות לעזריאל, מהד' תשבי, עמ' 7 ומקבילותיו אצל ר' עזרא ור' אשר בן דוד המפורטים שם, הע' 14. ושייך שם גם לחמשה קולות, בהמשך הדברים, עמ' 8. ב'סוד ויסוד הקדמוני', הבנוי בחלקו כפירוש לעשר ספירות, נקראו ה' ספירות עליונות "ספירות הרוחניות שהם נדבקים בשרש אחד, ואינם נכרים כמו [רוח] השכל שאינו נכר כלל, ועל זה נקראו רוחניות." כ"י פירנצה, לורנציאנה, II 41, 205א; כ"י לונדון, דוד סופר 33, 15א. תבנית זו של חמש כנגד חמש אופיינית למקורות מראשוני המקובלים (ראו בין השאר תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 19 הע' 3), וניכרת פחות, עד כמה שניתן לסכם, בהמשך התפתחותה של הקבלה בעשורים האחרונים של המאה הי"ג.

108 פירוש המרכבה לר' יעקב, מהד' פרבר, א, עמ' 4 / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 86.

109 עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 54. נראה שמעתיק כתב יד ירושלים העתיק את פירושי ר' עזרא ור' עזריאל הנמצאים זה לצד זה בשינויים קלים, כהצעת תשבי, שם, עמ' ט, ושם עמ' ח לתיאורו של דף 24ב הכולל את שני הפירושים.

110 פס"י לעזריאל, א ט[/ח], כתבי הרמב"ן ב, עמ' תנו: ""אחת רוח. לא הזכיר רום מעלה עד חמש להודיע שאין התחלת ישות אלא מחכמה שהוא נקרא אחת וכח רום נמשך בה מדבר לדבר עד שהוא מגיע להיות מספר חמש."

111 ראו גם פירוש ספר יצירה לריס"נ, מהד' ג' שלום, עמ' 12 / מהד' סנדור, עמ' 125: " אמר אלֿ״ף עִם כלן וכלן עִם אלֿ״ף [ס"י ב, ב,ד/19§] [...] כי היאך יהיה השקול אם לא אות אחת מכלן כוללת הכל, כגון האל"ף עשר ספירות הראשונות, שנחקקו ברוח מרוח".

112 לפי חמשה פעמים 'אור' הנאמרים בבר' א, ג-ה. ראו פירוש מעשה בראשית המיוחס לריס"נ, ניו יורק, בהמ"ל 1887 (לשעבר הלברשטאם, 444), 29ב, ונוסחים מקבילים אצל אברמס, ר' אשר בן דוד, עמ' 302, 310; עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 7, 111 בעקבות בר"ר, ג, ה; אברהם בר-חייא, מגלת המגלה, מהד' פוזננסקי, עמ' 22. לדברי בר-חייא אלה ראו גם ויגודר במבואו לספר הגיון הנפש העצובה, עמ' 14-15; שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 418-419.

לאופן ההמצאה הראשוני המגלה את האויר האמצעי, בשעה שהוא מורכב על גבי השלב המפותח של המבע הלשוני. למעשה, גם ההכפלה הראשונית מותנית בכפילות שבה מורכב הרוח על גבי הקול. מגמה זו, המכוונת לכלול, כביכול, שני צעדים בצעד אחד,[113] מחלקת ומבררת את המבנה המרובע היציב והמסודר עד שהוא מציב מחדש את האויר הראשוני הקדמון כתנאי להתעבותו ב׳דבר׳ החמישי הנוסף. יציאתה של אָ׳ החמישית אינה אלא ׳מציאתה׳ בתווך, ומאפיינת את האקסטרוברטיות שבספר: הנחייתו המתמדת של צד הפנים בגב היציאה המגוונת מן האחור. האויר, ובשלב מתקדם יותר הרוח, קלועים בכל שלבי הרבוי ומכריעים[114] את השלמתם. משנת ס״י ו, א/ 26§ החותמת את סעיף 5, ורמוזה בשלב הוצאת ה-אָ׳ החמישית מבין התבנית המרובעת של האל״פים באותו סעיף, מעמידה את האל״ף כלשון המאזניים של ה״חֹק״ המכריעה ומאזנת, כמיצוע ותיווך מתמיד (״בינתיים״), וגם מכניעה, ׳מכריעה׳ ופוסקת באופן סופי את אופן ההשלמה של ההתהוות. דברים מקבילים בענין החמישיה הראשונה מביע ר׳ עזריאל בפירושו לס״י א, ט:[115] ״אחת רוח [ס״י שם]. לא הזכיר רום מעלה עד חמש להודיע שאין התחלת ישות אלא מחכמה שהוא נקרא אחת וכח רום נמשך בה מדבר לדבר עד שהוא מגיע להיות מספר חמש.״ בעוד שמציאת אָ׳ החמישית במה״ח מסמנת את המגמה האקסטרוברטית של הנכחת העקרון הראשון של האויר בשלב האחרון של התהוות התבנית היסודית של החמישיה, מסמנת הוצאת ה-אָ׳ בסופו של הסעיף את העמדת העקרון הראשון כמצוי בבלעדיותו מעבר להתהוות, כ״אדון יחיד״ החותם את התהליך המקביל המפורט ב-21§.

השלבים המקדימים את הופעת הקול: תִקון ככינון, ציווח כחִבוש והגיון כמכלול עיוני-מוסיקלי

ערוץ ההתהוות הלשוני של האל״ף, אחד משני ערוצי ההתהוות שמקוריהם באל״ף וביו״ד, אינו נעשה מובחן עד שמצטיירים ״שני דברים״ (5§) שהם ״שני חלקים״ שכל אחד מהם כולל ״קול ורוח ודבר״ (21§); לעומת המערכת המורכבת של ה״דבר״ מופיעים שני מרכיביה הראשוניים, הקול והרוח, כשני ערוצים הנשמרים באחדותם ב״רוח הקדש״. לסימן א׳ אין ייצוג פונטי עד להופעת הקול. תיאור זה מאפשר את בְּדולו של המקור הראשוני מבלי שיתבלל בתוך המערכת המיוצגת של הלשון. באופן זה נשמר גם השיכוב המשולש של המקור כבלעדי ונבדל מתחום השפה והסימן או הסימנים, מבלי שזו תהיה תלויה בביצוע הלשוני.

שכבת התשתית של המקור מצטיירת בציורים שונים בשלשה תיאורים המקדימים את הופעת ה״קול״ בתהליכי ההתהוות לשונית: כסימן אָ׳ (5§, 21 ואחרים), שיש לזהותו עם האויר הקדמון (64§); כאור המופלא (51§), הנמצא גם במדרגת החשך הקדמון (50§); וכאור הקדמון (62§) המקביל למעמדו של מקורו של החשמל (71§). נקודת ההתחלה של כל אחד מן המהלכים השונים של ההתהוות הלשונית בטרם הופעתו של ה״קול״ שייכת לשלב ההכנה והכינון בטרם הכינוי בקול, וגם במקרה של ההתהוות הלשונית

---

113 לעיל, מבוא, ליד הע' 241; פ"א, ליד הע' 559.

114 אודות הכרעת הרוח בס"י ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 42.

115 פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנו. בכ"י אוכספורד בודלי, נויבאואר 1534, 5א, נמצא "ישוב" במקום "ישות". דבריו מקבילים למה"ח גם ברצף הנמשך "מדבר לדבר", במקביל למניית חמשה ה"דברים" במה"ח. לשון ר' עזריאל שואבת מפס"י לריס"נ לס"י א, ה/7§, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 4: "רום הוא המעמיד הכל, לכך הושם באמצע". ראו פדיה, משבר באלוהות, עמ' 57 הע' 42; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 48-49 הע' 132-133.

היא מזוהה כתקון: ״והתקון שאמרנו שהוא תחלת הקול [נ״א הכל[116]]״ (66§). אפשר להחזיק כאן בשני הנוסחים, משום שמחציתו הראשונה של התהליך הכפול שבסעיף זה פותח בשלבים העיוניים של הכוונה ומחציתו השניה ענינה בשלבים הכפולים של מהלכי הלשון. מיצוע דק זה המרוכז בנקודת ההתחלה נמצא בתחום הלימינאלי שבין הכוונה הדתית ובין חוסר ההשגה: ״ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין״ (67§). לתחום זה שייכים מושגי הכוונה וישוב הדעת ב-66§, הכנת העמידה וההתישבות שב-73§, ושילובן של פתיחת הפה וההתכוונות בטרם ההגייה. לתחום ההכנה בטרם הקול שייכים גם דברי ׳פירוש שם מ״ב׳:[117] ״הזִּין והקֻּוף [בשם יגַּל פזּק] כנגד זִּימון הקֻּול, כלומר הוא «כלול בקול והקול כלול בו»״, המעבדים בתורם את דברי ריס״נ בענין ״הזמנת התשובה״.[118]

סעיפים 63+62 וסעיף 64 מתארים שני מהלכים מקבילים של יציאת הקול מן האור הקדמון ויציאת הקול מן האויר הקדמון, המסתכמים שניהם בתבנית ריבויו של השם המפורש בכ״ו מדות. הקבלה זו של שני המהלכים[119] מופיעה שוב בתיאור יציאת שני המקורות של האור והאויר הקדמונים ב-70§, המקדימה את בקיעת הקול בסעיף הבא כהופעה מסכמת של שני הערוצים, המסתכמת בתבנית מקבילה של ״כ״ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה״. מהלך הבקיעה המתואר כאן[120] שב למדרגה המכינה בטרם הופעת הקול ב-73§, היוצאת עד תבנית הריבוי הזהה של כ״ו מקורות (75§). ההוראה הפותחת את תהליך המבע הלשוני ב-62§, ״וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון״, מתארת איפוא כוונה מוגדרת וברורה המתפרשת בסעיפים הבאים, ונקשרת למהלך הלשוני משום שאת כוונת הלב יש להבין הן ככוונה מיסטית הן כאמירה בלשון.[121] אופן יציאה זה של הקול מן האור הקדמון מתואר **כצִוּוח** המאורות ב-73§, והוא מוגדר שם כ״רוח שהיה פחות מהקול״. את הציווח יש לכלול בין שלבי ההכנה השונים שמציע מה״ח. אמנם מיד בהמשך כלול הקול ברוח והרוח בקול ושניהם יחד מרכיבים את ׳רוח הקדש׳, אך ייתכן שהרוח הראשונית החסרה את הקול זהה עם התנועה, הפותחת כזכור את סעיף 21; כך לפי זיהויים ב-31§: ״ובתנועת רוחנו״, אחד מתחומי המחקר או הראיה המופיעים לפני התחלת הדבור בלחישת הלשון ובמוצא השפתיים.

תחום הצִוּוח הקודם להופעת הקול נמצא בכמה ציורים מקבילים של שלב זה בטרם גילויַם של המאורות בספרי העיון ובחבורים הקרובים אליהם. במה״ח 73§ נסוב הענין על ריצת המאורות בטרם

---

116 נוסח זה בכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762, והנוסח בפנים לפי כ"י ירושלים, מנחם פלדמן 3. לעיל, פרק א, הע' 554.

117 נוסח מתוקן של 15§, פירוש שם מ"ב לפי העתקתו בתוך 17§, פירוש שם מ"ב לר' משה מבורגוש, כ"י ירושלים, פרטי, [71]א. הנוסחים השונים נרשמו לעיל, פרק א, הע' 116, וראו שם הפניתי ל'זימון' כחבור, כאן כמאפיין הבלימה.

118 פס"י לריס"נ, מהד' סנדור, עמ' 110-109 הע' 76, ובחלק א' של עבודתו, *The Emergence of Provençal Kabbalah*, עמ' 374-367.

119 הנרמזת גם במספר מקביל של השלבים המרכיבים כל תהליך: עשרה בחיבורם של סעיפים 63+62 ותשעה בסעיף 64, המקבילים שוב לתשעה שלבים ב-65§ ועשרה פלוס אחד ("וזהו התחלתו") בתקון המפורט ב-66§. הפרדתי בחלוקת הסעיפים בין התבנית המשולשת ב-62§ של קול רוח ואויר ובין ההליך המרובע של תבנית ד' אותיות ב-63§, השייך לתחום התקון בכתיבה.

120 פ"ג ח"ג, אחרי הע' 79 ואילך.

121 השוו דיוננו ב'ביאור' במה"ח 26§, לעיל, בפסקה שלפני הע' 19. בהתאם, גם את ההוראה "כוין לבך" יש להבין כבטוי בשפתים, ולא רק ככוונה המיסטית. ראו בראש הגשם לרס"ג, 'אכוין כליות ולב', סדור רב סעדיה גאון, מהד' דוידזון, אסף ויואל, ירושלים תש"ל, עמ' שצח: "אכוין כליות ולב להפיק עדי מים / אדרוש מעין דֱגמה חסיפת לחלו[ק] מים / אצחצח גבורות פועל עשיית מים / אחוה ליודעים דיע גבורות מים". (ונזכר להלן, הע' 131.) הוראת הבטוי בלשון לכוונת הלב נרמזת גם במה"ח 66§: "והתקון שאמרנו שהוא תחלת הכל[/הקול] / הוא כוון הלב". פרשנות זו אינה אלא קומה נוספת למובן הפשוט של כוונת הלב והדעת בתפלה, המופיעה כבר בתוספתא, ברכות, פרק ג, ו: "המתפלל צריך שיכוין את לבו אבא שאול אומר סימן לדבר [תה' י, יז] תכין לבם תקשיב אזנך", ובעקבות התוספתא בתלמודים ובמדרשים, אך ראו צירופם של עניני הבטוי והכוונה (הנרמזים כבר בתהלים) בויק"ר טז, ט.

יציאת הציווח: ״ר״ל שהיו המאורות מתנוצצים ורצים ומתפשטים ומתגברים בכח חזוק גדול / ולא היה להן הכנה לעמוד ולהתישב עד שיצא מהם צווח״; ציור זה מקביל לציור ריצת הכסף באש, מה״ח 20§: ״...וכלם ביוֹד כלולים / ומתצלצלים וחוזרים ומצווחין / ובחזרתן מתעגלים / ובעיגולם מתחממים / ורצים כמרוצת הכסף המתחמם באש / עד שמתחברים כלם זה עם זה כחתיכות הכסף המצטרפים זה עם זה בהתחממם באש...״. תחום ביניים זה של הציווח בטרם יציאת הקול מופיע גם בתיאור הקוסמוגוני במה״ח 19§: ״והדממה צווחה / והצווחה י[ו]צאת״. אמנם, מושג ה׳יציאה׳ מכוון לסמן כאן יציאות בתחומים שונים, או להשוות את דירוגן, אך יש שמדובר ביציאה בקול, כפי דברי ׳פירוש ל״ב נתיבות׳, המבאר גם את תחום החִזוק הקודם ליציאות:[122] ״ונקרא [גבריאל] על שם הכח אֵל בחזוק חזק כדכתיב [איוב לז, ה] יַרְעֵם אֵל בְּקוֹלוֹ נִפְלָאוֹת, וכשיוצא ממנו הרעם יוצא בצורה ממש ומתפשט באותה הצורה ויוצא אור מתנוצץ | ממנו והוא הברק, וזו היציאה היא ת[מ]יד כמו האדם המוציא דברים מפיו״. בדומה בפירוש ספר יצירה לר׳ יהודה בן ברזילי:[123] ״וביציאת הקול מן הגרון הגיהור יוצא מפה ויחצב דמות אותיות״, לענין ההבל המצייר צורות האותיות באויר, שיידון להלן. אם כן, במה״ח מתווכת הצווחה בין הדממה ובין יציאת הקול, ולפיכך הציווח אינו דווקא נִגודו הקצוני של הדממה, השייכת גם היא לתחום הקול, ״קוֹל דְּמָמָה דַקָּה״ שבמל״א יט, יב,[124] ולדממה הנשמעת, כבאפשר ובפירוש רש״י, באיוב ד, טז.

את הפסוק האחרון מפרש ספר העיון בנוסח הארוך, וגורס פסוק זה בהתאמה לסיזיגיות שבחשמל, השייכת במאמר התלמודי לענין החשיות והמלול, יחד עם ציור הציווח הנאמר כנראה על מכלול הדממה והקול:[125] ״דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע [איוב ד, טז] שבשעה שענפיאל מתיחד למעלה כנגד האור המופלא כל כחות החשמל [...] מתגלגלים [נ״א חשות] ומתנועעים בצווח [נ״א קול] גדול וזהו הדיבור שנברא מעצמו ועל זה

---

122 §8, מהד׳ קלוש, עמ׳ ג, הדגשות לפי כ״י ירושלים 488 8^0, 16א-ב.

123 מהד׳ הלברשטאם, עמ׳ 208. וראו המובאה בהקשרה, לעיל, הע׳ 62. ובסודי רזיי לר׳ אלעזר מוורמס, חלק א׳ אות ב, גיהור כהבל הפה היוצא באויר הקר, וכאד סביב הערפל. ולפי מל״ב ד, לד. הבל זה פועל באויר באופן מכני, כפי שנראה, ופחות דרשני-יוצר אך אין לו מובן אירוני, לעומת דרשות קבליות מאוחרות יותר, ראו ליבס, 'זוהר וארוס', עמ' 71, 81 בהתאמה.

124 רש"י על אתר מפרש לפי תרגום יונתן: "קל דמשבחין בחשאי", וממשיך: "ואני שמעתי קול הבא מתוך הדממה, [ר]טינטישמ[י]נ"ט בלע"ז, ואין שומעין הקול ממש", הלעז ענינו הדהוד, ומתוקן לפי קטן, אוצר לעזי רש"י, עמ' 24. מכאן גם אפשר לפרש את דיוני המקובלים ב'חשיות' לא רק כשתיקה אלא כקול הנשמע בחשאי. לשני הפסוקים הנזכרים ראו חלמיש, 'על השתיקה בקבלה ובחסידות', עמ' 79. ראו פס"י לריס"ג, שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 12, המפרש 'מ"ם דוממת [ס"י ו, א/26§] – חשיות דממה דקה", והמשך דבריו נסוב על תיבת 'חשמל' המתפרשת בעקבות מסכת חגיגה, פירוש החוזר בספרי העיון (מיד להלן). וראו פס"י לברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 161, 220-221. ובאופן מובהק יותר באגרתו של ר' עזריאל לבורגוש, בנוסח כ"י מוסקבה גינצבורג 131, 166ב, שם מופיע זיהויו של 'קול דממה דקה' עם 'הקול המתעלם' (הנובע מן המונח "האור המתעלם שטבע הראב"ד?), לעיל, פ"א, ליד הע' 65.

הדממה במה"ח 19§ אינה אלא קיבועה של "הדוממת" בשם ומציינת גם את הדומם והקפוא אך גם את הכח המקפיא, השומר עדיין על תכונתו היסודית של מוצא הקול. לכן, אין לדממה היבטי ביטול, מחדל ועצירה כללית, כפי שמופיעים למשל אצל פטנג'לי, ראו גרינשפון, דממה וחירות ביוגה הקלאסית, עמ' 22-23, 76, אם כי סוגי הדממה משמשים גם פתח לידיעה ולכן אינם רק הפסקה וחידלון, שם, עמ' 78-87 ואילך.

125 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67. מתוקן בשם 'ענפיאל' במקום 'ערפיאל' לפי המובאה מנוסח זה בפירוש התפלות האנונימי שהדפיס אפטרמן, כוונת המברך, עמ' 269, ומשם מובאים גם הנוסחים האחרים. וראו הנוסח בהקשרו לעיל, ליד הע' 66-67. למובאה זו הפנה גם אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 27 הע' 95, ובנוסח זה של פירוש התפלות השתמש גם ורמן, שם, מכ"י פירנצה לורנציאנה II 32, 31א. פסקה זו השפיעה גם על 13§, ספר היחוד, וטיקן 211, 4ב, ניו יורק בהמ"ל 1887, 24ב, בנוסחים הגורסים "...וכשאין מחוברות כאחד אין להם צווח ונקרא הכל קול דממה דקה". ומקביל למופיע בספר יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 58א-ב.

המאמר במסכת חגיגה המופיע במובאה זו ומשמעותי לתפיסת החשמל בספרי העיון מופיע ב'מדרש שמעון הצדיק', מינכן 215, 206ב-207א, בהעתקת דברי הרמב"ם, מורה הנבוכים, ג, ז, בהרכבתה של מלת חשמל "משני עניינים [...] וכבר העירו אותנו פעם אחרת ואמרו שהוא נגזר | מן הדבור ומן השתיקה ואמרו פעמים חשות פעמים ממללות וכו'". הדברים מופיעים במלואם בנוסח זהה בתרגום ר' יהודה אלחריזי למו"נ, ווארשא תרס"ד, עמ' 220. לדברי הרמב"ם עצמם ראו אייזנמן, 'המונח 'האור הנברא' והשלכותיו', עמ' 49-50. לעומת הרמב"ם, ממשיך ה'מדרש' בביאור 'חשות' "מלהחיש" לשון מהירות הכלולה בכריתה.

אמרו רז״ל [לפי חגיגה, יג ע״ב] פעמים חשות פעמים ממללות בחוזק [נ״א בכח המאורות] המתצחצחים מן החשמל בכח אורפניאל״. עמדתו הראשונית של הציווח ניכרת ב׳סוד ידיעת המציאות׳[126] בזיהויו עם הספירה האחת בס״י, ׳רוח אלהים חיים׳, ״הנקראת קול מפני צווח המאורות הנמשכין מתוכה״. ציור התנועה הראשונית ב׳סוד ויסוד הקדמוני׳ קושר בין סעיפי מה״ח הנזכרים לענין הציווח, יחד עם ציור החִבוש בחכמה, הנמצא בנוסחי ספרי העיון:[127]

> והב״ה היה חופף על הכל בכחו, וזהו דכתי׳ [משלי ג, יט] יי׳ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ [כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה], פי̃[רוש] שהחכמ̇ה היתה נקשרת בספירות ולא היתה נכרת בתוכם והיו מתנועעים ורצים כמרוצת הכסף באש [לפי מה״ח §20] ולא היה להם הכנה לישב [לפי מה״ח §73] עד שחבשן הב״ה והניחן לצד אחד מן העלה, ואז היתה החכמ̇ה נכרת, וזהו דכתי׳ [איוב כח, יא] מִבְּכִ̇י נְהָרוֹת חִבֵּשׁ [וְתַעֲלֻמָהּ יֹצִא אוֹר], מִבְּכִי כלומ׳ מר[ו]צת נהר̇ות מלשון [דנ׳ ב, כב] וּנְהוֹרָא[128] עִמֵּהּ שְׁרֵא, חִבֵּשׁ ר״ל עצר, וְתַעֲלֻמָהּ יֹצִא אוֹר, זהו אור החכמה הנקראת או̇ר צ̇ח שנבראת מהכת̇ר הנקרא [נ״א נקראת] תעלומ̇ה בדרך אצילות.

ציור החִבוש בחכמה מופיע בנוסח ספר העיון הקצר בהתאם לתנועת העליה, המאפיינת את ספר ברית המנוחה, ומקבילה לה תנועת ההתגברות במה״ח. תנועות אלה יש להבין לאור ציורי הרוממות והגאות בספרות ההיכלות, השייכים לפרוגרסיביות המתמדת של שירת הקוסמוס וההויה,[129] לעומת ציורי ההתעלות, ההתקבלות וההתכללות הנמצאים בזרם המרכזי של הקבלה מראשיתו.[130] בהתאם, יש להבין את תנועת ה׳התרוממות למעלה׳ בניסוח הבא כרומז לתנועה הטבעית הראשונית של המאורות, הנדרשת בעקבות תנועת נבכי הים שבפסוק מאיוב. צלצולי הצחצוח,[131] ניסוח המאגד שמיעה וראיה, קרובים

---

126 כ"י ירושלים, שוקן 15744, 15ב; ראו המובאה המלאה להלן, ליד הע' 189.

127 §12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה לורנציאנה, II 41, 204ב; ציריך 102, 14א; פרמא 3532, 18א; פריס 807, 207א; לונדון, דוד סופר 33, 14א-ב. שני כה"י האחרונים קוראים "מהכתר [ה]נקרא תעלומה", ואחרים גורסים "הנקראת". ציור זה של החכמה חוזר בנוסח אחר בחלק אחר של חבור זה, למשל כ"י פירנצה לורנציאנה, II 41, 208א, לפני פירוש כ"ב אותיות בתוך פירוש לספירת חכמה, ומקביל במקומות רבים ל-§13, ספר היחוד, הבנוי אף הוא כפירוש עשר ספירות. בין שני החלקים, שיש להחשיבם כשני חבורים סמוכים, מפריד הסימון 'ע"כ' [עד כאן] והשורות הריקות בכ"י פירנצה הנזכר, 207ב. ראו המקבילות לעיל, פרק א, ליד הע' 58, ולהלן, פ"ג ח"ב, הע' 97.

128 כך בקרי, ובכתיב המסורה: וּנְהֹירָא.

129 עיינו מאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', בסעיף 'עלייה והתגברות', עמ' 254-259.

130 ראו אידל, 'Universalization and Integration', עמ' 35 ואילך; פדיה, השם והמקדש, עמ' 86-89, 93, 100-101; הנ"ל, 'פגם ותיקון', עמ' 173-175 והע' 54.

131 **הצחצוח** נדרש במה"ח ביחס לריבוי האור בליבון ובבירור ב-§41 בשלב קִפּוּיוֹ של הלחלוח, ב-§69 שייך לגלגול ולהארה שבאויר בטרם הסדק והבקיעה, ב-§78 מופיע כ"זוהר המתצחצח" בעקבות רשימת עשרה האורות ב-§49 שם מופיע בשני אורות היוצאים מן הזוהר. "אש מוזהרת ומצוחצחת" מופיעה בפירוש המרכבה לר' יעקב בן יעקב הכהן בתיאור יציאת הדבור לפי יר' כג, כט, 'כה דברי כאש', מהד' פרבר, א, עמ' 13-14, 45 / פירושי המרכבה לר' יעקב ולר' אלעזר, מהד' פרבר ואברמס, עמ' 96, 129. חלק ניכר מלשונותיו של ר' יעקב שם מיוסד על פירוש המרכבה לר' אלעזר מוורמס, ראו גם פרבר ואברמס, שם, עמ' 28. הצחצוח בקפוי הלחלוח במה"ח §41 שייך לשלג הלבן בדנ' ז, ט, ונאמר על האויר הקדמון וכח המקרר בפירוש המרכבה לר' יעקב, מהד' פרבר, א, עמ' 54 / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 138, אך נדרש לענין הלבוש ואין מה"ח מקורו בענין זה, וחוזר לפיוטו של הקליר, 'מלך אזור גבורה': 'מלך טליתו כשלג מצוחצח / צח ובצחצחות יצוחצח / מצחצחים פעלם [לנצח]". על השפעתו של פיוט זה לקליר על מושג הצחצחות אצל ר' דוד בן יהודה החסיד, בעקבות ספרות העיון, ראו גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 145 הע' 15. כפי שהראינו במקומות רבים בעבודה זו, ללשונות הפיוט היתה השפעה מכרעת על עיצובם של כתבי העיון, ובכך חזוק לטענת גולדרייך שם. נוסף על צִטוט מפורש משם הקליר שבפירוש שם מ"ב לר' משה מבורגוש (בחלק המקורי לר' משה), גם ר' יעקב בן יעקב הכהן מייסד במפורש את תיאור "ט' מראות של חיות הקדש" על הקדושה לקליר 'כי אקח מועד' ליום ב' דסוכות, "מחזות המצוחצחות בתשע מחזות", פירוש המרכבה לר' יעקב, פרבר א, עמ' 10 והע' 3 בח"ב, עמ' 103 / פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 92. שורה זו גם בערוגת הבשם לר' אברהם ב"ר עזריאל, מהד' אורבך, א, עמ' 202 (אמנם שם מנויות "שבע מחזות"). שני מיני זוהר צחצוח, אש וברד, בהתאמה לחשמל ולחשמלה מופיעים בפירוש המרכבה, שם, עמ' 16 / עמ' 98, בעקבות 'סוד האגוז' האשכנזי. צלצולי הצחצוח הקשורים להופעת הקול שייכים גם למובן ה'צחות' בלשון של הצחצוח, קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ב, ג, עמ' 241. בדומה נדרש קול השופר כצחצוח ומענה הצחות בשמ' יט, יט בקדושתא ליום מתן תורה, 'ממלכת כהנים'.

לתיאורי השאון וההמולה השייכים לציורי השירה העולה ונישאת בפי שוכני ארץ ומרום בספרות ההיכלות, ב׳פרק שירה׳ ובחבור ׳ברית המנוחה׳. קשירתם של המאורות בחכמה אינה ההגבלה החוצצת הבאה למנוע את בִּטולם של המאורות במקורם, כפי שמצויה בספרות הזוהר,[132] אלא כינונם על סדר התבנית המיוצגת בשם ׳חכמה׳; אין מדובר בחסימת ההתעלות לכדי התבטלות במקור, אלא בחתימת העליה המתפשטת בהאצלה, ובכינון הנאצלים על סדר, בהוצאתה של החכמה מסתר תעלומתה להיותה ניכרת בספירות.[133] אִחודם ודִּבוקם של המאורות ב״צד העליון״ מופיע כעקרון מנחה ומכריע, כפי שנבאר ביחס למעמדה של ה׳רוח׳ במה״ח:[134]

ומאותה החכמה הנקראת תעלומה [לפי איוב כח, יא] המשיך הקב״ה כל הכחות הרוחניים בשעה אחת והיו כלם מתנועעים ומתצלצלים בצחצוחם ומתרוממים למעלה עד שחבשם הקב״ה כלם בבת אחת. וזהו שכתוב [איוב יא, ו] וְיַגֶּד לְךָ תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה וכתיב [שם כח, יא] מִבְּכִי נְהָרוֹת חִבֵּשׁ ר״ל מִבְּכִי מלהתיך אלו הכחות שהם אספקלריאות המאירות וצחצוחם באור נוגה [לפי משלי ד, יח] וזהו משמע נְהָרוֹת כדכתיב [דנ׳ ב, כב] וּנְהוֹרָא[135] עִמֵּהּ שְׁרֵא. חבשם ונעשו כלם אגד אחד והיו מתאחדים בצד העליון הדבוק באחדות החכמה. באותה שעה המשיך הקב״ה כל כח וכח בפני עצמו לאחד אחד. הראשון אור מופלא וזהו שנ׳ וְתַעֲלֻמָהּ יֹצִא אוֹר [איוב כח, יא].

המובאות שלעיל שייכות כולן לשלב הכנתם והִמשכותם של ׳המאורות׳ או ׳הכחות הרוחניים׳ בטרם הקול, בתנועה הרוחשת המצטיירת כציווח במה״ח ובמקבילותיו או בצחצוח בנוסח הקצר של ספר העיון: ״מתנועעים ומתצלצלים בצחצוחם״, בעוד שהתמונה המקבילה של חבוש המאורות בנוסח ס׳ העיון הארוך אינו כולל את האיחוד הסינאסטתי של תנודה (צלילית) ובוהק, אלא התגברות ותנועה, או התגברות, צחצוח והארה לבד.[136] בכל המובאות שייך תחום הציווח, ההכנה או ההתרחשות כדרגה הקודמת להופעת הקול, בטרם הופעת העקרון המגביל והמאחד: החבוש בחכמה (בספרי העיון), הרוח (במה״ח § 73), ההתחברות שבהתכת חתיכות הכסף (מה״ח § 20) או האֶגד בס׳ העיון, והיציאה (פירוש ל״ב נתיבות, מה״ח § 19) או ההמשכה (ב׳סוד ידיעת המציאות׳). שלב זה שייך עדיין לתחום החזוק או החוזק, שתקיפותו כמעלה הראשונה בתהליך ההאצלה נדונה לעיל[137] ביחס למושג המקביל ׳אֹמֶן׳.

צחצוח כבטוי בקול מופיע בלשונות פייטנים, כגון בגשם המיוחס לרס"ג, 'אכַּון כליות ולב' (לעיל, הע' 121): "אצחצח גבורות פועל עשיית מים", ראו מירסקי, 'פיוטים מקבילים', עמ' 168, המציע שהקליר עבדו ותקנו לפי פיוטו המקביל 'אקשטה כסל וקרב'. לצלצול הצחצוח ראו גם שבעתא לחנוכה לאביתור, 'ביום הראשון', נוסח מפעל המילון ההיסטורי: "יום חנ[וכה] ויום מנ[וחה] וצלצולך מצחצחה / ושבעת ימים רון והלל פצחה".

132 ראו פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי', עמ' 128-129; גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 152, כפי שציינה פרבר, שם, הע' 62.

133 ראו מאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', ליד הע' 149. למקורות המזהים את הבכי כקול ומייחסים לכך משמעות חיובית, נוסף על הנרשם שם בהע' 151, ראו גם יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 56ב, בעקבות בר"ר ה, ד. ב'סוד ידיעת המציאות', ירושלים, שוקן 15744, 16א, פריס 843, 21א, מינכן 83, 167ב, נקראו 'מים הבוכים' שבמדרש "מים הבונים", להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 135.

134 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 34-35. תִּקַנתי את הלשונות המקראיים לפי נוסח המסורה.

135 כך בקרי, ובכתיב המסורה: וּנְהִירָא.

136 ראו שם, עמ' 66. כאן ובמהדורות אחרות הנכללות בספר זה חסרים מספרי העמודים מכה"י השונים ששימשו מקורות לנוסח. לפחות במקום אחד יש לתקן את הנוסח שהדפיס ורמן בעמ' 66, שו' 58, בקטע המופיע בכתב יד יחיד (לעומת ציטוטיו בפירוש התפלות האנונימי): "ולא היה רשאי להיות מזהיר עד שחידש הקב"ה כל המאורות" וכו', צ"ל כנראה "עד שחִבש", בהתאם לציור הכללי של חבוש המאורות. אמנם כך הוא בכתב היד שהדפיס ורמן. הזרמים התת-מימיים המצויינים כנבכים, בהתאם לפסוק הנזכר, נקראים שם מיד בהמשך גם "שרשי המאורות", בהתאם לתמונה המקבילה באיוב לו, ל: "ושרשי הים כסה". ועיינו גם מה"ח §18: "ושרשיה נשרשות", להלן, פ"ג ח"ב, בסעיף בשם זה. מכאן, כל הציור אינו יוצא מתחומם של זרמי הים העמוקים, ואין לגרוס מכאן "חידוש".

137 פרק א, הע' 136-137 ולידן, הע' 285, וליד הע' 46, 580.

הצווח הנאמר בתיאור ריצת חתיכות הכסף המצטרפות באש במה"ח § 20 מופיע בציור מקביל שענינו ב"אש אוכלה אש", המזוהה עם האור הקדמון היוצא מן האויר במה"ח § 67 (בטרם הקול) ובמקביל ב'פירוש שם בן מ"ב' (בטרם הרעש):[138] "הצדֿ[י] כנגד הפרגוד שהוא אור היוצא מן האויר והוא כמין תכלת [...] וזה האש הוא כח וכשנברא יצא בכח גדול ונברא ממנו לבן השח[ו]ר שהוא אש אוכלה כל האישים ומתגלגל ויוצא בכל יום ועליו נאמר [דנ' ז, י] נְהַר דִּי נוּר נָגֵד וְנָפֵק מִן קֳדָמוֹהִי וביציאת[ו] נמשכים ממנו שלהביות שהם כעין ית[ר]ים[139] ובשעה שמתרבים ביציאתם ׀ הם [מ]כים[140] זו בזו ונעשה מהן צווח ואותו הציווח מתלבש בגחל ונופל על לבנת הספיר ומלבנת הספיר לגשר[141] הגדוֹלה ומן הגשר הגדולה ב[ס]דר[142] הטבע וזהו שמיעת הרעש".

צלצולי הצחצוח בס' העיון, המקבילים לצווח ונאמרים במבע סינאסתטי, נפרשים ומבוארים ביחס להתגלות בסיני, ומכאן מקור תיאורם בדברים המקבילים ב'סוד ע"ב שמות', שנביאם בקצור:[143] "ר"ל שהיו אופני הגלגלים מתגלגלים מעצמם בחמימות הגלגל שהיה דומה לעשן «ואש» ובאותו הגלגול היו מתצחצחים ורצים כמרוצת הכסף באש והיו נשמעים למרחוק ונרתעים מהם ׀ מחנה ישראל ׀ שנ' [שמ' יט, טז–יח] וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם מאד[144]. והיה הציווח מהגלגלים גדול מאד והיה דומה למחנה ישראל כאלו היו צועקים בציווחם ופעמים היה דומה להם ~~כל~~ כאלו היו מנגנים בנועם הגיונם". הפירוש ממשיך ומתאר את ההגיון, הקול וציווח הגלגלים כחופפים על ההר והנשמות מחופפות על הגלגלים,[145] תיאור המוביל להודאה וההלל באופן התואם את הגיון הגלגלים, כהמשך לתיאור המקביל של הציווח בפי עליונים ותחתונים הנאמר כאן. 'הקולות' הנראים במעמד זה, לפי שמ' כ, טו, הם לפי דברי החִבור קולות "שהיו מתחדשים באופני הגלגלים", ומכאן ההסבר הסינאסתטי בהקשר הקוסמולוגי.[146] נוסף למקבילה למה"ח

---

138 §15, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 214-215, מתוקן לפי כ"י ירושלים 488 8^0, 23ב-24א, שממנו הדפיס ג' שלום.

139 בכ"י יתדים, וכך הדפיס ג' שלום. לפי ההמשך צ"ל: יתרים, וכן לפי הענין. יתד או יתדות: יתד הארג, העץ שבו שובטים הארג לקרב החוטים זה לזה, שופ' טז, יד. יתרים: חבלים דקים, פרש"י לשופ' טז, ז. מיד בהמשך פירוש שם מ"ב: "ומהשר[ביטין] של יתרים נמשכים חוטים", ומתאים לשלב הביניים בהשוואה למה"ח §33: "ומן השלהביות החוטין נמשכין ויוצאין / והחוטין מתעבין / ובעביין מתגברין עד שנעשו שרביטין". וענינם של האחרונים, כנראה, שרביטי אש. בהמשך §15, 'פירוש שם מ"ב' נאמר: "הי' [של יגַּל פזַּק] כנגד י' ית[רי]ם שהם קבועי' בברק ואלו היתרים [ג"ש: היתידים] הם מיני מאורות וכעין גווני צבעים כמ"ש."

140 בכתב היד משובש, בתוספת קו כעין גרש באות הראשונה. שלום הדפיס 'רעכים' והציע 'דעכים' או 'מכים'. פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 185-186 מציעה "רעים" או "דעכים", ומתאימה את הציור להקשרי חורבן העולמות והתהוות פסולת הרע מתוך הבירור והזיכוך. דברים בהקשר אצילות הרע אינם מופיעים במקור שלפנינו, והדבר שייך להיבטים החיוביים המהווים תשתית לתפיסה הדתית במעין החכמה ובחבורים הקרובים אליו.

141 כך. ע"ב גשרים בספירת חסד (כמניינה), הזהה עם גדולה, מופיעים בסוד ויסוד הקדמוני, בספר היחוד ובתפלה המיוחסת לר' נחוניא.

142 כך בכה"י. שלום הדפיס: בחדר. לפי ההמשך צ"ל: באויר הטבע.

143 §6, פירנצה לורנציאנה 44 14, 7א-7ב; ספרי קבלת הגאונים, עמ' עא-עב. «ואש»: מתוקן לפי הנדפס. בכה"י: [יובש]. קטע זה נכלל בהעתקת 'סוד ע"ב שמות' בתוך הקדמת ספר האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן, אך אינו משלו. ראו שלום, *Origins*, עמ' 323 הע' 256. לדעתי יש לשייך את החבור לשכבה הקדומה של כתבי העיון, בניגוד לדעת שלום שם. אין ראיה לעיבוד כתבים מקבוצת העיון בחבור עצמו, והשוו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 183. וראו אברמס, ספר האורה, מבוא. אופן עיבוד החומר בכ"י מילנו נוגע בעיקר לסידור וקיבוע שמות השכלים. (לדעתי אין ההפניות הפנימיות בהקדמה לספר האורה עצמו מעידות על כתיבתה בידי תלמיד של ר' יעקב, כדעת אברמס שם.) לקטע עצמו הנכלל בהקדמת ס' האורה השוו אברמס, ספר האורה, עמ' 225; פדיה, המראה והדיבור, עמ' 92-93.

144 צירוף שני פסוקים: שמ' יט, טז: "וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה"; שם יח: "וַיֶּחֱרַד כָּל הָהָר מְאֹד".

145 אמנם תיאור זה מוגבל להשפעת שפע ברכה למשה "לפני מחנה ישראל", אך גם בשל התיאור האוניברסלי של ציווח הגלגלים יש לגרוס שהנשמות אינן רק נשמות בני ישראל, אלא "כל הנפשות הנבראות בעולם משששת ימי בראשית", כפי הניסוח שם.

146 התפישה בדבר הקולות היוצאים מתנועתם של הגלגלים מוצאה מפיתאגורס וסיעתו. ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 94 הע' 7; סמבורסקי, המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה, עמ' 64 מקטע 12. דעתו היתה ידועה לחז"ל ולרמב"ם שיצא כנגדה במו"נ, ח"ב, ח, כפי הערתו של ליבס, תורת היצירה, עמ' 310 הע' 16 לפרק 17. ראו גם בתרגומו של שילוח, האגרת

§ 20 בתיאור מרוצת הכסף באש ותיאור השלהביות כעין שרביטין במובאה הקודמת, מקביל תיאור הרעם והברק לתיאור הבקיעה באחת המובאות מספרות העיון הנרשמת בפירוש שם מ״ב לר׳ משה מבורגוש, שם נמצאת גם הקבלתם הפואטית של הצווח והצחצוח:[147] ״וֹאו ציווח הרעם. הצָּדי צחצוח הבזק דבר הנמשך מן הברק ומן הרעם, והוא ירוק עד מאד, ובשעה שהוא יוצא בוקע מקומו.״

הגיון — נגון והגיה

מובן מלולי או לשוני של ה׳**הגיון**׳ ניכר מתוך התקבולת בתה׳ יט, טו: ״אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי״,[148] ומובן זה, יותר מאשר המובן הרציונאלי או ההיסקי שבהִגָּיון, נשמר בחבורים הקרובים למה״ח המשתמשים בפסוק זה מתהלים כפירוש למושג עצמו במה״ח.

במקום אחד נשמר המובן השכלי הרציונאלי ל׳הגיון׳ במה״ח § 31, בין המחשבה לראיית העין, ובטרם שלבי ההתהוות הלשונית הפותחים בתנועת הרוח וממשיכים בלחישת הלשון ובמוצא השפתים. בשלוש הזכרותיו האחרות במה״ח מציין ׳הגיון׳ את השלב המטרים את הגיית הלשון. מה״ח § 66 בנוי כהרחבה של מבנה § 59 שתואר באריכות, כאשר לארבעה השלבים הכפולים של כוונה והפנמה עד ישוב הדעת, וארבעה תהליכים לשוניים היוצאים ממרכזו ומתפרטים עד ה׳מאמר׳, נוספים שני תהליכי ההיקף המופיעים גם ב-§ 59, והם ה׳תקון׳ וה׳מעשה׳. ההגיון מופיע בשלב הראשון של היציאה מן המרכז כלפי חוץ: ״עד שיתישב הדעת / ונעשה הגיון ולשון״. על פי המבנה הכפול של כל שלב ושלב בפני עצמו יש לחשוב גם כאן את ההגיון והלשון לענין אחד. וכך הוא במה״ח § 15: ״הגיון לשונות״. וקרוב ביותר ללשון הפיוט לר׳ שלמה אבן גבירול: ״ובהגיון לשוננו״, המבואר ב׳ערוגת הבושם׳ לר׳ אברהם ב״ר עזריאל.[149] השלב הטרומי של

על המוסיקה של האחים הנאמנים, עמ' 31-34. ומופיעה גם ב-§15, פירוש שם מ"ב, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 217 / כ"י ירושלים 488, 24ב: "הטי״ת כנגד ט׳ גלגלים שהם [! וחסר] ה[נו]ן הוא הנוגה היוצא מן ה֞מולה וההמולה נק[רא] ע״ש המזלות ומשרתי השמים שהם מספרים יחודו של מקום בקול המולה גדולה ועל זה נאמר [תה׳ יט, ב] הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל." בהמשך 'סוד ע"ב שמות' מתואר קול הנשמה בצאתה מן הגוף, הנשמע 'מסוף העולם ועד סופו', לפי יומא, כ ע"ב, בהתאם להאצלתה "מעצם הגיון הגלגלים". השוו מורה הנבוכים לרמב"ם, ח"ב, ה. הסבר אחר לסינאסתזיה כהשגה שכלית וחושית אצל ריה"ל ראו הרוי, 'תורת הנבואה הסינאסתטית של ריה"ל'. וראו לקטע זה (שאינו לר' יעקב הכהן) פדיה, המראה והדיבור, עמ' 92-94. עוד לסינאסתזיה בהקשרים אלה ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 516-517, הע' 158, עמ' 594-593, הע' 221.

147 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, כ"י אוכספורד בודלי 1565, 106ב; כ"י ירושלים 488 8^0, 31ב; כ"י ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [72]א, בפירוש שקוצ"ית. תיאור הבקיעה בגוון "ירוק עד מאד" מקביל למה"ח §70-71, וראו לעיל, נספח ד. למובאה זו בהקשרה המלא בבקיעה ראו להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 145.

148 ספר תהלים עם פירוש 'דעת מקרא', מפורש בידי עמוס חכם, כרך יד, עמ' קב. וראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 92 (ביחס לקטע השייך ל-§6, סוד ע"ב שמות, הנעתק ומעובד בהקדמת ספר האורה ואינו לר' יעקב הכהן). לתקבולת בפסוק זה ראו זהר, א, קסט ע"א; למודי אצילות (לר' ישראל סרוק), כז ט"א. הִגָּיון כנִגון בתה' צב, ד והֶגְיון כבטוי מלולי ונגון באיכה ג, סב, וכעניינו של הֶגיון 'רעיון' כמִלול, ורגילים בספרות ההיכלות ובפיוט. ראו אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים', עמ' 359 והע' 49; ליבס, 'משירה אפית', [עמ' 4 בדפוס מחשב]. להגיון ולרעיון ראו במבוא לס' מורה צדק, כ"י ירושלים 488, 24ב: "מלך הגיון מלך רעיון", וראו גם חכמת הנפש לר' אלעזר מוורמס, בתוך: ספרי ר"א מגרמייזא, ירושלים תשס"ו, עמ' ה. ליחס ההֶגיון למחשבה ראו למשל אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבושם, מהד' אורבך, ב, עמ' 36; ובשם ספר 'הגיון הנפש העצובה' לראב"ח; בדי הארון לר' שם טוב אבן גאון, בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' קמ. לעומתו 'נטק' הגיון שבמחשבה בלשון הפילוסופים היהודיים, וראו השגתו של קאפח על תרגומו של אבן תבון, 'נאטק' – 'מְדבֵּר', לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 116, ותרג' קאפח לחובות הלבבות לבחיי, הקדמה, עמ' יג הע' 9, ושם, השער השני, עמ' קיב הע' 61.

149 שלמה אבן גבירול, 'שתי פעמים', אהבה לשבת נחמו, שירי הקדש, ב, מהד' דב ירדן, עמ' 586. מבואר בידי אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבושם, מהד' אורבך, כרך ב, עמ' 1, האומר: "נמצא הגיון אצל לשון" וכו'. ביאורו של ר' אברהם ב"ר עזריאל ללשון הפיוט 'ידיד עליון', אהבה לפרשת עקב, סי' יהודה, והוא כנראה לריה"ל, מופיע שם, עמ' 36, באותו ענין: "'שמע הגיון' – לשוני, ונמצא לשון הגיון אצל לשון", ובתוספת ביאור, לפיה 'הגיון' שם משותף למחשבה כאשר הוא נסוב על הלב, ולדבור כאשר הוא נסוב על הלשון. ספר ערוגת הבושם, שנתחבר סמוך לשנת 1234 (אורבך, שם, כרך ד, עמ' 3), קרוב ביותר לזמנו של מה"ח, אם נחשיב את זמן מסירתו או הופעתו של פירוש ספר יצירה לריס"נ סמוך לסוף ימיו בשנים 1235-1236 (כפי דעת ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 52, 128-129, אמנם ביחס לחיי ריס"נ ולא ביחס לזמן כתיבת הפירוש) הסמוך למה"ח, כפי שהראינו. אמנם אין ללמוד מכאן על קרבת המקום והשתוף הלמודי בין ערוגת הבושם, שנתחבר בידי תלמידו

ההגיון[150] זהה לשלב הטרומי של הציווח, ומדרגה זו ניכרת במפורש בתוך רשימת י״ד החקירות המנויה במה״ח § 13: ״...וחקירה וידיעה ותנועה והגיון ודבור ולחש וקול״ וכו׳. בעוד שמרכזה של רשימת החקירות הוא התנועה, מושג המאגד את התנועה הקוסמוגונית או הקוסמולוגית והתנועה ההברונית הפונטית, נמנה ההגיון כשמיני ברשימה.

רשימת י״ד החקירות שבמה״ח § 13 מורחבת, כאמור,[151] לרשימת י״ו החקירות בתפלת היחוד המיוחסת לר׳ נחוניא, ורשימה דומה של י״ב חקירות מופיעה גם בס׳ מורה צדק, בסדר אחר, אף שם בביאור עניינה של האל״ף.[152] פירוש תפלת היחוד מורה ב׳הגיון׳ על ״העיון הלבִּיִי״ ונסמך על הפסוק הנזכר בתה׳ יט, טו: ״וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ״, ומפרש את התנועה והדבור לענין ה״יציאה מן הכח אל הפועל״ של ״הגיון הלב״,[153] בהתאם לאפיוניהם בהקשרים המטאפיזיים. רשימה דומה של י״ו חקירות ופירושה בצדה מופיעה בספר יסוד עולם, כנראה מחומר הלקוטים שעמד לפני מחברו של ספר יסוד עולם. בפירוש מלת ׳הגיון׳ נאמר:[154] ״הגיון הוא ענין מתגבר בתוף[!] סימפוני הריאה ויוצא בנעימות ונותן לכל חוזק והדר כמין גמירת שכל וזהו [תה׳ יט, טו] וְהֶגְיוֹן לִ[בִּי] לְ[פָנֶיךָ].״

״התגברות״ כפעילות מתמשכת הנובעת מאליה – תפקודי מערכת הנשימה הבלתי-רצוניים

״תוף סימפוני הריאה״ אינו נזכר בספרי הרפואה הקדומים והמודרניים, וכנראה צריך לגרוס ״בתוך סימפוני הריאה״,[155] ואם בכל זאת נלך אחר הכתוב בכתב היד, ״תוף״ זה הוא כנראה מקום פצולם של שתי הסימפונות הנמשכות אל הריאה מקנה הנשימה, או מכלול הסימפונות המתפצלים וחוזרים ומתפצלים בכנפי הריאות. ה׳התגברות׳ במקום זה ניתן להבינה לאור ההקשר האוטונומי הבלתי-רצוני המאפיינת את הפעולה הפיזיולוגית.[156] מערכת העצבים הפאראסימפתטית האוטונומית, המופקדת גם על מערכת הנשימה, מקיימת את המעבר דרך מקום מפגשם של שתי הסימפונות באופן תקין ובמצב הנח. למושג ה׳התגברות׳ בהקשר זה לא נודע מובן של הכנה מצד הדין, אלא החלוקה השווה שבין שני הצנורות. ההקשר הפונטי של התוף אינו מיושם לנקישה או להכאה הראשונית היוצרת את התנודה, משום שהשרטוטים הפיזיולוגיים אינם מראים במקום הפיצול שסתום או פרגוד שיש לקרעו בכדי לאפשר את המעבר התקין של האויר

של ר' אלעזר מוורמס, ובין מה"ח, שנתחבר בידי תלמידו או תלמידיו של ריס"נ, אלא על המקורות המשותפים הנגישים לשניהם, שנתפתחו בנפרד, לע"ד.

150 כיוצא בזה גם במונחים 'הגיון המחשבה' ו'הגיון הנפש' המופיעים אצל ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 94 והע' 2, עמ' 98, עמ' 116 והע' 13. עיינו גברין, פרוש התפלה לר' עזריאל, עמ' 19-21, הרואה בשני המונחים שתי מערכות לשוניות שונות במהותן.

151 לעיל, פרק א, ליד הע' 166, שם מופיע גם הציטוט שלהלן.

152 §16, ירושלים 488, 25א, וממנו בתוך פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, אוכספורד 1565, 96א, ועוד.

153 §19*, פירוש לתפלת היחוד, קיימברידג' 505, 8א, וממנו נעתק בס' שושן סודות, קארעץ תקמ"ד, לז ע"ב, ובפירוש עמנואל חי ריקי לס' מעין החכמה, ירושלים 858, 179ב. מיד בהמשך כ"י קיימברידג', בראש דף 8ב, מעיד המחבר האנונימי של הפירוש לתפלת היחוד "וכבר פירשנו סודם בדבורנו בכוונת התפלה."

154 ספר יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 57ב. לשאלת מחברו ראו הפנייתנו לעיל, הע' 56.

155 מקור הענין ב'פירוש נעשה אדם בצלמנו' לשבתי דונולו, ספר חכמוני, מהד' קאשטילי, פירנצה תרמ"א, עמ' 11: "ועוד עשה לו הלשון כדי לפרש הדבור החושב בלב אל השפתים... להוציא את הדבור חוצה להשמיעו עם הקול היוצא מבין סמפוני הריאה ברוח נשמת החיים", והועתק בשינויים בסמ"ג, ב, מונקטש תרס"ה, ב ע"ב: "ולהוציא הברת קול הדיבור היוצא מתוך סימפוני הריאה הבא מנשמת רוח חיים". על נטילתו של ר' משה בן יעקב מקוצי מדונולו עמד אברמסון, 'עניינות ב'ספר מצוות גדול'', עמ' ריא. לסמפונות הריאה ראו כצנלסון, התלמוד וחכמת הרפואה, עמ' 178-179; גריי, *Anatomy of the Human Body*, fig. 971; ר' אלעזר מוורמס, ספר חכמת הנפש, בתוך: ספרי ר"א מגרמייזא, ירושלים תשס"ו, עמ' ק.

156 להסבר הפיזיולוגי של הדבור ומקורו במחשבה אצל הקראי יהודה הדסי, ששיטתו הדקדוקית מהווה שלב ביניים בין ראב"ע לקמחיים, ראו ציטוטו אצל סגל, יסודי הפונטיקה העברית, עמ' 131: "ויעלה הרוח אל הריאה ויכנס בקני הריאה הנקראים סמפונות שבהם יעלה הרוח וינשם החי ומאותם הקנים יכנס בגרון".

במערכת הנשימה. יותר מנקישה והכאה משמש "תוף" לציין גלגל, ואם כך יש לתארו בתנועה דינאמית מתמשכת. מיקומו במרכז החזה מתאים לתיאור שבפירוש עשר ספירות מכתבי קבוצת העיון:[157] "הספירה הששית בה נברא העולם והוא מקום אישים שם יהֹו [ג"ש: יהו"ה] החזה באדם. ונקראת אוֹר בהיֹר בעבור ששם מחופף הרוח ומתרבה הנש[י]מה ומתגדל הקול ויוצא לאור [ששון 919: לאויר] העולם." חפיפת הרוח מופיעה במה"ח § 77 בטרם התנוצצות האור, כנראה שוב במקביל לשלב הטרומי שבטרם בקיעת הקול והאור.

מעמדם השווה של ההגיון והצווח יוצא מפירוט הכח הל' ב'פירוש ל"ב נתיבות':[158] "**הגיֹון** [הוא] קול הניגון והצווח היוצא בנעימות מפי כל הכחות המתרבים מכח השכינה ממש". לאור הדמיון לקטע הנזכר המלוקט בס' יסוד עולם, נתמכת גם מקוריותו של פירוש 'הגיון' שם כחומר השייך ל'קבוצת העיון'. מעמדם המקדים של ההגיון, קול הניגון והציווח בטרם ההגייה המילולית נתמך כאן ביציאתם ב"נעימות", מושג המופיע בתרגום המקביל להברה או כהגה המורכב ומאוחד מקול ורוח בפירוש ס"י ב, ג/§ 17 המיוחס לדונש אבן תמים.[159]

"שני תיבות אָאָ", §5

תהליכי ההתהוות הלשונית במה"ח אינם יוצאים, כאמור, מכלל תיאורי הכחות השונים, הבלתי-מוגדרים, על הרכבם הפנימי מקול, רוח ודבר (§ 21) או מן התיאור הכללי של "הדברים" המאופיינים כמסותרים ובעלי שניוניות פנימית, ומכאן אפשרות יישומם על גבי מערכות שמות מגוונות (§ 5, 58) או על גבי מערכות תיאוסופיות (§ 25) או מערכות פרשניות קוסמוגוניות, המתנהלות אף הן על פי כללי ההתנהלות של המערכת הלשונית (§ 51, 52). בדרך זו משמש הזיהוי "והאָ היא עיקר" (§ 47) כעין כלל

157 §22, פירוש עשר ספירות #81, ירושלים, פרטי ס' 44516, [29]א-ב; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 205; ירושלים 488, 38א; ניו יורק, ספריה צבורית 191 (לשעבר ששון 919), 175. תיאור שלם של ספירה זו יש להבינו מתוך אחודה בספירה הבאה, שם: "וזאת הספירה ׀ מתאחדת בשביעית שהוא «מקום הבטן» [י–ם פרטי: מקיים הבנין] באדם ונקראת אוֹר מתנוֹצץ. ובכאן סוד גדול [לפי חגיגה, יד ע"ב] שהיה אומר רבי עקיבא לתלמידיו כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים שמא תסתכנו עצמכם ׀ שנא' [תה' קא, ז] דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי. ומלאך ממונה על ב' ספירות אלו שמזכיר שם המפורש לפני הקב"ה. וכשהוא רוצה להזכירו מביא אש חרישית באזני החיות כדי שלא ישמיעו קול הדב[ו]ר וכל זה הסוד באדם [י–ם פרטי/488: רמז לסוד נשגב]." למקורות ענין ההחרשה בהזכרת השם ראו לעיל, כאן, הע' 66. השוו גם מיקומו של גלגל האנרגיה Anahata.

158 §8, פירוש ל"ב נתיבות, ירושלים 488, 17א; ירושלים, פרטי ס' 44516=44763, [27]א; וטיקן 291, 13א; פירנצה, II 18, 104א (מספור חדש); מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ה; ספרי קבלת הגאונים, עמ' קיט. כ"י פירנצה הנ"ל קורא 'והנצוח' במקום 'והצווח', וממנו במהד' קלוש. לעומת תרגומו שם: 'Reasoning' להגיון, יש להחשיב את התרגום לתה' יט, טו: "the meditation of my heart". נצוח, נגון והגיון נזכרים יחד בס' שעור קומה, בין מיני השבח שבפי מלאכים וצבאות עליונים, ראו נוסחיו אצל כהן, *The Shiur Qomah*, עמ' 120 בנוסח ס' רזיאל, שם עמ' 176-177 בנוסח ספר הקומה, ועמ' 213 בנוסח בהיכלות רבתי.

159 את שני התרגומים נערוך בהקבלה ובעימות: במהד' גראסבערג, עמ' מח: "כבר ידענו כי הכ"ב אותיות מורות על כ"ב נעימות והנעימה הוא חומר לדבור והדבור יורה על ענינים אשר בנפש וכבר בארנו במה שקדם מספרנו זה שאלו הנעימות הוא רוח נחתך בכלי הדבור תוציאנו הריאה מן החזה אל הקנה וישגוהו אלו הכלים ויחתכוהו ויתחלף הקול ולא דבור והוא אמרו [ס"י שם] חקוקות בקול חצובות ברוח."

בתרגומו של ר' משה בן יוסף הדיין, מהד' פנטון, עמ' 227: "פירושה אומר כי אלה העשרים ושתים אותיות לא הושמו אלא להגיד ולהורות על עשרים ושתים הברה. וההברות אינם אלא יסוד הדבור. והדבור מגיד על הענינים שבנפש. וכבר בארנו בהקדמת ספרנו זה כי אלה ההברות אינם אלא [~~יסוד~~] אויר מחותך בכלי הדבור מוציאתו הריאה אל החזה ואל הקנה, ומקבלות אותו הכלים, ומחתכות אותו, ומתחלפת <צורתו להגיד על ענינים מחולפים. ואילמלא האויר לא היה קול ולא דבור.> והוא מה שאמ' [ס"י שם] חקוקות בקול חצובות ברוח."

להברה כמונח מוסיקלי ראו הפנית אידל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, עמ' 42 הע' 2. וכיוון שלא נזכר בביבליוגרפיה שם, הכוונה ל- Adler, Israel. *Hebrew Writings Concerning Music*, in: *Répertoire International des Sources Musicales*, B9,2, Muenchen 1975.

יסודי או מערכת בעלת חוקיות פנימית, נוסחה שניתן להחילה במערכות שונות. התנהלות דומה מאפשרת את הוצאת השלשה ׳קול רוח ודבר׳ מתוך זיהויו של ה״דבר״ האמצעי והמסכם שבין הקול והרוח כ״עקרם״ של השלשה (§ 61).[160] שתי סדרות ההתהוות הלשונית מתנהלות באופן זהה בשני הסעיפים המקבילים, § 5 המתאר את סדרות האל״פים: ״כשתפתח פיך לומר אָ֫ הרי שני דברים ואלו הדברים הם שני תיבות אָ֫אָ״, ו-§ 21, המוסיף ומפרש את התהוותה של אותה סדרת אל״פים על פי משנת ס״י א, ט/ § 10: ״כשיפתח אדם פיו לומר אָ׳ / נעשה שני חלקים / הוא קול ורוח ודבר״. את שכבת הסעיפים השייכים לתיאור ההתהוות הלשונית המנויים כאן אין לנתק מקישוריהם במיתרים וביתדות שבהם הם מחוזקים אל סעיפים שעניינם אחר: השם ׳רוח הקדש׳ מכנס וכורך את התיאור הלשוני לתיאורים הקוסמוגוניים; תיאור א׳ בחשבון הי״ג ננעץ כתוצאת סדרות החישובים בסדרות הלשוניות בסעיפים המפתחים את תיאור המדות ככחות או כמקורות. לכן אין מדובר בשכבת עריכה ספרותית שניתן לשלבה או להסירה מן הספר כולו. אך ניתן למצוא בתוכה התקדמות פנימית, מן התיאור החדש, המקורי, של סדרת תנועות האל״ף, המיישם מינוח בלשני-דקדוקי בתיאור ההאצלה, ואת יישומו כפירוש למשנת ס״י ולתיאורי מערכות השמות והתיאורים הקוסמוגוניים בשלב מפותח יותר של הספר.

בדומה למעמדו הכללי של סימן אַ׳ היוצא למערכות שונות, מהווה סימן אָ֗אָ נוסחה כללית שמבניותה הפנימית ועקרון התהוותה מסבירים מערכות שמחוץ ללשון. סימן זה, שאינו יוצא לידי דבור מפורש במלה מסוימת או בהיגד תחבירי, יש לזהותו עם סימן א֗א שהוא ״כלל הקולות״ בפירושו של רב סעדיה לס״י א, ג/ § 3[161] ובספרו ׳הנבחר באמונות ודעות׳. בטרם נפנה לדברי רס״ג, יש ליישב קביעה זו עם זיהויו של סימן אָ֫אָ כ״שני תיבות״ (§ 5). תבה אינה אלא מלה כתובה, וזו לא תתכן באות אחת אלא משתים, ובהתאם לס״י ד, ד/ § 40, ״שתי אבנים בונות שני בתים״, ׳תבה׳ כעניינו של ׳בית׳.[162] וכן יוצא מן המובאה מ׳קבוצת העיון׳ הסמוכה למובאה מספר מורה צדק המלוקטת בתוך פירושו של ר׳ משה מבורגוש לשם מ״ב, המכיל את הנוסחה הזהה למה״ח:[163] ״...כיצד יכפלו שני אלּ֫ף אלּף ונקראו ביּ֫ת״, אם יש לגרוס כאן את שם האות בֵּי״ת, על דרך היציאה הפרוגרסיבית. לבֵּי״ת (ואפילו ״בַּיִת״) אין כאן מובן סמנטי נושא משמעות, בהיותו מורכב מסימן אָ֫אָ. בדרך זו יש להחשיב גם את המונח ׳דִבור׳ כבטוי בעל מעמד לעצמו, היגוי פונטי שמחוץ למערכת הדקדוקית-התחבירית. חבורי העיון מכירים את חישוביו של רס״ג בדבר מניינן של אותיות עשרת הדברות בויק׳ כ, ב-יד, כמנין תר״כ (תרי״ג + שבע של ״אשר לרעך״), ומונים אותן כ״תר״כ עמודי אור

---

160 מובן זה למונח "עקר" ניכר גם מתוך זיהויו כ"כלל", §30. למובנים אחרים ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 256 ואילך.

161 כך לפי מהד' היימן. בנוסח ס"י שבידי רס"ג: פרק א הלכה ב. על זמנו ומקומו של התרגום הקדום לפירוש רס"ג שנערך בידי ר' משה בן יוסף הדיין ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 113-116.

162 בפירושו של ר' אלעזר מוורמס לס"י, בתוך: ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, לו ט"ב-לז ט"א, נכרכה משנת ס"י זו בענין ש"אין תיבה פחותה מב' אותיות", בהתאם להלכה שבמשנה, שבת, ז ב, ושם יב, ג-ו, "הַכּוֹתֵב שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת", ובבלי, עג ע"א, ושם קג ע"א. הלכה זו מצטרפת להלכות שענינן 'גמר מלאכה' בשבת, ראו להלן, פ"ג ח"ג, אחרי הע' 195. לפי ר' אלעזר "תיבה" היא דבור. בדבריו ניכרת אות לבדה "כמו א' בלא דבר", ביחידותה בטרם הרכבתה בצירוף האותיות, ויכולה להקרא ולהכתב לבדה, אך "אינה עושה דבור כלומר תיבה, אבל של ב׳ אותיות נכתבות ביחד ונקראות ביחד ועושות דבור".

163 §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [63]ב; ירושלים 488, 27א; אוכספורד 1565, 96ב; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, י ע"א-ע"ב. הקטע נמצא בתוך מובאה מספר מורה צדק, ולשונו מורה על מקוריותו כחבור השייך לקבוצת העיון ואינו מדברי ר' משה מבורגוש. ראו גם לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 87. לענין הבי"ת והאל"ף ראו גם ס' הבהיר, יז-יח/13 ואודותיו וולפסון, *Alef, Mem, Tau*, עמ' 122-123; ולהלן, פ"ג ח"ב, הע' 6. קריאת בי"ת של 'בראשית' כ'בָּית' ראו ריד"ע, מאירת עיניים, עמ' 12-13, המובא אצל וולפסון, שם, עמ' 236-237 הע' 37. אך נראה שענין המובאה באות בי"ת. ראו גם §13, ספר היחוד, פירנצה 44 14, 127א, בתוך פירוש כ"ב אותיות בספירת חכמה: "...כמו הרב המשים דברים בפי התלמיד. הרי חמשה צדדין בין א' ובין ב'."

שהם ראש מילולך",[164] אך במקום אחד מזכירם 'ספר היחוד האמתי' כ"תר"כ דיבורים":[165] "ועוד כתר כפי חשבונו עולה תר"כ שהם תר"כ דיבורים שדבר הקב"ה בשעה שנראה וגלה כח האויר הקדמון וכלן הן שמות ידועים וכלן נעשו עמודי אור". ואם כן נמצאו אותיות עשרת הדברות "דיבורים" בפני עצמן ושמות בפני עצמם.[166] "שני תבות אָאָ" שבמה"ח יש לזהותן גם כפשוטן כשתי אותיות, בהתאם לספר חסידים,[167] הקורא לאות 'תיבה'.

"שני עניינים של שני מקורות" המופיעים במרכז הספר (§35, 38) יש להחשיבם כתבנית שניונית שאינה אלא "ענין אחד" (§44, 46), ואולי משמעו והוראתו של 'ענין' בהקשר ההוא 'עצם'.[168] על דרך זו יש להחשיב גם "שני דברים" שהם "שני תיבות" (§5) כשווים בערכם ל"ענין" אחד, הגה אָ' עצמאי, בהוראת 'ענין' כאמירה, בטוי בלשון ומענה או קריאה.[169] המבנה הכפול של ההגה מאפשר את הוצאתה של האות האחת שבה הוא נרשם לכדי דבור ובטוי שלם, המאפשר גם את הטייתו לצורות לשוניות הנגזרות ממנו, ואת יציאתו של הקול הבודד הניכר באות אחת לכדי תולדותיו בדבור, הנשען עדיין על שרשו באות היסודית. כך בדברי הפירוש לס"י המובאים אצל ר' יהודה בן ברזילי:[170] "כי בלתי האות לא יתכן [הקול אע"פ כן הקול אין] בו אלא אות אחת צריך לאחרת לחברו ויהיה הקול דיבור. כי אין ביסוד אלא אות לשום הטוי שתטה

164 למניין ראו כתאב אלמבאדי לרס"ג, תרג' קאפח, עמ' מח. רס"ג חותם את ה"התחקות" אחר מנין זה בלשון: "יתברך החכם הכולל את המרובה במועט" (וראו דיוננו בניסוח "ומתרבה ממיעוטו", מבוא, ליד הע' 179, 249). המובאות מספרות העיון המחזיקות במספר זה בניסוח הנזכר נמנו לעיל, פ"א, הע' 33. למשמעות המספר תר"כ ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 86 הע' 173, עמ' 106 הע' 232, שם נזכרת ההתאמה המספרית כת"ר=620 בלבד; קלוש, *Two Texts*, עמ' 56 הע' 89א-90, בהתאמה למספר אותיות עשרת הדברות, ללא ציון המקור; וכן ג' שלום, *Origins*, עמ' 340 הע' 282, בהתאמה לבטוי "ראש מילולך", מבלי אזכור רס"ג; ועם ציון המקור (אמנם לא ביחס לספרות העיון) אצל גרינוולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', עמ' 31 הע' 3. למנין זה ראו גם פס"י לר' אלעזר מוורמס, פרמישלא תרמ"ג, ב ט"א / בתוך: ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, ירושלים תשס"ו, ו ט"א. המונח "עמודי אור" נמצא בכמה נוסחים של ספר שעור קומה, ראו מהד' כהן, עמ' 112, 169, ובמיוחד לאור הנוסח הנמצא גם במאמר בענין שעור קומה השייך לספרות העיון (§21 ברשימתי) הנדפס במהד' כהן הנזכרת, עמ' 187, ובידי אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמ' 227. ואפשר שהוא גם שכלולו של המונח המדרשי "עמודי אש" שבאותיות דר' עקיבא (המתאימים גם בחלופי הנוסח ב'שעור קומה'), על האחרון הצביע ג' שלום, 'The Name of God', עמ' 169 הע' 42.

165 §4, מהד' קלוש, עמ' 4, מכ"י פירנצה, לורנציאנה, II 18, 86ב.

166 לזיהויה של אות בודדת כשם אלהי, השייך כאן לזיהוים כעמודי אור, כפי שהראה שלום, שם, ראו גם לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 82.

167 סי' תתתשיב, מהד' וויסטינעצקי, ברלין תרנ"א, עמ' 365. בן יהודה, מלון, ערך 'תבה', כרך טז, עמ' 7649-7650.

168 בין ההוראות השונות של מושג זה משמש תרגום 'אמר' הערבי אצל הפילוסופים היהודיים כעצם, קלצקין, אוצר המונחים, ב (ג), עמ' 149. פעמים משמשים 'עניינים' נרדפים ל'דברים' (מה"ח §42) או 'חלקים' (§28, 32) וכחות (וראו גם יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, עמ' 97, לחזרה או להמשכות "מענין לענין"), פעמים כמודוס ואופן חקירה (מה"ח §5, 22, 33) בדומה לדברי ר' עזריאל, (ראו שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 231, 233-234 לדברי ר' עזריאל "היש הוא באין בענין האין והאין הוא ביש בענין היש"), ופעמים לציון הענין הראשון ובמיוחד ההצבעה אודותיו בשלבים המפותחים של האצילות (מה"ח §9, 22, 23, 44, 46, וכן 27, 29) בדומה לדברי ר' אשר בן דוד, 'פירוש י"ג מידות', בתוך ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 51, המזכיר שגם בהשתנות השמות נקראו "על ענין אחד", ושם, עמ' 60 ל'ענין' כבנין שלם וכהשלמת מנין י"ג מדות בשם הראשון שבהם. ענין הקרוב להוראת 'עצם' בדברי סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה לורנציאנה II 41, 207א: "כי כל הספירות נקראות גוף אחד ועניין אחד ושרש אחד". וראו לעיל, פ"א, הע' 321 ולידה; ולהלן, פ"ג ח"ב, ליד הע' 40 ואילך וליד הע' 70.

169 ראו לעיל, פ"א, הע' 321. בהוראת מענה ועניה בתשובת האל למשה, מה"ח §37 (המענה אינו רק לענין התשובה אלא הגיה בכלל. לאחודם של העניה והמענה כנראה בקול אחד, בהקשר מעמד הר סיני, ראו 'סוד ע"ב שמות', פירנצה, לורנציאנה 44 14, 7ב: "והשכל הקדמון משפיע למשה שפע ברכה לפני מחנה ישראל והיה עונה ונענה דכתו' [שם, יט] וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק."). 'ענין' כ"דבר הידוע", כמשמעות סמנטית הנישאת על גבי הקול, משמש אצל יוסף אבן צדיק, עולם הקטן, מהד' ילינק, לייפציג תרי"ד, שער א, עמ' 6-7.

170 פירוש ספר יצירה לברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 216, מתוקן לפי הצעות הלברשטאם בעמ' 325, ולפי הענין, השייך לס"י ב, ב,ד/§18-19, לענין גלגל צירופי האותיות. הדברים באים בשם "מפרש אחד", ואינו בפירוש המיוחס לדונש אבן תמים על משנה זו, הנדפס אצל פנטון, עמ' 228-229, ממנו מביא הברצלוני שם לפנים בעמ' 215, באותו ענין של הטית השרש בפעלים וביחסות הקנין. על מקור הדברים בעמ' 215 אצל הפירוש המיוחס לדונש העירו הלברשטאם שם וקויפמן, שם, עמ' 346, אך נוספה עליהם תבנית יחידותו של האחד ואי אפשרות הטייתו, לעומת הכפלתו בתבנית דומה למה"ח (לפי תיקוני המהדיר והמעיר שם): "שאם תחשוב אחר [אולי צ"ל אחד] פעם אחת לא יוסיף כלום אלא אחד יהיה כמו שיהיה ואם תחשוב שנים שני פעמים יהיו [ד']" וכו'.

מקול לקול ומדבור לדיבור להוציא תולדות [אלא] מתוך הדבר תשען על האות ההיא היסוד ותוציא ממנו תולדות. והקול אשר הוא קול בפני עצמו הוא עיקר וגלמוד אין להטותו [...] [והוא מְאות] אחת ולצורך דיבור נעשו שתים״.

מהמשך דברי ר׳ יהודה הברצלוני יוצא שהקול הבודד שאין בו דבור עשוי להיות משותף לשפות שונות,[171] אך במה״ח שייך הקול הנפרד מן התנועה ומן הרוח לתחום הכללי של הצליל, שהדבור מהווה עבורו מקרה אחד של התפתחות, אם בזיהויו של הקול כ״מקור אֹחד״ (§ 52) ואם בהוראות יציאתו של הקול מן התחום הקוסמוגוני של האור הקדמון, או התחום הקוסמולוגי של הציווח וההגיון, או בזיהוי המקור היוצא מן הקול כחשְׁמל והתפשטותו עד שנעשה מיני אורה (§ 71). מאפיין אוניברסאלי זה של הקול, שאינו מיוחד ללשון האדם, ניכר גם בלשונות הדִבּוּרים שבהם מזדהים מיני החיות, שדים ורוחות, צומח ואף תנועת הימים, בתוך התיאור הקוסמולוגי (§ 15).

להשפעתו של פירוש ס״י לרס״ג בתרגומו העברי הקדום ולהוספותיו של המתרגם על מה״ח וסביבתו

סימנן של שתי תיבות אלו יוצא במה״ח מדיונו של רס״ג ב״כלל הקולות״ המזוהה בסימן הזהה למה״ח, הסימן הכללי אֹא, הנסוב בשני חבורי רס״ג למיון ולדירוג הקולות והדיבורים כדרך להיסמכות עליהם כמופת. הדירוג השיטתי במיני הקולות והבטויים הלשוניים מופיע בספרו הפילוסופי, המאוחר ביחס לפירושו לס״י, שם מונה רס״ג עשרה שלבים המכוונים אל זיקוקה של הראיה וההוכחה בדבור הנושא תחביר ומשמעות בצירוף הקשה שכלית, עד שלא יהיו בהוכחה ספקות ושבושים בדברים או בקולות שאי אפשר למצוא בהם את המופת המבוקש.[172] גם לפי רס״ג ״הדבור הוא מין ממיני הקול״, והוא מונה את מיני קולות הדוממים וגרמי השמים בסוג הראשון, ואת קולות בעלי החיים כסוג השני. במצב השלישי של בחינת הקולות מתוך שלבי זיקוק ההוכחה הפילוסופית ואימותה נמצאים ״קולות האדם בלבד אשר יש במינן כל חכמה, ואחר כן יבדיל מהם הקול הטבעי שהוא קול אא וכדומה לו כיון שאין בו תועלת,״[173] ומתוך הבחנת קול זה יגיע להבדלת האותיות הבודדות וחתוכן, ובמצב זה הרביעי כל אות ״כשהיא נאמרת לבדה אין במשמעה מאומה״, לעומת המצבים המפותחים של האותיות המורכבות לכדי שמות עצם, ולאחריו המבע התחבירי השלם בדרגת הבחינה או בסוג הדבור הששי.

״קול אא״ שהוא הגיה מבלי חתוך אותיות וחסר מובן מופיע גם בחבורו הקודם של רס״ג, המפרש את חלקי הדיבור ״מלה ולשון ופה״, לפי נוסח ס״י א, ג/§ 3 שבידו.[174] אלה מתאימים לדבריו לשלוש דרגות מבע: ״צות ולפט׳ ותאליף״, המתורגמים ״קול ומבטא ואסוף״ בתרגום ר׳ משה בן יוסף הדיין, או ״קול ומלה וחבור״ בתרגום ר׳ יוסף קאפח. המבטא או המבע הוא לדבריו מלה ובמיוחד שם ״אדם״, הנזכר גם

---

[171] אולי בהיגוי הפונטי השווה, במקרים מסוימים. שם, עמ' 217.

[172] סעדיה, הנבחר באמונות ודעות, הקדמה, מקור ערבי ותרג' קאפח, עמ' ח-ט; פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, מהד' קיינר, עמ' 9-11. על זמן חבורם של שני ספריו ראו קאפח, כתאב אלמבאדי, בשער, עמ' ז, ובלוח הלועזי, כידוע, הן השנים 931, 933 בהתאמה.

[173] הנבחר באמונות ודעות, עמ' ט; פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, עמ' 9, שם מופיעה צורת 'אה או' לקול הכללי במקום 'אא'. ר' יהודה אבן תבון תרגם: "הקול הטבעי אשר הוא קולנו", מהד' יוזפוף 1885, כ ע"ב, ואינו נכון, כפי הערת קאפח שם, מס' 73, ומשמיט סימן אא שבמקור הערבי.

[174] בנוסח הארוך נשתמר הענין בשינוי: "וברית ייחוד מכוונת באמצע במילת לשון ופה ובמילת המעיר[!]." בנוסח הקצר לא מופיע החלוק שבין מלה, לשון ופה: "וברית יחיד מכוונת באמצע בברית [נ"א במלת] לשון ובמילת הצער [נ"א המעור]." בנוסח רס"ג, ס"י ב, ב, לא מופיעה תוספת ברית המעור: "וברית יחיד מכונת ב]אמצע במי[לה ולשון ו]פה". מהד' היימן, עמ' 67.

בין שמות העצם ב׳מצב החמישי׳ בספר האמונות והדעות; האיסוף והחיבור הם המבע התחבירי. לעומתם מזוהה הקול כהברה או הגיה שאינה נושאת משמעות או מובן: ״ואי זהו הקול שאין ניכר ממנו ענין ולא מענה כגון האומר אֿא וכלל הקולות.״[175] משנת ס״י ופירושה זה אינם עוסקים בקולות בכלל, אלא בהגאי לשון האדם, או בפונמות בכלל. ייתכן, שבהתאם לנטית המקובלים לדרג באופן תיאוסופי מונחים ומושגים המפוזרים במקורות שלפניהם, משמש ״כלל הקולות״ וסימנוֹ זה בקריאת המקובלים את דרגת הכלל, הסימן הכללי או המייצג הכולל של ההברות המשתנות.[176]

ההבחנה בין קול, מבטא וחבור נסמך בפירושו של רס״ג להבחנה בין קול, דבור ואֹמֶר, בהתאם לתה׳ יט, ד:[177] ״ובאלה השלשה אומר הכתוב [תה׳ יט, ד] אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם, והקול לא יובן, והדבור הוא המבטא המופרד, והאומֶר הוא עימות שתי מילות או שלשה כפי מה שמישלנו״. דברים אלה בתרגומו הקדום של ר׳ משה בן יוסף הדיין לכתאב אלמבאדי לרס״ג מוסיפים להבנת מעמדו של הקול כנסוב גם על תנועת הגלגלים וגרמי השמים, כפי שניכר מפירוש רס״ג לתהלים,[178] ויש בהם ללמד על שתי השפעות נוספות של התרגום הקדום לקבוצת החבורים הקרובים למה״ח.

ה״עימות״ הנאמר בענין חבורן של שתי מלים לכדי מבע תחבירי, ׳תאליף׳ במקור הערבי שענינו הרכבה, כינון וחבור, שייך להקבלה בין שני מעומתים זה לעומת זה, בהתאם למשנת ס״י המתפרשת שם לפנים, לענין חמש כנגד חמש במספר עשר אצבעות. בתרגום הקדום נשתמרה לשון אזון בפעולת ההקבלה בנוסח שעשוי להיות אחד ממקורותיו של מושג ה״השוואה״, או ׳אחדות השוה׳:[179] ״...חמש כנגד חמש, ולא חלקם לשני חציים לבד אלא להודיע שאין דבר מן המעומתים השוה מכל פנים בלתי עימות המנין, [...] וסוד זה הענין אומר שעימות הפעלים הוא השיווי האמיתי כאשר נראה בעשר האצבעות וכל מה שהועש שנ׳ [קהלת ז, יד] גַּם אֶת זֶה לְעֻמַּת זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים וג[ו]׳, וכמו שיש לו אלה המלאכות ביצירה כך הם במצוה ובאזהרה ובגמול ובפורען שויונים שלימים ותמים[!] ועימותים אמיתים שנ׳ [שמ״ב כב, לא; תה׳ יח, לא] הָאֵל תָּמִים דַּרְכּוֹ וגו׳.״ ההשוואה מכל צד או פנים, במקור: ׳יתסאוי מן כל ג׳הה׳, נערכת בהקבלה ובעימות שני חצאי המנין, ללא תוספת או חסרון; ״השיווי האמיתי״ או ה״שויונים שלימים״, ׳מעאדלאת צחיחה׳ במקור או ׳אזונים נכונים׳ כפי תרגום קאפח, תורמים למושג ה׳השוואה׳ בחבורי העיון את דרך ההקבלה וההעמדה זה לעומת זה, הניכרת גם ב״דרך ההשתוות״ המאפיינת חבורים אלה, ההקבלה והשיתופיות שבין המאציל לנאצלים על דרך אחדות ההפכים הנשמרת לאורך כל דרגות ההאצלה, לעומת

175 פס"י לרס"ג, בתרגום ר' משה בן יוסף הדיין, מינכן 221, 60א, ובמקביל בכ"י פרמא 3018, [79] ט"ד. בדרך כלל מחזיק כה"י האחרון נוסח טוב יותר, אך כאן מחזיק בסימן אֿא, ואילו במינכן, כמו במה"ח, אֿא. ואמנם בפס"י לא ניכר ביניהם הפרש. כתבי היד של מה"ח רושמים את סימן הזקף כהדגשה של יחידה אחת (ולא שתי אותיות בודדות) בין שתי אותיות האל"ף, ובאילוצי הטכנולוגיה רשמתי בדרך כלל את הזקף מעל לאות הראשונה. י' קאפח תרגם: "הקול הוא מה שלא יושכל כאמירת האומר אא ויתר ההברות." לעומת המקור הערבי, משמיט המתרגם הקדום גם את ההערה בדבר חוסר המשמעות שבשם 'אדם', וגורס רק: "המבטא הוא באמרו אדם".

176 ענין זה ניכר רק מתוך התרגום הקדום. במקור הערבי: "סאיר אלמצותאת", כפי תרגומו המלולי של י' קאפח הנזכר בהערה הקודמת. מלת 'אלמצותאת' ענינה בהגאי הלשון ולא בקולות סתם, כפי שמעיר קאפח שם, הע' 79, וראו הפניותיו לדיון הנרחב במושג בלשני זה. אמנם יש לתקן הפנייתו למהדורת תרגומו לספר הנבחר באמונות ודעות, עמ' ט.

177 כ"י פרמא 3018, [79] ט"ד; מינכן 221, 60א (שם נרשם: 'והקול יובן'). במקור הערבי (מהד' קאפח, עמ' נג): "אלצות, ...אלכלאם ...ואלאמר הוא תאליף לפט'תין או ת'לאת'". קאפח תרגם 'תאליף': חבור, בהתאם לנאמר לעיל.

178 על דברי רס"ג בנדון פסוק זה, הניכרים גם בפירושו לתהלים, יצא הרמב"ם, מו"נ ב, ה, כפי הערת קאפח שם, עמ' נג הע' 82, המביא את דברי רס"ג בפירושו לתהלים, וראו גם סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 101 הע' 54.

179 פרמא 3018, [79] ט"ג; מינכן 221, 59ב-60א, במקביל לתרג' קאפח, עמ' נב. על מושגי ההשוואה בהקשר זה ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 245.

״דרך ההשוואה״ המאפיינת את המצב המוחלט של אחדות ההפכים מתוך בטולם, הנמצא לפעמים אצל ר׳ עזריאל.[180] מושג ההשוואה המאופיין כהשתוות מסביר לא רק את הופעתן של צורות שוות מבלי שתעלה האחת ביתרונה על רעותה, אלא גם את דרך האיזון וההקבלה הרצופה בכל שלבי ההאצלה של ״י״ג מיני תמורה״, המתאימים בתורם גם ל״שיווי האמתי״ המתקיים בדרגה הכללית של העשרה, בפס״י לרס״ג, או האחד במה״ח.[181]

ענין אחרון שנחלץ מפירוש רס״ג למשנת ס״י זו ניכר פחות בשיתופיות הלשון והסימן אלא ברעיון הכללי, המכתיב את מרכזיות מושג ה׳אמצע׳ באפיוני האל״ף במה״ח, הנמצא גם אצל ריס״נ ונדון זה מכבר,[182] ומוסיף על אפיוני הפנימיות והמקור הנסתר גם את התיאור הגיאומטרי, הנסוב לענין הקיומי והקוסמולוגי. על לשון ס״י א, ב/ג, ״וברית יחיד מכוונת באמצע״, אומר רס״ג:[183]

> כי החכם ית׳ שמו סבב והקיף כל הענינים וכל היצורים כולם מכל פאתיהם כאשר אלה העשרה מקיפות האדם, והאדם ביניהם מאין יציאה לו מביניהם ולא מגזירתם כלומ׳ בכל מקום הליכתו הוא ביניהם מצוי, כאשר מפורש במזמור [תה׳ קלט] יי׳ חֲקַרְתַּנִי וַתֵּדָע עד סופו, וכן העולם כולו מוקף מיוצרו מאין יציאה לו ממנו כלומ׳ שאינו יכול לצאת ולזוז מגזירתו ולא מתחת ממשלתו.

דרכו של המתרגם ר׳ משה בן יוסף הדיין להוסיף ולבאר על המקור הערבי, ודומה שדווקא תוספות אלה[184] מדגישות את המצב הקיומי האנושי או הקוסמולוגי המצוי תמיד בכל שעה והליכה תחת גזרת יוצרו ובמרכז הקפתם של עשר הספירות הנזכרות בס״י, ואולי משקפות את הלך הרוח בפרובאנס בעשורים הראשונים של המאה הי״ג, בקירוב מקומו וזמנו של התרגום הקדום.

"דבר" ו"רוח הקדש" כמייצגים את שני המודוסים של מה"ח בשתי מחציותיו

דרכו הפרשנית של מה״ח למשנת ס״י א, ט/10§, ״קול [ו]רוח ודבר וזהו רוח הקדש״[185] פורשת את ארבעת המושגים במערכות שונות, אך שומרת, כנראה, על האזון וההקבלה שבין שני חלקי המשנה, כאשר היא משתמשת בסכֵמה ׳קול רוח ודבר׳ במחצית הראשונה של הספר, ומזכירה אותה שוב בסעיפים 61 ו-64 בהתאמה לאפיונן של ג׳ ראשונות בתוך י״ג מדות, וחוזרת ומעמידה את הקול והרוח כמתמצעים ומסתכמים ב׳רוח הקדש׳ במחצית השניה, מבלי אזכורו של ה״דבר״ בהקשרה של משנה או שיטה זו. בהתאם לסימוני

---

180 ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 205 ואילך.

181 מאפיין ההשתוות בהמצאתן "בבת אחת" של צורות שוות (מתסאויה), אין יתרון לאחת על רעותה, ניכר במקור האסמאעילי שמביא גולדרייך, שם, עמ' 151. לי"ג מיני תמורה, כהקבלה מתמדת המתקיימת בדרגת האחד וניכרת בי"ג מדות שהן תמורות, ראו לעיל, פ"א, ליד הע' 167.

182 פדיה, משבר באלוהות, עמ' 57-58 והע' 42-43; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 89-90.

183 לפי התרגום הקדום, פרמא 3018, [79] ט"ד; מינכן 221, 60א. במקביל לתרג' קאפח, עמ' נב. בפירוש רס"ג לתה' קלט, כפי הפנית קאפח שם, לא ניכר ענין ההקפה והאמצע.

184 במלים "מביניהם ולא מגזירתם...הוא ביניהם מצוי" וכן במלים "מוקף מיוצרו...מתחת ממשלתו".

185 את הגרסא המדויקת של ספר יצירה שעמדה לפני המקובלים אין לאתר דווקא בנוסחים הקדומים או הנבחרים במהדורות המדעיות של ספר יצירה, אלא בתוך כתובי המקובלים עצמם. גרסא זו שכאן בפנים רשומה אצל ר' אשר בן דוד, ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 106, וניתן לשחזרה בעקבות כתבי העיון המצוטטים מיד (וקרובה לנוסח הקצר של ס"י). אצל ר' עזריאל (במקום הרשום למטה), הרמב"ן (פס"י, מהד' שלום, מחקרי קבלה, עמ' 95) ור' יעקב בר ששת (משיב דברים נכוחים, מהד' וידה, עמ' 119) הגרסא "דבור" במקום "דבר". לגרסת "זהו" ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 76 הע' 221, בעקבות דברי ריס"נ: "ברוך ומבורך שזהו רוח" וכו'. וכן הגרסא אצל ריד"ע, פס"י, מהד' ג' שלום, עמ' 393. "וזהו רוח הקדש" אצל עזריאל, פס"י, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנו. אצל ר' יהודה בן ברזילי (פס"י, מהד' הלברשטאם, עמ' 119), כפי הנוסח הארוך של ס"י: "קול ורוח ודבור וזו היא רוח הקדש". במה"ח 51§: "והוא רוח הקדש", תבנית המפותחת ומסתייעת בקריאה-בשם בסעיף הבא: "זהו הנקרא רוח הקדש".

הגבול שהצענו לקיפולו של הספר בתחילת המבוא, השם "רוח הקדש" מופיעה לראשונה בסוף סעיף 34 ובו חותם את המחצית הראשונה של הספר, וחותם שוב את מחציתו השניה בסוף הספר. חתימה זו של "רוח הקדש" תופשת את מקומו של ה"דבר", ואינה מתנהגת על פי ההתנהלות הליניארית של יציאת "רוח הקדש" מן ה"דבר" המסכם את הקול והרוח. אך אין לזהות "דבר" ו"רוח הקדש". אם נבודד את הסעיפים השייכים לפירוש מלוכד של משנת ס"י זו, "דבר" מתפקד כחותם, כמסכם וכממצע את השניים שלפניו בערוץ יחיד, מן הקול והרוח אל הדבר כהגה או אל הדבור הסופי והמוגבל, בהתאם לתבנית העבודה של המחצית הראשונה האיחודית, השייכת גם לתחום האינטרוברטי. מכאן גם אפשרות קישורה לתבנית האָ', האחד והי"ג שבהן היא מנויה, בצירוף זיהויו של ה"דבר" כ"אויר" המאפשר את מנגנון ההוצאה של השלשה. במודוס זה מתנהגת גם חתימת 'רוח הקדש' בסוף סעיף 34, המפרט את מדרגות ההויה מראש ועד סוף ותולה אותן בקדימותה של תשתית ה"עיקר", איתה מזוהה "רוח הקדש". המאמצים הפרשניים הכרוכים ב"רוח הקדש" (§ 41, 43) מדגישים את יציאתה מן הרוח הנמשך מן הלחלות. כאשר היא מופיעה בתבנית ההתפתחות הלשונית ב-§ 51, היא נקראת, כנראה, על שם הרוח באָ' השנית, ומורה על התבנית הכפולה של שני מקורות (§ 52), ופחות כמסכמת וכמכריעה יחד את הקול והרוח, כפי אפיונו של הדבר (§ 21: "ושניהם כאחד נקראים דבר").[186] ייתכן שהחתימה ב"רוח הקדש" מאפשרת את הַמשכותם של שני ערוצים מקבילים, של הקול הנמשך אל הסדר של כ"ו מיני אורה בהקשר הבקיעה (§ 71) ושל הרוח היוצא מן הלחלוח, המתגבר ומתעטף בקדושה בהקשרו של בר' א, ב (§ 41, 77-78).

כאמור, אָ' החמישית בסדרות החמישיות שבמה"ח § 5, 21, יוצאת מתוך שהיא מחזירה את הריבוי המרובע המסודר אל הדרגה הראשונה, ויש לזהותה עם שני הקצוות של ה"דבר" הסופי וה"אויר" הקדמון בעת אחת, הן באופן יציאתה מתוך האמצע הן מצד זיהויה כתוספת,[187] "האָ' הנוספת" "הנשארת" כיתרון, כיתר (HyperEsse) כ"אדון יחיד" שמחוץ למנין (§ 21). זיהויה של אָ' החמישית כאויר ראשון או קדמון מופיע במה"ח § 58: "האָ' כבר אמרנו שהיא ב' תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת לשתים והאויר שהוא מסבב לניצב אחד הרי חמשה". זאת בהתאם לשיטה או הסכֵמה הקוסמוגונית שבמה"ח § 18, המתאימה גם לשיטה המופיעה בשני חבורים קרובים למה"ח, הכוללת שלוש דרגות: מסבב, סובב ונצב. בהתאם לקדמותו של האויר הוא מזוהה כאן כמסבב,[188] בעוד שדרגת הסובב אינה נזכרת במה"ח § 58.

---

186 דברים אלה אינם באים לערער על מעמדה של רוח הקדש ככוללת את שני היסודות. דברים מפורשים, אמנם לא בהקשר הקול והרוח אלא בהתאם למה"ח §78, מופיעים ב-§15 פירוש שם מ"ב בפירוש אותיות ק' ר' משם קרעשט"ן, בזיהויה של רוח הקדש כקדושה שלישית, לפי יש' ו, ב, כ"י ירושלים 488, 24א / שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 215: "קָרַע שַׂטַן ק׳ק׳ק׳ ק׳ הוא הרוח הקדמון שהוא קדש הרי̇ש כנגד הרוח שנק[רא] רוח הקדש שהי' דבר א' רוח וקדש ונק' [ד]בר א'." בהעתקת פירוש זה בתוך §17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים 488, 28ב-29א, לא נשתמר סימון ג' קדושות.

187 בהקשר דומה נשמרת "תוספת רוח הקדש מצד האל"ף" בביאור שני הצדדים הנשמרים במעמדם בתוך פירוש אות הבי"ת ב-§12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה, לורנציאנה II 41, 208א, מתוקן לפי לונדון, דוד סופר 33, 18א: "בּ̇ יש לה ב' צדדין בממשותה יוצא על הצד השני מאחריה ומלפניה, והיא פתוחה כדי לקבל תוספת רוח הקדש מצד הא̇לף, נמצא הא̇לף כמו הרב המשים דברים בפי [ה]תלמיד והוא הבי̇ת...". למקבילות ב'סוד ויסוד הקדמוני' עצמו וממנו כנראה ב-§13, ספר הייחוד, ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 102. פירוש כ"ב האותיות בחבור זה נמצא בפרגמנט נפרד, הפותח שוב בפירוש ספירת חכמה ("הנקראת תחלת האצילות" וכו'), לאחר סיום הפרגמנט הראשון וחלקו העיקרי של 'סוד ויסוד הקדמוני' בפירוש הבינה בסימון "עד כאן" בכל חמשת כתבי היד שהיו לפני.

188 ראו גם ארלנגר, חקקי לב, בתוך: הנ"ל, ספרי קבלת הגאונים, עמ' תטו: "... בסוד האל"ף היוצאת מן הפה והאויר המכריע לו הוא קורא מסבב לנצב ע"פ זה נקרא כי הנצב הוא אל"ף ראשונה והסובב הוא השניה והאויר היא האל"ף השלישית."

שלוש דרגות אלה בשיטה הקוסמוגונית מופיעות גם ב׳סוד ידיעת המציאות׳ בהתאם וכפירוש לסכֵמה ׳קול רוח ודבר׳:[189]

> וזהו שנ׳ בספר יצירה [א, ט] ׳אחת רוח אלהים חיים׳ שהיא סוף ידיעת מציאותו האחוזה בשרשי המחשבה ית׳ וית׳ שמו של חי עולמים שזו המעלה הראשונה מעשר ספירות בלימה היא הנקראת קול מפני צוות המאורות הנמשכין מתוכה והעקר הוא הרוח אע״פ שהוא אחד «הקול והרוח» הוא גלגל האויר «ומהקול הוא» הנקרא נצב והרוח הוא סובב והאויר מסבב לסובב ולנצב ולזה האויר הוא הנקרא דבר מפני שבו משתנין שלשה ונעשו כח אחד ועל כן נקראו אלו השלשה רוח הקדש.

דברים אלה קושרים באופן הדוק יותר בין משנת ס״י לשיטה הקוסמוגונית המקורית: הקול כנצב, הרוח כסובב והאויר המזוהה עם הדבר כמסבב. תיאור זה מתאים גם לפסיחה על דרגת הסובב במה״ח § 58, משום שהמניע הראשון, המסבב, מקיף את שתי הדרגות הבאות אחריו, ולזיהויָם של ״ד׳ דברים״ כאויר במה״ח § 21, המתבאר בהתאם לעקרון ההכללה במובאה האחרונה.

הסובב והנצב נזכרים שוב בספר ׳מורה צדק׳, שנשתמר כחבור בפני עצמו ונעתק בשם זה בפירוש שם מ״ב לר׳ משה מבורגוש, בהקשרם של מושגי הרוח ורוח הקדש שבמשנת ס״י, הנסובים לענין הרוח היוצא מן הלחלוח, בהתאם עקרוני לתיאור שבמה״ח § 41:[190]

> והאורה היתה מתפשטת ונובעת והלחלוח מתרבה והרוח הקדמון שורה עליו למעלה ורוח מקפה הלחלוח ויצאה אותה «האורה» ואותה אורה נעשית עגולה כלומר [כמו גלגל] [כ״י א, נ: «מתגלגלת סביב»] הרוח כי הרוח הקדמון הוא הנצב | והסובב הוא הכח הנמשך ממנו והוא הלחלוח המקבל כח מזולתו כי הנצב נקרא רוח הקדש «וה[מו]צב» [כ״י א: «והסובב»] הוא הכסא והוא האור הנמשך מן הלחלוח אבל הלחלוח עצמו מקיפו

תיאור זה מקביל להתקדמות המקבילה בשני ערוצי ההתהוות במה״ח § 67-78, הנחתם פעמיים ב״רוח הקדש״ (§ 73, 78). אף על פי שלא ניתן להפריד בין יסודות הקול והרוח כמניעים ערוצים נפרדים (§ 73), אפשר לאפיין את ערוץ ההתהוות של הקול כשייך לאור הקדמון, ל״אש אוכלה אש״ ולריבוי מיני האורה בתבנית הכ״ו, ואת ערוץ ההתהוות של הרוח כנמשך ויוצא מן הלחלוח, כנראה בהתאם ליציאת החשך מן המים לפי שמות רבה, פרשה טו, כב: ״שלשה בריות קדמו את העולם, המים והרוח והאש. המים הרו וילדו אפלה. האש הרה וילדה אור. הרוח הרה וילדה חכמה.״

המונחים ׳רוח׳ ו׳רוח הקדש׳ בס״י א, ט, המתפרשים ברגיל בכתובים רבים בהתאם לאפיוני הפנוימה

---

189 § 5, פריס 843, 20ב; מינכן 83, 167א; ירושלים, שוקן 15744, 15ב. חלופים: ית׳ וית׳ וית׳: יתברך ויתרומם ויתנשא מ יתב׳ ויתע׳ ויתרו׳ י / מעשר <ספר> ספירות פ י / מתוכה: לפי י מתורה פ מ / «הקול והרוח» לפי מ הקול ובין הקול והרוח י הקול ~~ובין~~ הקול[!] והרוח פ / «גלגל» לפי י הגלגל פ מ / «ומהקול הוא» לפי י והוא פ מ / נצב: נצח [ס״א נצב] מ / הוא: [ו?]הוא י / מסבב...ולנצב: מסביב סובב ולשב י.

190 § 16, ירושלים 488, 25א (כחבור נפרד) (=י), מתוקן לפי § 17, פירוש שם מ״ב מובא אצל ר׳ משה מבורגוש, ירושלים 488, 27ב (י); ירושלים, פרטי, ס׳ 44516=44763, [64]א (=י1); אוכספורד 1565, 97א (=א); נר ישראל, פיעטרקוב תרע״ד, ד״צ ירושלים תשכ״ט, יא ע״א-ע״ב (=נ). חלופים: והאורה היתה: והאור הא״ס נ / והלחלוח: והלחלח נ [וכן להלן] / למעלה: מלמעלה נ / ורוח מקפה: והיא נקפא א י1 ונק׳ פה נ / «האורה» לפי א י1 הארה י אורה נ / (ואותה אורה) נ אורה: האורה א / נעשית: ונעשה נ / «מתגלגלת סביב» לפי א נ כמו גלגל י / סביב (הרוח) נ / הנצב: הנמצא נ / | יא ע״ב נ / הנצב: הנמצא נ / «וה[מו]צב» לפי י והסובב א י1 והסיבוב נ / האור: אור נ. לסדרת זיהויים זו ראו גם דברי § 15, פירוש שם מ״ב, בפירוש אות י׳ משם אבגית״ץ, כ״י ירושלים 488, 23ב / שלום, כתבי יד בקבלה, עמ׳ 213-214.

ולתיאורי ההתגלות וההשראה הנבואית,[191] מופיעים במה״ח ובכתבים הסמוכים אליו בהקשר הקוסמוגוני. ״רוח הקדש״ מתפקדת אף היא כיסוד הראשון או ההיולי, אף שהיא נמנית אחרונה ברצף ההתפתחות הלשונית של קול ורוח, בתהליכי ההאצלה כיוצאת מן הלחלוח, או בסוף רצף ההתפתחות של ההתעטפות בקדושה. אפיונה כספירה הראשונה מאגד את זיהויה כ״רוח אלהים״ בבר׳ א, ב, וכ״רוח אלהים חיים״ בס״י א, ט, וזיהוי עקרוני זה נמצא גם בכוזרי ואצל הרמב״ן.[192] אפיונה כראשונה וכחותמת מתאים לאפיונה של א׳ החמישית. בעוד שחתימתה בסוף המחצית הראשונה של מה״ח כתליית כל דרגות ההויה בערוץ יחיד, כביכול, מופיעה חתימתה במחצית השניה כמחזיקה את ההתפתחות האקסטרוברטית המתקדמת באופן מקביל בשני ערוצים, כאשר היא נושאת את הפן האיחודי או האחדי של ה״דבר״ ושל מערכת י״ג המדות הראשונה על גבי המערכת המורכבת של כ״ו המקורות בתוך האופן המאחד.

חתימת הספר ב״רוח הקדש״ אינה מעונינת קודם-כל או בראש ובראשונה בשאלת אימות האותנטיות של התעודה או המופת (כפי שבדיונו של הרמב״ם) כמסמן סופי ומוגבל של תוכן ההתגלות, אלא כאמצעי, כמגביל וכנוכח. התיאור הטכני של תהליך ההבעה, כשהוא מיושם על גבי מכלול ההנבעה, אינו תלוי דווקא בשאלה כיצד יתקבל הדבור מצד השומע, כיצד יובן ויתורגם הבטוי הראשוני שבמחשבה, אלא בהצבה ובכינון של הערוץ שבו יועברו השמע או המלה. הפעולה הלשונית מוגדרת ותחומה בתחלה ביחסי הכלל והפרט, ומסמנת את קו הגבול של המעגל, אך רושמת את שרטוטו על הנייר בנקודת ההחזרה והצִמוד של היגדי ״תקון המעשה... והמעשה בתקון״ (§ 59), כביכול בצד האחורי של הכתוב. כשם שתחומו של המעגל אינו ניכר מהתווית היקפו אלא מנקודת המוקד הכפולה כמניע מתמיד, המאמצים הנרטיביים מושקעים בתיאור שלבי הביניים של התהליכים הלשוניים כעשויים חוליות-חוליות. ההתקדמות בשלבי הביניים מתחילה את ההתפשטות היציבה או הנצבת של המלה מתוך היחסים השוים שבין שני היסודות הראשוניים, המתרכבים לתוך ה״דבר״ מבלי שיאבדו מעצמיותם, וחוזרים ומתפצלים בחציו השני של הספר אל שני ערוצים מקבילים, המתפשטים באותה עת, אף על פי שהם רשומים בסדר עוקב. מעבר זה בין שני אופני

---

191 משנת ס"י א, ט, מתפרשת אצל ר' יהודה בן ברזילי לענין השראת רוח הקדש כדבור הנשמע לנביאים, פס"י, מהד' הלברשטאם, עמ' 176 (ועיינו גם בן שחר, סוד הסודות, עמ' 2-3), וכן בפירוש ס"י לר' אלעזר מוורמס, פרמישלא תרמ"ג, ג ט"ג / ספרי ר"א מגרמייזא, ירושלים תשס"ו, יד ט"א. פירוש ס"י המיוחס לדונש אבן תמים מייחס 'קול רוח ודבר' למיני הנבואה, מהד' גראסבערג, עמ' לז-לח / מהד' פנטון, עמ' 223-224. ראו אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 50-51; ליבס, 'השפעות נוצריות', עמ' 49; וראו עוד, למשל בפירוש ריד"ע למשנת ס"י זו, פס"י, מהד' שלום, עמ' 393. בשיטת בר-חייא היא מנויה תחתונה בין ג' מעלות הנבואה ואין בה קול דבור ולא תמונה, מגלת המגלה, עמ' 41. מקורותיו של ראב"ח אינם נודעים כפי שהראה גוטמן, שם, עמ' xviii, אך בשיטתו הלך באפיונה גם רמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ב, מה. 'רוח הקדש' כשייכת לתחום ההתגלות וההשראה הנבואית אמנם מופיעה בהקשרים של פירושי ס"י בכתבים הסמוכים למה"ח (כגון בפתיחת 'סוד ידיעת המציאות' המיתית שבכ"י ירושלים, שוקן 15744, כמקור השראתו של דוד בפירוש פסוקי תהלים המרכיבים את §6, 'סוד ע"ב שמות', וכ"תוספת רוח הקדש" במדרש שמעון הצדיק, בסוד ויסוד הקדמוני ובספר היחוד). בדומה להכרעת הרוח בדבור בתהליך הפונטי במה"ח אומר ריס"נ, פס"י, מהד' ג' שלום, עמ' 10: "כי השלמת הדבור אינו אלא ברוח", אך הדבר נסוב שם על הפנוימה הנכנסת ביצור המדבר או הגולם, ועיינו הפניות סנדור למקורות התלמודיים והמדרשים, פס"י לריס"נ, עמ' 107 הע' 71; אידל, גולם, עמ' 133, 140; גולדברג, *Mystical Union*, עמ' 258 והע' 68. למעמדה של הרוח כפנוימה בקבלת ריס"נ ראו פדיה, 'פגם ותיקון', עמ' 179-180 והע' 69; הנ"ל, המראה והדיבור, עמ' 138; בקבלת ריס"נ ורמב"ן ראו אידל, 'נשמת אלוה'; אצל ר' אשר בן דוד, ראו אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 157-158; גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 312-314. בדומה ל'רוח' ול'רוח הקדש', גם עניני ה'דבור' נתפרשו כידוע ביחס לדבור האלהי בהתגלות הנבואית. ראו למשל מקורות הרעיון אצל רס"ג, אלטמן, 'Saadya's Theory of Revelation', עמ' 13-25.

192 כוזרי, מאמר רביעי, כו, מקור ערבי ותרגום י' אבן תבון, מהד' הירשפלד, לייפציג תרמ"ז, עמ' 278-279 / מקור ערבי ותרגום י' קאפח, עמ' קפא; פס"י לרמב"ן, מהד' שלום, מחקרי קבלה, עמ' 95. זיהויה כרוח הקדמון (המקבילה לאויר הקדמון), כא' וכאור הנמשך מהאויר ראו המובאה מ-§15, פירוש שם מ"ב, לעיל, פ"ב ח"ב, ליד הע' 80, ושם סדרת זיהויים זו (בנוסח "אור הנחשך מהאיר") בספר מורה צדק, ליד הע' 84. וראו גם §15, פירוש שם מ"ב, בפירוש אותיות ש' ק' משם שקוצי"ת, ירושלים 488, 24ב-25א / שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 217. ייתכן שכבר ס"י עצמו מפרש במשנה זו את סיפא דקרא בבר' א, ב.

התצוגה של התהליך הלשוני בשני חצאי הספר מתבטא בהחלפת ה״דבר״ ב״רוח הקדש״ כקו הגבול התוחם או המקיף של הספור, או הדבור שבספר.

לעומת עשירית הקולות שמציע רס״ג, מ״כלל הקולות״ ועד למבע הנקי או האמיתי, מוצבים שלבי הביניים שבין נקודות ההתחלה והסיום במה״ח בהַרְאיה או בהנכחה החוזרת ומשחזרת את שני התנאים הראשונים לאורכם. בסעיפים הראשונים של שכבת ההתפתחות הלשונית מתפתח התהליך הלשוני עד גבולו של ה״דבר״ שמשמש כלי מחלק ומסכם המתווה את נקודות הגבול של הדבור, שמביניהן מתאפשרת הוצאת האמצע. במחצית השניה של הסעיפים השייכים לשכבה הלשונית מתוארים התהליכים בהתאם לאפיון התהליך הראשוני בתחום האור המופלא (§ 51), ויוצאים בשני ערוצים מקבילים של הקול והרוח. תהליכים אלה אינם רק שבים ומאמתים את תקפותו של הכלל הראשוני, אלא הולכים ומתקדמים מבלי לחזור ולאשר את מקורם (הכפול), תוך שהם מופיעים ומתנהגים על פיו בשלבי הביניים.

ב. "ויוֹד היא המעיין": נביעה במים ותכונת הנביעה הפנימית של הלשון

§5: והיוֹד חשבונה עשרים
§9: וכולן מורות על ענין / והאחד עיקר יוֹד
§10: על כן היא היוֹד מעיין המתגבר / ומימיו מתפשטין לכ"ד חלקים / והחלק לד' שרשים / והשרש לד' ענפים / והענף לד' תנועות / והתנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון «/למעין» אשר היו ממנו
§17: ויוֹד היא המעיין §18: ושרשיה בשרשות / ומקוריה דבקות / והטפחות «/והטיפות» מיוסדות בתקון המעגל / ומעגל הוא מסבב לסובב / וסובב לנצב / והנצב עומד / והעמידה חוקרת / והחקירה דוממת
§19: והדממה צווחה / והצווחה יצאת / והיציאה יולדת / והיולדת נובעת / והנובעת מתפשטת / והמתפשטת מתגברת / והמתגברת מתנוצצת / וזהו האויר הקדמון
§20: וכן חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים לכללים / וכלם ביוֹד כלולים
§27: ומשך המעיינות ושרביטי המקורות.
§29: והענין למקור / והמקור לבנין
§39: והנביעות נמשכות דרך צינורות ומקלחות / והקילוח חוזר להיות כך כמו סילון / והסילון חוזר להיות דק מאד עד ששב כחוט
§40: ובאותו הדקות יתנהג וימשך עד שהוא משליך טיפין טיפין דקים וקטנים / ואותן הטיפין מתגברין ונעשין חתיכות / והחתיכות הולכות וגדלות עד שנמשכין ויוצאין בחזוק גדול / ומתקרבין זו בזו / ומתערבין זו עם זו / ומתפשטין ומצטרפין עד שיצא מהם לחלוח
§41: והלחלוח ניגר ונמשך ונקפא / ובקפויו יתצחצח ויתלבן ויתברר / עד שיתפרדו אותן החתיכות הראשונות שהזכרנו / ויוצא מהן כמין קצף שהוא על פני המים / ונעשה הכל לחלוח / ומזה הלחלוח יצא רוח / וזהו רוח הקדש / ועל זה נאמר ברמיזה וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם (בר' א, ב)
§50: שאין החשך הקדמון בכלל מספרם / כי ממנו תוצאות כולם / וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו / והוא הנקרא האור הנחשך[/הנמשך[1]] מהאיר
§53: כלומר קודם היה אחד ואחר נעשו שנים / והיה דומה הראשון למעיין שיש בו מים מועטין / והמקור הולך ונובע וגדל עד שימשך מאותו המעיין מעיין אחר קטן ממנו
§54: ומאלו השנים יתפשטו כמה מעיינות / מעיין ממעיין / עד אין מספר / על כן אמר דוד ע"ה ברמז נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי (תה' לז כה)
§60: וזהו התקון לכוין לבך בארבעה אותיות הללו / שהם סוד השם המפורש / והם נחל נובע ומעיין המתגבר / ומתחלקים לכמה חלקים ורצים כבזק / ואורם מוסיף והולך ומתגבר / והעיקר של כלם הם יהוֹה / והם בחשבון כ"ו כנגד כ"ו תנועות שיצאו מן האור הקדמון / ונחלקו לשני חלקים כל חלק וחלק בפני עצמו וכל חלק בחשבון י"ג / כנגד י"ג מקורות שנחלקו מאָ'
§74: עד שנעשו כ"ו חלקים השניים בשביל המקורות שהיו נובעין מהם

עוד לאפיוני האל"ף והיו"ד

האל"ף והיו"ד מהוות במה"ח את שני המקורות ושתי נקודות ההתחלה של ההתפתחות הקוסמוגונית ושל ההתהוות הלשונית. האל"ף היא באחת המקור הטרנסצנדנטי המצוי בבלעדיותו מחוץ לרצף ההאצלה, ועם זאת מהווה את תשתיתו של כל מבע לשוני המסומן בהגה אָ', כגורם התנועה המשותף ללשון כולה, מבלי שגיוונה, ריבויה והסתעפותה של הלשון יערערו את מעמדו היסודי. תכונתה היסודית של היו"ד היא תכונת הכפל. בדרך זו מאופיינת כפילותו הפנימית של המקור ומוסברת תנועתו הדינאמית המתמדת, ובאותה עת היותו נקודת הפתיחה של סדר ההויה המתגלם בשם הוי"ה המכילה מראש את תכליתה ואת רצף הביניים הנפרש עד קצהו ושב בחזרת חלילה ליסודו היחיד הכפול.[2]

---

[1] ל': הנחשך. י': הנמשך.
[2] תוך פיתוח דברי ג' שלום, 'The Name of God', עמ' 170-171; הנ"ל, *Origins*, עמ' 332.

"שני עניינים של שני מקורות" (§35, 38) אינם אלא "ענין אחד / הבא מן החשך הקדמון" (§44, 46).[3] תכונתה היסודית של המיסטיקה האקסטרוברטית מחזיקה בעצמיותה של הבחינה הפרטית בשעה שהיא מופיעה אל מול מקורה מבלי שתתבטל ותבלע בו,[4] כשם שהיא מחזיקה ונושאת את מקורה בגבהּ באופן מתמיד בתוך פנייתה אל הגיוון וההתפשטות. תכונה זו נשמרת בהוראה או בהצבעה על הענין האחד בשלב המרובה של חלוקתם של השמות בני ד' אותיות "לד' ראשים / וכולן מורות על ענין / והאחד עיקר יוֹד" (§9).[5] כך "כל גוון וגוון מורה על עניינו" ויוצא אל הוראת דרך העיון והצפיה (§22, ובדומה §27), כך נשמר מעמדו של הגה אָ' לעומת הקול או הרוח ה'מורים' עליו (§21), התנועות ה"מורות על עניינים קבוצים" (§23) וכך גם בכיוון ההפוך: 'הענין האחד' "מורה על צורה ובריאה" (§44, וכן 46). תכונה זו מאפשרת גם להחזיק במצב הכפול השניוני כמזוהה עם הענין האחד, מבלי להשיבו אל ענינו ולבטל את תכונת הכפל היסודית. תכונה זו מאפשרת להחזיק בעקרון האִחודי האינטרוברטי מחוץ לרצף הזמני, באופן שהוא עשוי להיות נוכח בשלבי הגילוי השונים בלא שיסמן דווקא את נקודת הראשית, בהתאם לתכונה המעגלית המחזירה את המקורות לחלקיהם ואת החלקים למקורות, מבלי שיאבדו מגיוונם מחד או מאחדותם הראשונית מאידך, ואת המיידיות שבה חוזר הענין למקור, ומיד שב המקור ומתפרט בכוליותו שבבנין (§29).

בין מקור להתחלה; אי-שניות במקור; גבול האימננטיות באותנטי

ה'ענין האחד', כנקודת ההתחלה של ההאצלה ושל מערכת עשרה האורות, מחזיקה בשני הערוצים המקבילים של שתי נקודות המקור ושתי ההתחלות, 'שני המקורות' ו'שני העניינים'. הבדל יסודי מתקיים בין המקור ובין ההתחלה:[6] המקור עניינו בשרש המהות או במקור לטבעו ולתכונתו של הנברא. ההתחלה מציינת את נקודת הפתיחה הזמנית של האירוע או המקרה החד-פעמי היוצר את התופעה. כגורם התכונה היסודית, אין המקור ניתן לחשיפה והוא קודם לטבעו של הדבר כמולידו שאינו שותף לתולדתו. יחסו לעובדתי ולהיסטורי ניכר רק מתוך אפשרות הייסוד-מחדש, או השחזור המתקדם בשעה שהוא מאמת מחדש את התוקף הבלתי-מעורער של המקור כסמכות מוחלטת. אמיתותו של המקור ניכרת בתוקף המוחלט שבו המקור משתקף כשלם בכל תופעה זמנית-היסטורית או חלקית, באותנטיות של האינסופי אם היא עשויה להיחשף או להיות ניכרת מתוך הכוליות של הרצף ההיסטורי של ההתהוות אך ורק אם היא משקפת באותה עת את הגורם לתכונה היסודית של הייחודיות או הסינגולאריות של הפרטי והמקרי. כל עוד מתרחשת החקירה בדבר המקור והראשית בתחום הקוסמוגוני, עלינו להניח את התנאים הבלתי-מתפשרים

---

3 וראו גם לעיל, פ"ג ח"א, הע' 168 ולידה.

4 ראו דברינו, 'שלום שאין בו הפסק', ליד הע' 114.

5 כך הנוסח בשני כתבי היד המשמשים בפנים. כתבי היד האחרים מוסיפים: "ענין <אחד> / והאחד עיקר יוֹד". בספר היחוד נתפרשה הוראת 'מורה על עניינו' לכך שהכחות המתרבים נקראים בשמו של מקורם, בדבריו על תר"כ עמודים, §13, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 126א: "וכל אחד ואחד יש לו שם ידוע בפני עצמו ומורה על ענינו שלהקב"ה ר"ל שכל אחד ואחד מהם נקרא בשמו".

6 הדיון הבא מוצאו מדברי וולטר בנימין, *The Origin of German Tragic Drama*, עמ' 45-47; ומניתוחו של א' וולפסון את דברי בנימין אלה ודברי היידגר, השותף להבחנה זו, ומדיונו בספר הבהיר, סי' יז-יח/13, *Alef, Mem, Tau*, עמ' 119-123, תוך התאמתם לענינו של מה"ח: אצל בנימין שייך הדיון לקטגוריות ההיסטוריה והחקירה הפילוסופית והסמכות באמנות; אצל וולפסון לתחום ההסתרה ומסך האיזוטריות שמסתירה ההתחלה את המקור. במה"ח שתי הקטגוריות אינן מותנות זו בזו, כבדברי היידגר. בס' הבהיר שם: "...למה אל[']ף בראש, שהיא היתה קודם לכל ואפי' לתורה. ולמה בי[']ת קרובה לה, מפני שהיא היתה תחלה. [...]" ראו גם מוזס, 'מהי ראשית?', ולטר בנימין ורוח המודרניות, עמ' 19-28, 35-37. וראו עיונו של אידל, ''On Binary 'Beginnings', עמ' 318-321.

של אפיונם. עלינו להניח באופן א-פריורי שהם קודמים לתכונות הפרטים אך גם לאפיוני הכללים (§20), משום שאפילו העקרונות היסודיים מותנים או מוגבלים. בהקשר זה שווה מעמדם הקדמון של המקור ושל הראשית, והם נבדלים רק ביחס לסך המימדים שבהם יש לכונן את היחס אל המקור, או את ציר הזמן שלגביו יש לכונן את היחס אל הראשית.

תנאים אלה מחייבים את אפיונם של המקור ושל הראשית כבעלי אי-שניות פנימית. מושג האי-שניות חותר אל המצב החד המחזיק את הטרנסצנדנטי והאימננטי כעשויים מקשה אחת, מבלי שאחד משני המימדים יותנה על ידי חברו. רעיון האי-שניות מצוי מעבר לדיכוטומיה, לשניות או לדואליות, משום שהוא מחזיק שני מימדים במהות אחת; הוא מצוי מעבר לכפילות ולהחזקה של שני יסודות זהים בטבעם, משום שהוא מחויב בדינאמיות הפנימית כגורם מניע באופן מתמיד; הוא מצוי גם מעבר לבינאריות, שהיא גילויה של תכונת האי-שניות במצב מסוים של אחדות נגודים המתקיימת בכל אחד מקצוות אחדות הנגודים; ומצוי גם מעבר לדיאלקטיקה, שהיא ההתקדמות המודרגת בין ההפכים, משום שהוא המצב הראשוני המחזיק בנח ובפעיל כשלם.

המקור מאופיין באי-שניות כיסודה של כל תכונה או מקרה שאינו מצוי בגילומם העובדתי אלא כגורם המלכד את מגוון התנאים להיווצרותם, אך גם את סך הכללים והגורמים העשויים להופיע בכל תכונה ומקרה פרטיים אחרים. הראשית, כנקודת ההתחלה, צריכה לכלול רצפים אבולוציוניים שונים, משום שעליה לתפקד כנקודת שחזור ויותר אתחול[7] של מאורעות נפרדים.

הבדל זה בין המקור להתחלה,[8] שייך למעמדם של א׳ כמקור וב׳ כהתחלה או ראשית בס׳ הבהיר יז-יח/13;[9] לעומת קרבתה הליניארית של הבי״ת לאל״ף בס׳ הבהיר, והיחס הישיר ביניהן הניכר בזנב הבי״ת המורה על מקום מוצאה, יחסי הזהות בשיטה הכפולה של שני הזוגות עגול-אל״ף/יו״ד-מעין במה״ח §17[10] מורים על יחסי הקבלה וזהות בתכונת הכפילות, המאפשרים התהוות בשני ערוצים מקבילים. על דרך זו מעמדן של אל״ף ויו״ד במה״ח ניכר בכל אחת הן כמקור הן כהתחלה, ראשית או ׳חכמה׳. מעמדה של האל״ף כקדומה וכמקור ניכר באפיונה כאחד שמחוץ למניה ולמספר, כהגה אַ׳ שאינו נכלל ברצף ההתפתחות הלשונית; מעמדה כ׳ראש׳ בס׳ הבהיר או ראשונית ותחִלה בהתהוות הלשונית ניכר בהיותה התנועה הקמוצה הכלולה כיסודית בכל תנועה או הגה אחרים.[11] יו״ד מצויה אצל שני מונחי מקור: האחד

---

7 בשפת המחשבים מחזיר האתחול להתקנה הראשונה בכדי להציל מרצף של בעיות. לא כך לפנינו.

8 הניכר גם ב-§20, 'תפלת היחוד לרבן גמליאל', ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 9, קע ע"ב-קעא ע"א, המייחס את שני המושגים למאציל, ההתחלה ניכרת מתוך הסיום והתכלית ומתוך הקדמוני, והמקור מתוך שהוא נוכח כתכונה הפנימית המצויה בכל נברא ומוצא השפע והכח: "והוא המתחיל [ו]הגומר והוא המאציל הגומר כל האחדות מכח אחד קדמון | שברא מקום קדמות הראשית הוא האויר הקדמון הנקרא רום כתר מעלה. מפני שהוא ראש ותכונה לכל הנבראים כלם מעלה ומטה והוא מקום הברכות ומקור כל הכחות העליונים."

בחבור מאוחר השואב מאוצר המונחים של ספרות העיון נמצא "מקור" כהתחלה ולא כמוצא. זאת בהתאם להגדרת התואר 'קדמון' כפי שב'סוד ידיעת המציאות' הנזכרת לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 137, הנסובה לענין הקדמות הסיבתית של האויר הקדמון לעומת הקדימות הזמנית. כך ב'מאמר על ג' אורות הגנוזים', וטיקן 199, 346ב=352ב: "לְפָנַי ל˙א נוֹצַר [אֵל] [יש' מג, י] כלו' שזה האור הקדמון שהוא הסבה הראשונה מהיצורים אמר על עצמו אין עלות ועלולים למעלה ממני שיהיה אי זה עלול שקדמני שנתפשט מהנעלם ויבדיל ביני ובין הנעלם שהוא מקור לכל כי אני [לבדי] התחלת העלות והעלולים". ג' שלום משייך חבור זה לספרות חוג ספר העיון, ראשית הקבלה, נספח ג', עמ' 261 מס' 27. המינוח הפילוסופי ומאפיינים אחרים דוחים שיוך זה.

9 ראו דיונו של וולפסון הנזכר בהערה 6. לסעיף זה בספר הבהיר ראו גם אברמס, 'Hipostatic Wisdom', עמ' 36-38. זיהוי מפורש יותר של אל"ף כראש וכהתחלה בס' הבהיר סי' ע/48, הנדון למעלה, פ"ב ח"ב, ליד הע' 66.

10 לעיל, פ"ב ח"ב, בסעיף 'שתי מוצאות הלשון'.

11 טענה זו, שאָ' מצויה בכל ההגאים המשתנים לא נאמרה במפורש, אך יוצא מאפיונה כראשונית במה"ח, כנוכחת בכל אותיות השם או השמות האלהיים בדברי ר' אשר בן דוד, "ובה יכולה להצטייר כל אות", לעיל, פ"ב ח"ב, ליד הע' 58; וכיוצא מדברי ס' הבהיר ע/48, "אלף גורמת לכל האותיות קיומם", לעיל, שם, ליד הע' 66.

והעיקר (9 §), מוגדרת כהתחלה ביחס למעמדה בשם הוי״ה אך גם כיסוד הראשון של כל ד׳ השמות בני ד׳ האותיות (8 §) וכנוכחת בכל רצף המדות כתמורה (8 §). סימונה כמעיָן מחזיק הן את המקור כהיולי[12] או כטרנסצנדנטי שמחוץ להאצלה[13] הן את הראשית כנקודת ההתחלה של רצף התפתחות המעיינות ״מעין ממעין״ (54 §) היוצאים משני המעיינות הראשוניים (53 §) או שתי הנביעות.

סכנתה של האימננטיות בהעתקה או בשכפול של המקור, בחזרה הבלתי-מבוקרת המצביעה עליו וחותרת ליישם את צורתו של גורם התכונה הפנימית - חסר הצורה - באקטואלי, ביחידני. מעמדו הנייח, האובייקטיבי, בעל הדינאמיקה הפנימית של מושג ה״מציאות״[14] במודוס הבלעדי של ה׳מצוי לעצמו׳ (32 §, בעקבות הפילוסופיה הניאו-אריסטוטלית), אינו מכסה את המציאות הגלויה בצעיף האשליה של המאיה, אלא חותר לחשיפתו של המקור בנגלה הארצי כסך תכונותיו הפרטיות של הנברא, בהצלבה ובצירוף עם הרצף ההיסטורי המטביע את תכונתו האבולוציונית במתהווה הרגעי. הצטלבות זו של שני הצירים המקבילים הנובעים מן המקור ומן הראשית מונעת את חשיפתו של המקור בטכניקות השרירותיות של השיקוף הישיר, החיקוי או הדימוי הכפוי, הנכנע לְמרוּת החוק החיצוני, המשפטי, כל עוד הוא מסתיר ומעלים את החוק הפנימי, היסודי.[15]

האימננטיות מוגבלת באותנטי.[16] כל עוד מותנה הקונקרטי בהתפתחותו מתוך גורם התכונה הפנימית המקיף והפרטי באחת, ובתוך הסיוג של מיקומו החד-פעמי ביחס לרצף הזמני הנמשך מנקודת הראשית, עשויה השאלה בדבר אמיתותו לצאת ולוותר על שאלת ייצוגו של המקור ולהעמיס עליו את האחריות של נשיאה בעולו, כהנחית-עבודה, או את הפרוגרסיביות המתמדת שבתוכה מותנית הופעת התכונה או הולדת המקרי. תנאים אלה תקפים גם בקביעת האותנטיות של כל מבע לשוני או ספרותי. נוסף על חמש הטכניקות הלשוניות שמציע מה״ח לכינונו המתמיד של הראשוני (קרי, המקור והראשית) במבעים הלשוניים המפותחים של ההתהוות הלשונית, הוא מיישם טכניקות ספרותיות אחרות המאפשרות את המחודש תוך הוצאתו החדשה מתוך ההשבה, או את המפותח ברצף התמורות מתוך הכללתו במעומת או במקיף.[17] בתנאי המערכת התיאולוגית של מה״ח, האותנטי, ארעי או נצחי, מתאמת כאשר הוא משקף את תכונתו היסודית הכפולה של המקור כתמונה דו-פנית, וכמתאפשר כבעל מהות לעצמו מצד שרש המלה ויסודה שבנקודת הראשית, יחד עם הצבתו במערך הדיאכרוני של רצף ההאצלה או הבריאה.

הזהה במה״ח אינו תוצאת העתקה או שעתוק, אך גם לא החזרה הפשוטה אל נקודת ההתחלה העתידה להתוות את השיבה הנצחית של הזהה.[18] מערך ה״לשון בכלל״ שבמה״ח 15 § רושם את סדר הדרגות הקוסמולוגיות כאשר הוא מוסר תבניות עצמאיות בקריאה-בשמה של כל לשון, הניתנות לפתיחה-מחדש או

---

12 כך בין אפיוניה של דעת הקדמות בכת השניה המנויה אצל רס"ג בהקדמתו לפירוש ספר יצירה, בנוסח המתורגם בידי ר' משה בן יוסף, פרמא 3018, [76] ט"א, וראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך ב חלק ב, עמ' 233.

13 ראו במבוא, ליד הע' 265-266.

14 עיינו גם מאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', עמ' 240-254.

15 הסכנה שבאימננטיות ניכרת בדברי ימיהן של מספר תנועות מיסטיות. לסכנה שבחיקוי או בדימוי השקוף עיינו בדברי בעל ספר ברית המנוחה על הפסוק 'אֲדַמֶּה לְעֶלְיוֹן' (יש' יד, יד), דרך ב, נקוד ו, יג ט"א, ובעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, נספח ד', 'חטא הגאוה', ליד הע' 525.

16 על האותנטי ראו בנימין, *The Origin of German Tragic Drama*, עמ' 46; הנ"ל, 'יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני', בפרט עמ' 158-163. ראו גם דברי גתה המובאים אצל הנ"ל, 'האלגוריה ומחזה התוגה', עמ' 11.

17 משום כך, חמשת המושגים במה"ח 2§ משקפים תכונה יסודית של הספר, שאינה ניכרת בהעתקתם בתוך ספר העיון בנוסח 'סטנדרט'. ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 4.

18 למושג האחרון ראו מוזס, ולטר בנימין ורוח המודרניות, עמ' 93 ואילך.

לפרישה הן מצד התייחסותן למושג הכללי של שבעים הלשונות בהוראת ההתחכמות (המקבילה למאפייניה של ספירת חכמה) הן מצד התייחסותן לעימות או להכרה שבאחדות-הנגודים או אחדות-הכפל שבכל שם משמות הלשונות לכשעצמו, בהוראת ההבנה (בהתאם לאפיוניה של ספירת בינה). מערך זה, החוצה לשונות עליונים ותחתונים, כמו גם לשונות קוסמולוגיות ומגיע עד לתשתיתן ב׳מחשבת העליון׳, אינו מערך ליניארי שבו מתהווה כל לשון כתוצאת התפתחותה ושכלולה של הלשון המוגדרת בהיררכיה נמוכה ממנה, והוא מכוון לחלץ את המבע הטהור, השלם, לא מתוך הסילוק של הקולות הבלתי-טהורים לכאורה, כבשיטת המיון הפילוסופית של רס״ג, אלא לקשר ולכונן אותם מתוך התכונות הפנימיות של המקורי. בדרך זו מתקבלים השמות ״תנועת ימים״ ו״חשבון כליות״ כטעונים במושגים היסודיים של התנועה (בהקשריה המטאפיסיים או הלשוניים) או החשבון (כטכניקה לשונית). בדרך זו ניכרת היכולת הנבואית, החוזה-עתידות, לא בכושר ההשגה של אישים יחידים אלא ב״צעקת כלבים״.

התכונה המעגלית ניכרת במערך המרובע הבא: ״מלת אדם ודבור בהמה וצפצוף עופות ומלת חיות״ (שם). מעלתה של המלה על הדבור ביכולתה לשקף את התכונה הפנימית הטהורה של הלשון בתוך ההיגד הסגור המורכב מתוכן וצורה. אך היא אינה מכריחה את הקיבוע ההיררכי של השתלשלותה של המלה כשכלול הדבור ולהיפך.[19] היא מתאימה לכל דרגה את האפשרות לחלץ מתוכה את הבנת התכונה הפנימית ואת הגורם המקורי של הופעתה של התכונה במקרה הפרטי, יחד עם הצבתה על גבי הרצף היוצא מנקודת הראשית של ההתהוות הלשונית, כאן: מכלול שבעים הלשון, המאפשר את התכונה של הלשוניות בכל אחת מן הדרגות. תכונת המעגליות חוזרת בכל היגד לשוני, בכל אחד משמות הלשונות, אל המקור כגורם המתהווה מחדש בכל דרגה, וטוען את המוחשי במשמעות או בתוקף של המקור.

מעין ומקור – ניצני הבירור בין התחלה ומקור

תמונת המעיין שימשה באופן קבוע אצל הניאו-אפלטונים לציון תהליך האמנציה,[20] ושימשה גם לאפיונו של המקור והשפעתו המתמדת, יחד עם חריגתו מן הנאצלים, אצל פלוטינוס והרמב״ם.[21] מעמדו של המקור נזכר גם בדברי רס״ג בפירושו לס״י, וממנו בפירושו של ר׳ יהודה בן ברזילי.[22] אצל גבירול שייכים תיאורי המקור כרצון והשפעתו בנביעת המים לתיאור אחד.[23] תיאורם של המעין והמקור כמציינים את נקודת ההתחלה מופיע בפירושו של ריס״נ לס״י, שם נמצאים ניצני הבירור בהבדל שבין המקור כשרש

---

[19] משום שאין הבדל אונטולוגי בין שלוש הדרגות של לשונות החיות, ומשום ש'מלת חיות' אינה רק מסכמת את שתי הדרגות שלפניה, אלא מוסיפה עליהן את המשמעות. ל'צפצוף עופות' כטכניקה מאגית בספר הזוהר ראו כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, עמ' 226-234; בבלי, גיטין, מה ע"א; פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, מהד' קיינר, עמ' 10 (בפירוט לעומת הנאמר אצל רס"ג, הנבחר באמונות ודעות, מהד' ותרג' קאפח, עמ' ח-ט). בתחום המאגי נכללות גם "שיחת שדים ושיחת מלאכים ...ושיחת דקלים" שבהמשך סעיף זה במה"ח, בעקבות ידיעתן המיוחסת לרבן יוחנן בן זכאי, בבלי, סוכה, כח ע"א. ונזכר בשינויים אצל עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 97. הנוסח שבמסכת סופרים טז, ט, מייחס להלל ידיעה ב"שיחות" נוספות, ביניהן גם "שיחת חיות ובהמות". ראו בן אריה, פרק שירה, עמ' 49-50 והע' 224. שיחת דקלים שהיה יודע בה רבן יוחנן בן זכאי מיוחסת אצל ר' שבתי דונולו לידיעת העתידות, 'פירוש נעשה אדם בצלמנו' (הקדמת ס' תחכמוני), הנדפס בתוך גנזי חכמת הקבלה לילינק, ליפסיא תרי"ג, עמ' 11. מעמדה הטהור, חסר הפניות של ה'מלה' ניכר גם בהיותה שם עצם, לעומת שמות הפעולה של הדבור והצפצוף. ל'מלת חיות' עיינו ח' פדיה, בעין החתול.

[20] ראו הפניותיו של סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 69, הע' 192.

[21] לעיל, מבוא, ליד הע' 265-266. על השפיעה המתמדת בניאו-אפלטוניות ראו גם שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 31-32.

[22] רס"ג, כתאב אלמבאדי, מהד' ותרג' קאפח, עמ' לז; פס"י לברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 275, וראו סנדור, שם.

[23] גבירול, מקור חיים, תרג' בלובשטיין, ירושלים תרפ"ו, עמ' 216. ראו ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול', עמ' 89. ושייך לכך גם ספרו של גבירול הנזכר שם, "מקור השפע ועלת ההויה", העוסק לדבריו בתורת הרצון, ואינו בנמצא. ראו ליבס, שם, הע' 56, המצביע גם על השם המקורי בערבית בעקבות הלטינית. וראו לוין, כתר מלכות, עמ' 46-47, למקורות ניאו-אפלטוניים נוספים לענין הנביעה והשפיעה לציון האצילות.

או מוצא ובין המעין כהתחלה או ראשית, כפי שמופיע במה"ח. כך דברי ריס"נ:[24]

סוֹפָן בתחִלתן [ס"י א, ז/ §6] מעין המתפשט, כל מה שמתפשט הכל מן המקור ואם המקור פוסק הכל פוסק ומפני שבכל עת הם מתפשטים תחלה[25] אין לה סוף, לכך אמר סופן בתחלתן שהרבה חוטין הם נמשכים מן הגחלת שהיא אחת שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא ע"י דבר אחר בלבד, כי[26] כל הדברים וכל המדות שהם נראות שהם נפרדות אין בהם פירוד שהכל אחד, כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל במלת יחיד.

בעוד שתמונת המעין מציינת את ההתפשטות המתמדת ואת השפיעה שאינה פוסקת ומזוהה עם נקודת ההתחלה או הראשית, ניכר גם השִׁמוש ב'מקור' כמציין את מעמדו הנבדל של הבורא כמוצא ההאצלה, אך מעמדו כחורג מתחום העשיריה ניכר יותר בשִׁמוש שעושה מה"ח במושג ה'מקור'.[27]

מקור ההבחנה בין מקור ומעין בפיוט 'אלהים אל מי אמשילך' לריה"ל:[28] "מַעְיַן חָכְמָה מֵאִתָּם יוֹצֵא. וּמְקוֹר חַיִּים עִמָּם יִמָּצֵא". דבריו מצרפים שני מקראות, כדברי המהדיר ד' ירדן,[29] ומאפשרים את הבניה היסודית של שתי בחינות בתבנית המרובע, ובדרך זו גם מספק את השילוב המורכב של ההמצאה והפן היוצא, בהקשר השבח שבפי מלאכים, יחד עם ההקשר המדרשי של לִמוד התורה. מה"ח מלביש על דברי ריה"ל את התבנית התיאוסופית, את מושג ההמצאה, קורא "מעמם": מתוך אמצעותם, ומוצא כאן את הספירה האחת בס"י, 'רוח אלהים חיים'.

קביעתם של המעין והמקור כהתחלה ומקור/ראשית בהיררכיה השיטתית במה"ח

במה"ח נשמרת הבחנה ברורה בין מקור ומעין (§17-18, §27)[30] וזו מסייעת לבירורם כמקור ומחצבת או כמעין וראשית או מוצא. ב-§70 שייכים שניהם לשני הגוונים הקדמוניים של עומק החשך, בטרם בקיעת הקול:[31] "ובצאת עין התכלת מן הסדק יצאו שני מקורות / הא' המקור הראשון שהוא האור הקדמון והוא העין הירוק / והשני מעין התכלת הראשון שיצא מהאור הנחשך מהאיר שהוא האויר הקדמון". תיאור זה קובע מצד אחד את הכללתם של מושגי העין, המקור והמעין לענין אחד, אך מפריד מצד אחר את המעין לתכלת, ומכאן זיהויה גם כראשית והתחלה כראשונה ליציאה (§51), כתכלית הכוללת כל גוון המזוהה

---

[24] פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 6; מהד' סנדור, עמ' 69-70. ראו גם אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 113. לקטע זה או דיוננו לעיל, פרק א, ליד הע' 269.

[25] היינו, למן ההתחלה, או מנקודת הראשית. סנדור, שם, הע' 194, מציע נכונה "מתפשטים כחדשים", ומפנה לענין הקרוב בבבלי, מועד קטן, ב ע"א, וראו להלן, אחרי הע' 100.

[26] בנוסח הדפוס: כן. חלוף זה נוח יותר, משום שהוא מחזיר את תכונת התלות של סוף בראש בשלהבת גם כמיוצגת מחדש בנפרדים לכאורה, ולא מתוך שהנפרדים מהווים סיבה לתלות הראשונה. ניסוח מעין זה מקביל לחילוף בראש מה"ח §20: "וכן" בתכונת המערכת החוזרת על עצמה של הכללים בפרטים והפרטים בכללים, במקום "ובו" באויר הקדמון, לעיל, מבוא, הע' 189.

[27] עיינו גם לעיל, מבוא, הע' 201.

[28] לעיל, מבוא, ליד הע' 2. עיינו גם לשון רשב"ג, כתר מלכות, ט: "אתה חכם – והחכמה מקור חיים וממך נובעת / ובחכמתך נבער כל אדם מדעת." וראו לוין, כתר מלכות, עמ' 43 הע' 69; ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול", עמ' 84 הע' 33, עמ' 89.

[29] שירי הקדש לריה"ל, א, מהד' דב ירדן, סי' לו, עמ' 107 שו' 35, לפי יואל ד, יח: "וּמַעְיָן מִבֵּית יי' יֵצֵא"; ולפי תה' לו, י: "כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה אוֹר."

[30] לעוצמת התקבולות המקראיות וטשטוש התחומים ביניהם במקורות אחרים. ההבחנה התיאוסופית במה"ח עדיין מחזיקה גם את ההקבלה (ובלשון ימה"ב: העימות). מה"ח §27 עניינו במדות שהן תמורות, ולכן מציע תקבולת והולך על דרך העימות והתמורה המקבילה לאורכו, בארבעה צמדים: "עניינו ... מתכונת מקומו / והסִפור והסֵפֶר / והכלל והמאמר / והסִפָּר / ומשך המעיינות ושרביטי המקורות", הגבול כספר (הנקוד במקור) מכריע בין הזוג האחרון לזוגות הראשונים, וחוזר להקבלה ההיראכית שבראש הסעיף בין הי"ג המדות לבין האחד אותו הן "מורות".

[31] לעיל, מבוא, ליד הע' 181; להלן, פ"ג ח"ג, ליד הע' 88; ובנספח ד.

ככח או אור השני וכ׳חכמה׳;[32] לעומת המעין והראשית שייך המקור לתחום העין הירוק. חלוקה זו שבין המקור כעיקר וכיסוד ובין הראשית כמוצא וכהתחלה ראשונה, הנמנית שנייה, מתאימה לחלוקה בין ׳האור הנחשך מהאיר׳ בתחום החשך הקדמון כמוצא למבוע ממנו נובעים עשרה האורות (§50, הוא גם ׳האור הקדמון׳ ב-§70) המקביל למעמדו הראשוני של ׳האור המתעלם׳ בדברי הראב״ד ור׳ עזריאל,[33] לעומת ׳האור המופלא׳ ״והוא ראש לכל הגוונים״ בחינת ראשית והתחלה[34] ״והוא כעין התכלת״ (§51). הבחנה זו, בהתאם ללשון תיאורי שני האורות, מקבילה להבחנה בין החומר ההיולי כיסוד הראשון ו״שרש השרשים״ והצורה המזוהה גם כ״חכמה״, הם שני העצמים הפשוטים הנמצאים יחד ב״ראשית השרשים״ בטרם תולדת השכל מהם, בדברי המקור הפסאודו-אריסטוטלי המצוי בשער היסודות לר׳ יצחק הישראלי, שממנו ציטט גם ר׳ עזריאל.[35]

הבחנה זו מחזיקה בשיטתיות שבה שייכים המקור והמעין לענין אחד בתחומו של החשך הקדמון, אך מתפתחים בדרך של הנבעת המקור בתוך המעין:[36] ״כלומר קודם היה אחד ואחר נעשו שנים / והיה דומה הראשון למעיין שיש בו מים מועטין / והמקור הולך ונובע וגדל עד שימשך מאותו המעיין מעיין אחר קטן ממנו (§53) // ומאלו השנים יתפשטו כמה מעיינות / מעיין ממעיין (§54)״. לדעתי, פעולת המקור במעיין כפעולת האור הנחשך מהאיר או האור הקדמון באור המופלא: ״האור המופלא מקביל החלוף מן האור «הנחשך» מהאיר״ (§51); ״מקביל״ כאן הוא צורת העברית בימה״ב שעניינה ״מקבל״, כפי שנשתמרה בכתבי יד אחרים של מה״ח, ושומרת על ההקשר השרשי השֵמי של ׳פוגש׳ או מתארע. פעולת ה״חִלוף״ היא השינוי בתחום היסודי המוביל להופעת הצורה והבריאה (§44) או לחלוקה (§58), ומכאן שקבלת החלוף במה״ח היא פרפראזה לענין קבלת הצורה על היסוד בדברי יצחק הישראלי ורשב״ג,[37]

---

32 תכלת כתכלית כל הגוונים ולפיכך "אין בו גוון קבוע" (מה"ח §51, על ה'אור המופלא') בדברי ר' אברהם אבן עזרא וממנו בספרות העיון עיינו במובאות לעיל, פרק א, ליד הע' 627-628, נספח ד, ליד הע' 8. אצל ר' עזריאל (שם, הע' 7) גם זיהויו כ'כח השני', במקביל לניסוח שבמקטע 'עשרה מראות אלהים', הוא פירוש עשר ספירות #116 הנדפס אצל ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 57, בשם 'סוד הגוונים' (וראו להלן, הע' 37).

33 להלן, נספח ד, ליד הע' 18.

34 בשונה משימוש הלשון בס' הבהיר הנדון לעיל, הע' 6, שם משמש 'ראש' מוצא ומקור, במה"ח §51 משמש 'ראש' כ'ראשון', גם מתוך ההבדל שבין הסכימה המיתית-האנתרופומורפית המיושמת בס' הבהיר מכאן והסכימה הנוטה להפשטה הפילוסופית-מיסטית של י' האורות במה"ח ובחבורים הקרובים אליו.

35 על ההקבלה בין תיאורי האור המתעלם והאור המופלא לדברי המקור הפילוסופי, תוך השוואתם לדברי גבירול ב'מקור חיים' עיינו ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 57; וראו אלטמן, ''Isaac Israeli's 'Chapter on the Elements', עמ' 52; עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 83; לשון המקבילה ב'בן המלך והנזיר' שהביא רוזנברג, 'אונטולוגיה ניאופלטונית', עמ' 360 הע' 13. רוזנברג מציע שם לקרוא ולפרש 'שורש השורשים' כ'סוג הסוגים', לעומת אפשרויות הקריאה של 'שרש' כיסוד או כעיקר, ראו לעיל, פרק א, הע' 262.

36 ראו במבוא, בסעיף 'תכונת המעגליות כסימולטניות', שם תיארנו את הבחינה המעגלית של שתי הנביעות הראשונות לעומת הרצף הליניארי של יציאת המעיינות, אך סייגנו ומצאנו גם בתיאור הליניארי לכאורה את הרצף המעגלי של הגלגול, והסברנו את התואר "ואחריו" שבמה"ח §35 כאחור מרחבי, שם, הע' 181, בהתאם לתבנית הדו-פנית או הבו-זמנית.

37 במאמר הפילוסופי בשם 'שער היסודות' ליצחק הישראלי, הנדפס אצל אלטמן, 'Isaac Israeli's 'Chapter on the Elements', עמ' 52, הנעתק אצל ר' עזריאל בפירוש האגדות, עמ' 83, נמצא "הגרם הראשון העומד בעצמו המקבל החלוף" כאחד משני היסודות הראשוניים, ראו ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 55 והע' 51. במה"ח §58: "הָאְ׳ כבר אמרנו שהיא ב׳ תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת לשתים", בטרם הוצאת ה'דבר' או גילויו. 'חלוף' כשינוי רגיל בלשון הפילוסופים היהודיים בימה"ב, עיינו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך ב חלק א, עמ' 301. דברי רשב"ג בענין זה נמצאים בלקוטי מקור חיים לפלקירא, היינו בחומר הקרוב יותר לסביבתם של ראשוני המקובלים מאשר תרגומו העברי המאוחר. ונדפס בלקוטי מקור חיים, מאמר ה' סי' 39, מהד' מונק, פריס תרי"ז, כט ע"ב, ובתוך ספר מקור חיים לגבירול, ירושלים תרפ"ו (לאחר תרג' בלובשטיין), עמ' 258: "ואין היסוד אלא אחד ואמנם החלוף הוא בצורה וכשתשוטט בציור העצם הרוחני תדע כי יחסו אל העצם הגשמי כיחס האור אל האויר." 'היסוד' בדברי רשב"ג הוא ההיולי המרכיב עם הצורה את העצם הראשון, ואחדותו עם הצורה לבלי הפרד ניכרת באחדות הראשונה האמתית כשלעצמה ובכל אחדות נבראת, עיינו מקור חיים, שער ב סי' כ, תרג' בלובשטיין, עמ' 44. דברים אלה מתאימים לתבנית היסוד הרעיונית של מה"ח והחבורים הקרובים אליו. עוד על היסוד הכללי אצל גבירול ראו ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול', עמ' 77-78; שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 57, המביא גם מדברי הפרגמנט המכונה 'עשרה מראות אלהים' בכ"י וטיקן 171, 133ב,

ובהתאם לדברי ריס״נ המעובדים במה״ח § 44 בתחום השינוי שביו״ד, כמעין וכחכמה, לעומת מקורה.[38]

׳מעין התכלת׳ ב-§ 70 אמנם אינו אלא ׳עין התכלת׳ שבסעיף הקודם ובראש סעיף זה, היינו גוון התכלת, אך ייחודה של העברית משמר את שני המובנים של ׳עין׳ כגוון[39] וכמעין במלה אחת, ומאפשר[40] גם את הוצאת ה׳עין׳ ל׳ענין׳, המשמש הן כענין הראשון (§ 9, 51) הן כשבעה ענינים או כחות שנחלקים מכל עין (§ 28). בתבנית ״שני עניינים של שני מקורות״ (§ 35, 38) אין ׳ענין׳ אלא ׳נביעה׳ (§ 44) בעוד שה׳מקור׳ קבוע יותר,[41] ולכן גם מזוהה עם ׳מדה׳ (§ 62-64). לעומת ׳עניינים׳ כדברים או כחות, ׳ענין׳ כמודוס חקירה (להלן), מציין ה׳ענין האחד׳ את העצם וגם את ההגיה או ההגה.[42] בעוד ש׳ענין׳ עשוי להיות המצב הטבעי

על "האור המתעלם המקבל כל חלוף". טקסט זה אינו שייך לקבוצת העיון, אך נוטל כאן ממה"ח 51§ ובמקומות אחרים מלשונות הקבוצה, והוא אחד משלשה מקטעים שכינה ג' שלום בשם 'סוד הגוונים' ברשימת כתבי הקבוצה, ראשית הקבלה, נספח ג, מס' 23. על החלוף בין האור המופלא והאור הנחשך מהאיר במה"ח 51§ כפיצול הגדרת החומר אצל גבירול הצביע שלום, *Origins*, עמ' 337, אך ראה בהחלפת ההגדרות של שתי הספירות העדר תפישה ברורה של התבנית הפילוסופית.

38 אצל ריס"נ, פס"י, סנדור, עמ' 92: "החלוף הוא דבר המשתנה מעיקרו", בהתאם לפירושו את חליפת הגשם, כלומר המקרה לעומת העצם, בשה"ש ב, יא: "חלף, שהוא חוזר לגלמו", וראו סנדור, שם, הע' 21, עמ' 91-92, לענין "שהתמורה בכלל החילוף". דברי ריס"נ בענין האות או המופת כ"סימן מבלי שינוי הצורה והבריאה" נאמרו על אי-בידולה של ספירת חכמה לעומת הספירות הנאצלות ממנה, ומה"ח 44§ גורס רעיון זה בניסוח אחר: "ענין אחד... ומורה על צורה ובריאה / ושנוי הצורה והבריאה", המעניק ליו"ד ולחכמה מעמד נבדל אך בלתי נפרד. לכל הענין ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 329 ואילך.

39 'עין' כגוון ניכר בגוון המן, במ' יא, ז: "ועינו כעין הבדלח", ובמראות המרכבה, יח' א, ז ודנ' י, ו: "כעין נחשת קלל", ובחלק מן הפירושים לביטוי ביח' א, כז, 'כעין חשמל'. על שבעת המלאכים היושבים ראשונה במלכות אומר 4§, ספר היחוד האמתי, מהד' קלוש, עמ' 2, את הפסוק "שִׁבְעָה אֵלֶּה עֵינֵי יי' וגו' [זכ' ד, י], ולא נקראו עינים כי אם על גווניהם שדומין לאש אוכלה" וכו'. ל'עין' כגוון ומראה ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב, ג, עמ' 140; בן יהודה, מלון, ט, עמ' 4445-4446. וראו גם ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עמ' 190 סי' 78 לזוהר ח"ב, צה ע"א: 'עולימתא שפירתא ולית לה עיינין' =גוונין, שאינה נראית בדרך הסוד וההסתרה, ראו ישראלי, פשט סוד ויצירה, והשוו אליאור, 'עלמה יפה שאין לה עינים'. במה"ח 'עין' משמעו גם 'מאור', במיוחד לפי ציורי שם הוי"ה בכ"ד עינים, ראו שלום, *Origins*, עמ' 328-329, ובהתאם שייכים העינים לשלהביות ולשרביטין, מה"ח 28§, 56§, ולגחלת שבה הן אחוזות (29§). למעגל הכפול של שתי עיני האור כעיגולי/כדורי אור בתחום העל-חושי ויחסו למעגל האור האלהי ולמעגלי האור של האיברים העל-חושיים הנוספים אצל נג'ם אד-דין כברא (סביבות 1220) ראו קורבין, *The Man of Light*, עמ' 82-83, 93.

כיוון דאתת עולימתא לידן, נימא ביה מילתא. בסוף תשובה ג' מן התשובות המיוחסות לרב האי גאון, מוסר חכם אנונימי מסורת בשם הגאונים ולאחריה תעודה נוספת מחכם מרוקאי שענינה פולמוס חריף כנגד הפילוסופיא, בתוכו מסתתרת מעלת תורת הסוד. הדברים אינם משכבתה הקדומה של ספרות העיון, וקרובה יותר לחוגה ולהיקפה, אך חוזרת מכל מקום למונפליה, הנקראת בשמה העברי 'הר געש'. ראו גם אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 152 הע' 443, על אזכורו של חכם אפריקאי אחר שאגרתו מגיעה ללנגדוק, באגרתו של ר' יחושיאל בטעם העריות שאין לה דבר עם כתבי קבוצת העיון, והשוו שם, עמ' 154 הע' 453. זה לשון התעודה (אוקספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 3א; פירנצה, לורנציאנה, II 41, 210ב-211א; ניו יורק, בהמ"ל, 1777, 9ב; פירנצה, לורנציאנה, 2 18, 80ב-80א; מופיע בקיצורים ובהשמטת אזכור החכם המרוקי גם בתוך מאירת עינים לריד"ע, מהד' ע' גולדרייך, עמ' נו) :

"וזה החכם הגדול נר"ו ׀ שקבלתי כל זה ממנו היה מעיד על חכם אחד משזיליא שבא להר געש, והעיד שראה בשזיליא מרוקי אחד חכם ונבון עמוק בחכמת התכונה, ומרוב גאות חכמתו היה תופש לכל בעלי התכונה הראשונים והאחרונים, והיה רופא גדול למלך שזיליא והיה חשוב בעיניו ובעיני כל שריו ׀ וגדוליו כמלאך האלהים, והיה אומר לתלמידיו הזהרו מכת המעיינים ומכת אנשי הסברות. ועוד הביא בתוך ספריו זה החכם הראה[!] לחכמי הר געש לשון החכם הגדול המרוקי· ווי על מאן דסמיך בחורפיה ובעיוניה ואזיל רישיה בתר רגלוהי, ושביק רזיא דנביאיא וחכימיא דמבני ישראל, ויליף חכמתא דפלספיא, דהיא חכמתא אחיזא כעין חכמתא דחרשיא וקוסמיא, כרגליא בלא רישא ומוחיא, וכנקביא בלי עיניא וכריחא בלא נחיריא, ווי על מאן דסביר ולא קביל, קביל ולא סביר, דתרויהון כמילף חכמתא מפומא דרב[י]א, וכעינא ולבא, זהו תוקף לשונו."

סגנון החידה מתאים לחידת הטייעא בזוהר (שם), בדומה ל'רביא' הצעיר (אמנם בהיפוך מעלת חכמתו), רגלים בלא ראש אולי מסוג הדבר הפורח באויר ואולי הפכו 'נקביא', נקבים וארובות העין כאן ל'עולימתא'?

40 בהתאם לעיסוקו הנרחב של מה"ח בהגייה הלשונית יש להחשיב את הפונטיקה בהקשר הפואטי כנעלית, כביכול, על התחום הסמנטי. כיו"ב הקישור הנרמז בין תכלת ותכלית.

41 כך בדברי רמ"ק, פרדס רמונים, שער ערכי הכינויים, ערך מעיין, שער כג, פרק יג, קראקוב שנ"ב, קנט ט"א: "ובתוך המעיין מקור שבו יוצאים המים". רמ"ק מיישב את כינויי המעין השונים כחלים על כל אחת מג' ספירות ראשונות ועל כולן כאחת. וראו גם יעקב בר ששת, שער השמים, אוצר נחמד, ג (1860), עמ' 154: "נתפשטו כמעין המתפשט ממקורו, ואילן הגדֵל מעיקרו".

42 למונח 'ענין' במה"ח ואצל המקובלים בני דורו ראו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 168-169, ולעיל, פרק א, ליד הע' 321-322. מעמדם של ה'ענינים' בטרם הבריאה והמשכת המעיינות ניכרים כבר בייחוסם לדברי השבח שבפי החכמה (בעקבות משלי ח, כד), כפי שנפרשו ובוטאו בידי ר' שמעון ב"ר יצחק ביוצר א' לשבועות, 'אדון אִמנני': "חֵקֶר עוֹנוֹת / חָלָל וּמְעוֹנוֹת / חַק־בִּי עִנְיָנוֹת / בְּאֵין מַעְיָנוֹת". נדפס אצל הברמן, פיוטי שמעון ב"ר יצחק, ירושלים תחר"ץ, עמ' מב; דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א, סי' 484; בן יהודה, מלון, ט, עמ' 4592. וראו גם מחזור קרבן אהרן לשבועות, עם ג' פירושים, יוהנסבורג תרכ"ב, ב ע"ב.

או היסודי והקבוע, תכונתו של דבר,[43] משמעות הקרובה לאפיוניו של ׳מקור׳, יש שהוא מציין דווקא את הבריאה, בשתי לשונות של גבירול:[44] ״אתה אחד - ראש כל מנין / וסוד כל ענין / ויסוד כל בנין״; וכן:[45] ״וכמו השלים ענין / ותמלא הארץ קנין / חתם תכנית בנין / ויברא אלהים את האדם״. בשני המקומות אפשר שאין מדובר דווקא בנברא או בכללות הבריאה, הנרמז בטורים הקרובים, אלא במיוחד את השלמת המאמר הבורא, על דרך ׳ענין׳ כבִטוי. נוסף על משמעות ׳ענין׳ כראשית והתחלה, אפשר שיש סיוע בדברי גבירול גם להבנת האפיזודה במה״ח § 29: ״והענין למקור / והמקור לבנין״. את משמעות הבריאה ובמיוחד האדם כתכליתה כ׳בנין׳ אפשר, אמנם, לגזור גם ממקורות אחרים, אך כאן נצמדים ענין לבנין, בתוך החזרה והיציאה מן המקור.[46]

׳מעין׳ ו׳מקור׳ אצל ר׳ אשר בן דוד, ר׳ עזרא ור׳ עזריאל

ההבחנה בין ׳מקור׳ כמוצא המעיינות ובין ׳מעיין׳ נמצאת גם בפירוש י״ג מדות לר׳ אשר בן דוד, בתיאור אִחודן של י״ג מדות בסבה הראשונה:[47] ״והם מדה בלא מדה כמעין הנמשך מן המקור ואינו נקרא מקור ואינו נפרד ממנו ולכך אלו המדות פעלתם כפעלת הממציאם והנוטע אותם שהם פועלות שני דברים כאחד דבר והפכו ופועלות במדה אחת״. תיאור המדות כתמורות מקביל אף הוא לנאמר במה״ח § 4. גם במקומות אחרים נשמרת בדבריו ההבחנה בין המעין כחכמה והמקור כמוצאו:[48] ״...עדן הוא החכמה הפנימית שנחקקו בה שלשים ושתים נתיבות [פ]לאות חכמה והיא כמעין וכשרש לכלן ולגן [...] והוא יונק תמיד מן השרש שהוא המעין הבא מאין סוף המתפשט מן המקור בלא שום פירוד ובלא שום הפסק...״. האל״ף הנעלמת בשם המפורש מזוהה כ׳מקור הברכה׳ ואילו המעין מֶשך הנמשך מן המקור:[49] ״והאל״ף היא הספירה הראשונה שהמציאה הכל כאחד ברצונו הקדמון ומפני שהיא מקור הברכה והמשך הנמשך ממנה כמעין שמשקין ממנו כל הגן והכל צריכין לה והיא אינה צריכה לא לכלן ולא למקצתן ולא לאחד

---

43 בן יהודה, מלון, ט, עמ' 4596.

44 גבירול, 'כתר מלכות', ב, מהד' לוין, עמ' 256.

45 הנ"ל, 'מי כמוך שוכן', שירי הקדש לרשב"ג, ב, מהד' דב ירדן, סי' קי, עמ' 351.

46 הענין אינו מחוור כל צרכו, גם משום המשכו: "והבנין נקפא". במה"ח §30 'בנין' כאחד ממיני המפעלות והמודוסים; וכן הוא ב-§8, פירוש ל"ב נתיבות, ירושלים 488, 16א: "בנ"ן הוא כח עומד לבנות ממעלה למטה ומוציא זרע פרי כמו הזורע ומזריע זרע זה מתוך זה והכח הזה הוא מתרבה ומתעלה ומעמיד הכל כדמות צורה בתוך צורה וקיומה ובניינה והגבלת ציון כל המעשה נסמך בזה הכח וזה הכח במעשה עד שנעשה הכל כאחד וע"ז נאמר [עמוס ט, ו] הַבּוֹנֶה בַשָּׁמַיִם מַעֲלוֹתָיו [כך בקרי], מַעֲלוֹתָו [בכה"י: מעליותיו מעלתו] כתי' וזה כל ימי היות הש[כינ'] [בשולים: במעלה זו]". 'בנין' כמערכת האלהות וכשם המפורש ראו פדיה, 'שכבת העריכה', עמ' 148. במה"ח והחבורים הקרובים אליו שם 'בנין' אינו מציין דווקא את הבריאה או את ספירות הבנין המתאימים לימי בראשית, אלא מעלה פנימית כפי שנרמז כבר בדברי פירוש ל"ב נתיבות הנזכרים. כן הוא בתואר "בנין הגוף", מה"ח §21 (=כללות המרכבה בדמות אדם?), המבואר כפועַל הקדמון ב-§5, 'סוד ידיעת המציאות', ירושלים, שוקן 15744, 15ב, כלומר בחינתו התאיסטית הטהורה של האל. והיא בתבנית בנינו של אדם, "דוגמת אדם", ו"כמראה דמות הנשמה וצורתה", בדברי §12, סוד ויסוד הקדמוני, ציריך 102, 14ב, במושג "עצם הבורא": "... והק' עומד ודומה ואינו דומה חס וחליל" שאין לו דמות ולא צורה אלא דמות שכלו עומד כנשמה המצויירת בבנין הגוף כך מצויירת בספיר[ו]ת והרוצה להבין זה יחשוב הדקות והמהות ולא הממשות." דברים אחרים בענין "בנין הגוף" נאמרים ב'סוד ידיעת המציאות', פריס 843, 21א. ל'בנין הגוף' ראו להלן, נספח ו, ליד הע' 5.

47 אשר בן דוד, 'פירוש י"ג מדות', בתוך: ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 67. תיאור אִחודן של המדות במקורן מקביל לדברי ריס"נ המובאים לעיל, ליד הע' 24.

48 שם, עמ' 75. תיקנתי "מלאות" הנדפס שם בפנים, וכן בחלופי הנוסח בעמ' 199, לפי הנוסח המקביל בכ"י פריס 776, 13ב, שם, עמ' 260: פלאות. כעין נוסחה קבועה נשמרת בהבחנה בין מקור ומעין, שם עמ' 75 בהמשך: "ולכך אין להפריד המבורך שהוא האילן מן המברך שהוא המעין וגם אין להפריד המעין מן המקור המתפשט ממנו שהוא במקום נטיעת השרש לכלן." וכן שם, עמ' 77, לענין צרור הנשמות: "שאין הצרור נפרד מן הכבוד הפנימי שהוא כמעין הבא מן המקור המשקה את הגן".

49 אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', עמ' 105. עיינו גם הנוסח המקביל לנדפס שם, עמ' 106, גברין, פרוש התפלה לר' עזריאל, ב, עמ' 12, לזיהוי חכמה כמשך הנמשך ממקור החיים, המזוהה בתורו כאל"ף וככתר.

מהם על כן לא מנו אותה עם הספירות״. אך לא תמיד נשמרת הבחנה ברורה בין המקור והמעין, מתוך שיתוף הענין שבאפיונן של כתר וחכמה. בתיאור ׳שבע קצוות מקום׳ נמנה השביעי כשרש, מעין או מקור, המעמיד ומקיים את הששה, ופעולתו של המקור בהמשכת הרצף הליניארי של מעין ממעין:[50] ״כך כל מדה ומדה אלו שש קצוות יונקים משרש אחד ומתברכין ממעין אחד ועם המעמידם והמקימם הם נקראים שבע קצוות מקום והוא המקור המשקה את הכל וממנו מתברך ומתפשט לראשון ומן הראשון לשני ומן השני לשלישי וכן כולם עד סופם״. ובסמוך בפירוש החכמה עצמה:[51] ״והחכמה היא מעין מקור החיים״.

לעומת טשטוש ההבחנות הנמצא לעתים אצל ר׳ אשר בן דוד, שומר ר׳ עזריאל על עקביות שיטתית בייחוס הטכני של כל כינוי. הבדל זה שייך גם לאופי המדרשי שבפירושי ר׳ אשר בן דוד לעומת צורך הכוונות בתפילה ובאזכרה שאצל ר׳ עזריאל:[52] ״ברוך כלול מכל כח ממקור החיים ומן החיים ומאור החיים והוא ברוך ומבורך ומתברך ממעין הבריכה המתברכת שהוא מבורך מן המקור הנק׳ ברוך כ[דכ]תי׳ [תה׳ סח, כז] בְּרְכ֣וּ ליי יי[53] מִמְּק֥וֹר יִשְׂרָאֵֽל.״

ההבחנה בין מקור ומעין נמצאת בדיון בדבקות המחשבה גם בדברים המפורסמים לר׳ עזרא ולר׳ עזריאל:[54] ״אך המחשבה מתפשטת ועולה עד מקום מוצאה וכשמגעת שם היא נפסקת ואין יכולה לעלות עוד. ע״ד המשל בזה מעין המים היוצא מן המקור אם תעשה תחתיו חפירה לבל יתפשטו המים הנה והנה יעלו המים עד מקום המקור ולא יותר, וכן המחשבה אינה מתעלה יותר ממוצאה.״ דיוננו כאן מתמקד בבירור הדרגות באלהות,[55] ובתוכו מצביע משל זה על מעמדו של המקור כבלתי משתנה וכבלתי מעורב

---

50 שם, עמ' 102. למושג 'שבע קצוות מקום' בנוסח ס"י והופעותיו אצל המקובלים בגירונה ובפרובאנס ראו שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 217 הע' 5, ולעיל, פרק א, הע' 455. נוסחים אחרים לקטע זה מבוררים פחות ביחס המקור כמוצא והמעין או המעיינות כנמשכים ממנו. כך בנוסח פירנצה II 53, 32ב, בדומה לנוסח שהדפיס אברמס, שם, עמ' 262, מכ"י ירושלים, ביהס"ל, אוסף יהודה 191, 11א: "...והוא המקור המשקה את הכל ממעיין אחד. והעליון מתברך מן המקור הסמוך לו. וממנו לשיני...". השוו גם נוסח הלקוטים ב'איגרת' לר' אשר בן דוד, פריס, הספריה הלאומית 767, 11א-ב, הנדפס שם, עמ' 258.

51 שם, שם.

52 עזריאל, פירוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 1, מתוקן לפי כ"י אוכספורד 1938, 200א. וראו גברין, שם, חלק א, עמ' 54, 62, 64. למונח 'ברוך' ראו גברין, שם, חלק ב, עמ' 41; סד-ריינה, *Commentaire*, עמ' 153-155. בציטוט זה מראש פירוש התפלה לעזריאל מדובר בכינויים שונים לג' ראשונות, הנכללות ("כלול", גרסת גברין: 'כולל') כולן ("מכל כח") במלת 'ברוך'. וראו עזריאל, 'סוד עניית אמן', אוכספורד 1945, 34ב-35ב, מובא אצל גברין, שם, א, עמ' 36. דברים קרובים ללשונו של ר' עזריאל בפירוש 'ברוך' נמצאים גם במקטע 'עשרה מראות אלהים', פירוש עשר ספירות #116, וטיקן 171, 135א-ב. גם ב-19§, תפלת היחוד לר' נחוניא, ליידן, האוניברסיטה 4762, 168א, נקראת החכמה "ברכה מסתפקת משפע המקור המתברך". 12§, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה לורנציאנה II 41, 203ב, מזהה כתר כברכה ו'מקור חיים'. אמנם במקומות אחרים בכתביו של ר' עזריאל נמצא 'מקור הברכה' במקום 'מעין' ככינוי לחכמה, ראו פירוש האגדות, עמ' 24-25, והכינויים המקבילים במפתח כינויי הספירות, שם, עמ' 132. אף את התקבולת המקראית בין מעין ומקור במשלי כה, כו, מפרש ר' עזריאל לאבחנה ההיראכית שביניהם, בסוף שער הכפירה, 'דרך האמונה ודרך הכפירה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 211. על 'מקור חיים' כעלה הראשונה ראו דברי ר' עזרא באגרתו שהדפיס שלום, 'תעודה חדשה', מחקרי קבלה, עמ' 33 והע' 124, 127. למעמדו של 'מקורא דחיי' בזהר ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול', עמ' 46-47 והע' 22; הנ"ל, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב, ד, עמ' 434 והע' 1.

53 ליי יי] במסורה: אֱלֹהִים אֲדֹנָי.

54 עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 39. נוסח הדברים אצל ר' עזרא בנוסח דומה מופיע בהשוואה אצל פדיה, המראה והדיבור, עמ' 141, וראו דיונה, עמ' 140-162; וראו גארב, הופעותיו של הכח, עמ' 74-79, המסכם את מגמות המחקרים העוסקים בטקסטים אלה ומרחיב בהקשר המודל ההידראולי ועוד. עיינו גם התיאור המקביל של הכלים השלובים ב'אגרת הקדש' הקרובה לקבלתם של ר' עזרא ור' עזריאל המובא שם, עמ' 77: "דע כי מעין המים, בהיותו נמשך ממקום גבוה למקום נמוך יש כח להעלות אותן המים למקום גבוה אחר כנגד גובה המקום שיצא ממנו" וכן הענין במחשבה. בדומה גם בפירוש האגדות לעזריאל, עמ' 54.

על קרבתו של המאמר מר' עזרא ור' עזריאל לאשר נמצא ב'שער הכוונה למקובלים ראשונים' ראו דברי גארב ופדיה שם. לעומת האפיון הטבעי של המעין כמתגבר בכל עת נאמר שם באזהרה, בנוסח הנמצא בכ"י פירנצה לורנציאנה II 18, 82ב, המקביל לנוסח שהדפיס שלום, ראשית הקבלה, עמ' 144, ובו מתיישבות ספקותיו של המהדיר שם: "והמתעלה בכח כוונתו מדבר לדבר עד הגיעו לאין סוף צריך להנהיג כוונתו בדרך הנאות להשלמתו, שיהיה הרצון העליון מתלבש ברצונו, לא שיהיה רצונו בלבד מתלבש ברצון העליון. שאין השפע כמעין המתגבר שאינו פוסק אלא כשהוא זהיר בהתקרבו לרצון העליון."

55 להיבטים המיסטיים, המאגיים או התיאורגיים של מאמר זה למקובלים הוקדשו המחקרים הנזכרים בהערה הקודמת ובהפניותיהם המפורטות.

לעומת המעין הנמשך ממנו, שאת מימיו, המקבילים למחשבתו של המיסטיקן, ניתן להטות או להעלות לגובה מוצאם שבמקור, המציין את דרגת המחשבה האלוהית. חפירת המים סביב המעין עשויה להרחיב את היקף המעין או את מחשבתו של המיסטיקן, אך גובה פני המים שבמחשבה האנושית עשוי רק להשתוות לגובה המים במקור, השמור גם מחלחול או התערבות המים התחתונים במי המקור שבאלהות.[56] הדיון בדבקות המחשבה מופיע במה״ח § 15 ביחס לאויר. משל הכלים השלובים שבהם מתוארים יחסי המעין והמקור בדברי ר׳ עזרא ור׳ עזריאל, לעומת פיתוחו בהמשך דבריהם, מוביל לתיאור אקסטרוברטי של השוואת גובה הנביעה ומקורה, מבלי הטמיעה וההִבָּלְעוּת האופייניים לתיאורים אינטרוברטיים מסוג יסוד המים.[57] האפיון האקסטרוברטי מאפשר את התגברות קליטת הרשמים המיסטית[58] והרחבת המודעות[59] מבלי התבטלותה של המחשבה הפרטית במקורה. מתוך כך נובעת הפחתת האלמנט התיאורגי בקטע זה,[60] מתוך אי-האפשרות האינטגרטיבית[61] לבלול בין המעין והמקור, והגברת האלמנט הקונטמפלטיבי, המאפשר העצמת הראיה המיסטית המתכוננת, נפעלת ומוּנעת אך גם עשויה להניע על פי ההשתתפות במאפייני התנועה, הרחש[62] וההנבעה של יסוד המים.

מעין ומקור בקבוצת העיון

לעומת ההתפשטות ׳מעין ממעין׳ ותיאורי ההאצלה הרגילים בניאופלטוניות,[63] יש מקום לשמור על ההפרדה שבין מעין ומקור בכדי לשמר את הנעלם כמוצא שאינו מופיע ברצף אחד עם האצלותיו. בפראפראזה על דברי מה״ח § 37 המתארים את בחינת הקדמות כפני האל וכבחינה הבלעדית שאינה משותפת לסדרת המונאדות (״האחדים״), יחד עם עיבוד לשון ׳סוד ידיעת המציאות׳, מופיע ענין ההאצלה ממקור למקור ב׳סוד ויסוד הקדמוני׳:[64] ״אבל מה שהיה קודם סבות מציאותי לא תוכל להשיגו כדי שלא תאמ׳[ר] עלי [! במה״ח <שאני>] כשאר כל האחדים, עד שתאמ׳[ר] פלו׳[ני] יצא ממקו˺ פלו׳[ני] ומקור פ׳[לוני] ממקור פ׳[לוני], והיה נמצא ייחודי חול ומקום הקדושה בלוע כמו החרב הבלוע בתוך נרתיקו.״

מעמד זה של המקור במה״ח ובכתבים הסמוכים אליו מאפשר לאפיינוֹ בקביעות בלתי-משתנה, בעלת דינאמיקה פנימית כפולה הניכרת ב״שני מקורות״ שהם ״ענין אחד״, לעומת השינוי המתרחש בהאצלה

---

56 אמנם בהמשך מעורבים כינויי "המקור והברכה והמבוע" אצל ר' עזרא ור' עזריאל, בחלק הפרשני היוצא מתחום משל המעין, המופיע כתיאור אינטרוברטי: "כי המחשבה הדבקה היא המקור והברכה והמבוע אשר לא יפסק", לפי נוסח עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 40. ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 147. את המשל עצמו מביא סאהולה בשם החסיד, תשבי, שם, עמ' 39 הע' 11; ראש הדברים בשם החסיד נזכרים שם, עמ' 24 הע' 3, ומובאים אצל פדיה, המראה והדיבור, עמ' 159.

57 ראו אידל, קבלה היבטים חדשים, עמ' 85-88; פדיה, שם, עמ' 71, 108, 186.

58 ראו פדיה, שם, עמ' 92.

59 כגון בדברי ריס"נ אודות מעלת הנביאים "שהיה להם בשביל זה רחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף" כפי שהובאו לעיל, מבוא, ליד הע' 190, וראו שם, ליד הע' 221; פ"א, ליד הע' 635.

60 כטענת פדיה הנזכרת אצל גארב, שם, עמ' 76-77 והע' 24, 32 ולידן.

61 בהתאם לאפיונו של טיפוס ההכללה, לעיל, מבוא, הע' 238 ואילך, וליד הע' 255.

62 פדיה, המראה והדיבור, עמ' 177-178.

63 ייתכן שהמגמה הדתית היהודית ובמיוחד התיאיסטית גרמו לשכלול התיאורים הניאופלטוניים, שאינם שומרים תמיד על הבדל במינוח בין המקור להאצלותיו, ומכאן גם חולשתו של ההסבר אודות אופיו המיוחד של האחד. ראו דברי פלוטינוס בענין המעין, לעיל, מבוא, ליד הע' 265; לוין, כתר מלכות, עמ' 45-47. ר' יעקב בן ששת מייחס את ההאצלה 'מעין ממעין' על דרך משל האצילות הרגיל בכתבי גירונה וספרות העיון 'כנר הדולק מנר', האמונה והבטחון, פרק ה, כתבי רמב"ן, ב, עמ' שסו.

64 §12, פירנצה לורנציאנה II 41, 208ב. ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 217, והמקבילה החלקית ב'סוד ידיעת המציאות', ליד הע' 188. 'מקור' בסוד ויסוד הקדמוני מחליף לשון 'מקום' שבמה"ח §37: "פלוני יצא ממקום פלוני", אך בנוסחים אחרים של מה"ח שם: 'ממקור'.

ובמיוחד בחכמה, מבלי ששינוי זה יעיב על תכונתו היסודית של המקור כמוצא לתכונות מגוונות.[65] מגמה זו נקשרת בשמוש מדויק בתארים, בלשון המשמרת לעתים שני מובנים שונים של תואר אחד. המונח ׳מקורות׳ מציין במה״ח § 75 את כ״ו המקורות הנחלקים על פי סדר שם הוי״ה, על דרך המשמרת את ייחודו של השם המפורש בהרכבתו המרובה, לעומת שמות אחרים. כך גם בסדרת עשר הוראות העיון או ה״שיעור״ הנמצאות בקטע מ׳סוד ידיעת המציאות׳ שנשתמר רק בכ״י ירושלים:[66] ״חמשיים[:] לידע כיצד נמשכים המקורות הנובעות מכל הכסˣ· שישיים[:] לידע כל מקור ומקור מהיכן יוצא· שבעיים· לידע ולהבין המקורות ולעשותן אחד· שמניים· להשיבם אל המעיין שנמשכין ממנו·״.

"מעיַן המתגבר" – נביעה מתמדת והקשריה בהגיה, במספר ובדברי תורה

מעין נובע בכל מקום בהתמדה או בפעימה, בשונה ממקורות מים אחרים המכנסים או מזרימים מים מבלי אגירה. נביעתו המתמשכת של המעין מותנית במקור מימיו שבמי התהום[67] ובשונה מתיאורי הגיאולוגיה, החלתו של השם ׳מקור׳ לאל אינה מאפשרת שיפסק ויתייבש.[68] נביעתו המתמדת של המעין עשויה להיחשב כתלויה במקורו ובאילוצי הטופוגרפיה, נביעה פאסיבית המתרחשת כמו-מאליה. תיאורו הבא של המעין המתגבר[69] נועד להבהיר את הדינאמיקה הפנימית במעין כגורמת תנועה פרוגרסיבית

---

[65] קושי זה מצוי ביסודות המים והאויר, לעומת יסוד האש, שבו ניתן להבחין בין הגחלת והשלהבת ולשמור על הגחלת בבעירתה הפנימית הטהורה כביכול, לעומת התערבות מים במים ואויר באויר. דברים ארוכים בענין זה מופיעים בפירוש אות ק' משם חק"ב טנ"ע ב-§15, פירוש שם בן מ"ב, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 216; ירושלים 488, 24א-ב, ובמקביל (משם ר' האיי) ב-§17, פירוש שם מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [69]א; ירושלים 488, 30א; אוכספורד 1565, 103א; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, כה ע"א. מצוטט לפי §17: "הקֹוף כנגד קדושה, וקדושה הוא דבר שאין לה אויר כי האויר מתפשט בכמה עניינים, והעניינים באים לידי בלבול עד שמגיעין בטומאה· כיצד, כדמיון גולות מים שיוצאין מכמה מקומות ומים אחרים יוצאים ממעין והם מתוקים ואחרים יוצאים מבור או מנהר והם מרים או מלוחים ונמשכים אלו לאלו, מתוקים ומלוחים עד שמתבלבלין, נמצא כי המתוקים נפסדים במלוחים, כמו כן הקדושה כשאינה מתנועעת כמו רוח קדמון אין שם כי אם קדושה בלבד, ולדעת כוונה זו אומרים קצת אנשי שם בעלי לבב כי שמותיו של הקב״ה אין נקראים בקדושה כי אם מתוך מורשי לב האדם שאם נקראים בפה מתפשטים באויר, והאויר מגיע לידי טומאה, ונמצא מתחלל שם שמים·". מדברים אלה נובע הצורך בהעמדת פרקטיקה של קדושה שבה הזכרת השמות נותרת בתחום הקדושה, וכזו נזכרת ליד פרקטיקת הטהרה בחבורים קבליים בעלי ענין מאגי. עיינו רמב"ם, מורה נבוכים, ח"א ס"א; ובעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, הע' 497. בעקבות מדרש תנחומא, חקת, א, עה ע"א, "שאין מתערבין כל מימי הים", מביא ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 67, את תיאור אי עירובם של מי הפנים, מתוקין ומלוחים, זה בזה. עיינו שם, ליד הע' 491. למשל דומה בהקדמת ס' ברית המנוחה ראו במבוא, ליד הע' 245.

[66] §5, ירושלים, שוקן 15744, 16ב. הכוונה לחלק האחרון בחבור עצמו הנמצא בכ"י זה, לעומת הפתיחה הנוספת לחבור הנמצאת בהמשך אותו כ"י. המושג "שיעור" שייך לשלשה "מדה ושיעור ומתכונת הגוף", וענינו שיעור קומה. סדרת עשר הוראות השיעור היא פירוש מורחב למושג זה יחד עם פירוש לשני המושגים הנוספים. תחילת סדרת ההוראות ופירוש ה"שיעור" נמצאת בכל שלשת כתבי היד וכוללת גם את מושגי הצרוף, החישוב כחשבון והתקון בהתאם למה"ח §2: "עיקר שיעור הוא שיתחכם האדם בכל כח וכח הראשונות והאחרונות כיצד נמשכין אלו מאלו וכמה כחות מתפשטין מהן כדי שידע לשער כל כח וכח ולצרוף ׀ ולחשוב ולתקן אותם אחדים ת״ל ׀ להביא כולן באחדות השוה·". כ"י פריס 843 ממשיך עד מעבר העמוד [= |] האחרון שבציטוט, ומינכן 83 עובר לעמוד הבא לפניו, אך נקטע בראשי התיבות 'ת"ל' [=תלמוד לומר] כמו בפריס 843. שני כה"י הנזכרים ממשיכים מיד מתחילת השער השני מספר שערי אורה לר"י ג'יקטילה, באמצע המשפט ["למדת אדֹני" וכו']. כ"י מינכן 83 אינו מעתיק כנראה מכ"י פריס 843, אלא ממקור משותף, כפי שעולה מפירוש יח' א, ה בהעתקת כ"י מינכן: "דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה [שם] בכאן רמז לאדם הקדמון עשר יסודות והפסידן שתחילתן [בשולים: נ״ל שתכליתן] לחזור לארץ" לעומת העתקת כ"י פריס: "...בכאן רמז לאויר הקדמון עשר יסודות ~~והפסיק~~[?] והפ[סיד]ן שתכליתן לחזור לארץ". כ"י ירושלים גורס שם בנוסח מתוקן מראשיתו: "דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה [שם] בכאן רמז לאויר הקדמון עם ד׳ יסודות והפסידן שתכליתן לחזור לארץ". להערכתו המוטעית של ג' שלום בענין הופעתו של המושג "אדם קדמון" בכ"י מינכן 83, האחרון מן השלשה, ראו לעיל, פרק א, הע' 629. למובנו של מושג ה"שיעור" כאן ובמקומות אחרים ב'סוד ידיעת המציאות' כחלק מן השלשה "מדה ושיעור ומתכונת הגוף" עיינו להלן, נספח ו, ליד הע' 10 ואילך.

[67] שובאל, צפונות כדור הארץ, עמ' 491-492.

[68] הערתו של ריס"נ "אם המקור פוסק הכל פוסק", לעיל, ליד הע' 24, היא תיאורטית: היא אינה באה לציין את המשבר באלוהות, העשוי להתרחש כתוצאה מסתימת הנביעה מן המקור כביכול, ולא מהתייבשותו של המקור עצמו. כך מן ההמשך: "ומפני שבכל עת הם מתפשטים תחלה אין לה סוף". ראו גם בראשית רבה, ד, ד. מאגר מי התהום עלול להצטמצם כדי אי-שפיעה בשנות בצורת ובשאיבה. במקורות המיסטיים הנזכרים מופיע המקור כנביעה פנימית במעין.

[69] המונח 'התגברות' שמור במה"ח לג' ראשונות. ראו לעיל, מבוא, בראש סעיף ח.2.

מתמשכת, המונחית באופן רציף ומוגבלת בציור האורגאני, שניהם נובעים ממבנהו האקסטרוברטי של המעין, המחזיק בהבחנה שבין מקורו לנביעתו (§ 17-18) ובין נביעתו לאחריתו המנוגדת שבשלהבת (§ 3) באופן סימולטני ומתמשך, מבלי שיטמעו ויתכללו זה בזה.

נוסף להופעותיו של 'ענין' במה"ח כעצם, כבטוי בדבור, ככח בפני עצמו, כנביעה וכראשית או מעשה הבריאה במאמר,[70] מציין 'ענין' אופן חקירה או מודוס. כך בהוראות הצפיה והחקירה המיסטיים ב-§ 22; אופן הגדרתן של הנתיבות, השבילים והדרכים במה"ח § 32[71] כבחינות בינאריות, אם בעצמן (כדרכים) אם ביחסן אלו לאלו (השבילים כבנים והנתיבות כאמות)[72] מורה את "הענין", הדרך והאופן שבו ממשיכה החלוקה הבינארית לאפיין את 'ההתפשטות' וההתפזרות לעומת 'ההתלבנות' והבירור והקיבוץ הנאמרים בראש § 33; דרך הפירוש והפרישה של האור המופלא הראשון ב-§ 51 מוגבלת לתחומו של האור הראשון,

---

70 לעיל, ליד הע' 40-46.

71 ההבחנה בין דרך, נתיב או שביל שבמה"ח §32 מעבדת את הנמצא בפירוש ריס"נ לס"י ומקבילה מצדדים אחרים לפירושו של רמב"ן לס"י. על ההקבלות בין שלושת החבורים העיר ג' שלום, במהדורתו לפירוש הרמב"ן, מחקרי קבלה, עמ' 71, עמ' 88 והע' 9, עמ' 106 הע' יא. הנתיבות והדרכים מופיעים בפירוש ספר יצירה לריס"נ, ואילו השבילים ואפיונן של הדרכים בפירושו של רמב"ן, המפרש בהיפך פירושו של ר' יצחק. את כיוון השאיבה, ההשפעה או העיבוד מן המוקדם אל המאוחר ניתן לקבוע על פי הפירוש הרחב, המבאר כל מונח בפני עצמו, ומתאים את ההסבר במערכת פרשנית מסוימת למערכות נוספות. בדרך זו מתפרש מונח הנתיבות אצל ריס"נ בתחילת פירושו לספר יצירה (מהד' שלום, עמ' 1) כפליאות או פלאות, בהתאם לענין האפיסטמולוגי המבחין בחכמה מתוך בינה ומן ההויות הקבועות החקוקות אל ההויות הקבועות בטרם החקיקה וההגבלה, ומסמיך ענין הנתיבות והפליאות למחילות בגזע וכו'. תיאור אופני החקירה במה"ח בענין ההתחלה שייך אף הוא לפירוש ריס"נ כאן בענין "תחלת ההויות הניתנות ליחשב". רמב"ן מוסיף על קודמו את מונח השבילים ומוסיף את הגדרת הדרכים, ומעמיד את הנתיבות, בהתאם לשיטתו בהפלאה, בהפרשה ובהבדלה של דרגת הנתיבות כפלאות שאין בהן השגה או ראיה אלא שאלה לבד. מה"ח משתמש, באפשר, בשני הפירושים, אך אפשר שאינו תלוי ברמב"ן: הגדרת הנתיבות כאמות בעקבות ריס"נ, וקרובה לכך גם הגדרתן כיתרות (מונח שאינו אצל ר' יצחק, אך משותף למה"ח §4 ולעזריאל) אך אינו מסכים עם הגדרת הפרשתן שאצל רמב"ן. מרמב"ן ניכרת הגדרת הדרכים כרחבות והתוספת בענין השבילים, שאינם נזכרים אצל ר' יצחק. זאת בתוספת ענינים המקוריים למה"ח: ההתאמה הלשונית-הפונטית בין הדרך והרחב, בהגדרת השבילים כבנים שהם "צרים וקצרים", ואת החקיקה בדרכים "כדמות זכר ונקבה" (אולי בהתאמה למעמד האותיות בפירושו של ריס"נ לס"י ב, ג, שם, עמ' 12 / מהד' סנדור, עמ' 120-121, הע' 18-24). רמב"ן מתאים את היחס בין דרכים לנתיבות ליר' ו, טז, ואפשר שאין הכרח שעמד לפני מה"ח. אמנם 'סוד ידיעת המציאות' והעתקתו ב'סוד ע"ב שמות' מכירים את פירוש תיבת ב"ל הנמצא גם בפס"י לרמב"ן ומיישמים אותה למושג המקורי (באותם החבורים) 'אחדות השוה', (להלן, נספח ו, הע' 44), אך אולי אין רמב"ן מקורם. על אגרת תלמידו האנונימי של ר' יוסף בן מזאח לרמב"ן ראו להלן, ליד הע' 103. נזכיר דעתו של ג' שלום כי פירושו של רמב"ן לס"י היה ידוע לר' אברהם מקולוניא בס' כתר שם טוב, הנכתב בשנות הארבעים או החמשים למאה הי"ג, מחקרי קבלה, עמ' 72-73.

מה"ח §32: דע כי הב"ה היה המצוי הראשון / ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא עצמו / ואחר שהוא המציא את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו / וכיצד התחיל או באי זו דרך הדריך או העמידה באיזה נתיב היה / ואם הוא נתיב אחד או נתיבות הרבה / או לכמה חלקים נחלקים או לכמה עניינים נוטים / או מה ר"ל דרך או נתיב או שביל / שהשבילים צרים וקצרים / והנתיבות יתרות / והדרכים רחבות / והשבילים הם כבנים / והנתיבות כאמות / והדרכים נחקקים כדמות זכר ונקבה

פס"י לריס"נ, מהד' שלום, עמ' 1: ותחלת ההויות הניתנות ליחשב הן הפליאות בתוך החכמה, שהנתיבות הם פלאות בה. ועל זה נאמר [איוב כח, כג] 'אלהים הבין דרכה', הבין הדרכים והנתיבות שבה. על ידי ההויות הקבועות החקוקות בו יש בו כח להתבונן בהויות הקבועות הדקות שאין להם גבול. והנתיבות הם אמות הדרכים כי הנתיב אם הדרך והנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתפזרים ומתפרדים ומתפשטים משם. ונתיבות הפליאות הן כמחלות שהן בתוך עיקר האילן והחכמה היא השרש,

פס"י לרמב"ן, שלום, מחקרי קבלה (א), עמ' 88: נתיבות הם שבילים דקים ואין אדם רואה בראש השביל[א] המקום שהוא הולך, לכך לא אמר דרכים, שהדרכים רחבים וניכרים[9] שאדם עומד על אם הדרך ורואה לכל מראה עיניו לאיזה מקום הוא הולך מה שאין כן בשבילים מרוב דקותם וכן בענין הכתוב [יר' ו, טז] 'עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם', הזכיר לדרכים ראיה ולנתיבות שאלה.

עיינו גם סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 8-12 הע' 21-29; גוטליב, 'מקורותיו של ר' בחיי בן אשר', א, עמ' 223; פס"י לריד"ע, מהד' שלום, עמ' 383. ר' משה קורדובירו מפרש דברי מה"ח כאן בענין השבילים בדרך הפוכה, והולך בעקבות רמב"ן, פרדס רמונים, שער יב (שער הנתיבות), פרק א, קראקוב שנ"ב, עח ט"ד: "נתיבות. סתם נתיבות ודאי הם נעלמות ואינם כדברים שהם נגלים כאמרו [יר' ו, טז] 'עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם'. הנה שבדרכים אמר ראו. אבל בנתיבות אמר ושאלו. ואעפ"כ, השבילים נעלמים מהשכלה יותר מהנתיבות. וכן פירש בספר מעיין חכמה למרע"ה. וז"ל השבילים צרים וקצרים, והנתיבות יתרות, והדרכים רחבות. והשבילים הם כבנים, והנתיבות כאמות עכ"ל. ואפשר היות השבילים הם הנתיבות הנכללות בכל נתיב ונתיב. שודאי הוא שהנתיבות כלולים כל אחד מחבירו וכל נתיב ונתיב כלול מל"ב נתיבות קצרים וצרים שהם הנקראים שבילים. ולכן הנתיבות הם אמות אל השבילים. והדרכים הם גלוי הנתיבות יותר."

72 ורמן תרגם ב-§32 "לכמה ענינים נוטים" כאופנים, מודוסים, *The Books of Contemplation*, עמ' 56. דווקא כאן נראה שמדובר בענינים ככחות, המקבילים ל"חלקים" הנמצאים בראש הזוג שם. ה'ענין' שבראש תשובת האל למשה ב-§37 מלשון דבר ועניה.

ומתרחשת בהתאם ל״עניינו הראשון״ הנאמר בפתיחת אותו סעיף; הוראת ״הכל בענין הכפל״ (§21) מורה על אופן ההכפלה שבו מתרבים הענינים עד מקום הגבלתם מכחה של ההכפלה הראשונה.[73]

חשבונה של יו״ד במילויה עשרים (§5) נמצא מתוך פעולת הכפל ומתוך פרישתה של האות במילויה. סכומו הסופי של שם האות נמצא מראשיתו, ותכונתה היסודית של היו״ד ומהותה ככפולה מעיקרה מתאימים לשמה. תכונה זו מופיעה כבר בדברי אבן עזרא:[74] ״ובמבטא הוא [היו״ד] כפול במספר להורות על עצמו.״ נמצאת פעולת ההכפלה ביו״ד מתרחשת ללא מאמץ והכאה, ותכונה פנימית זו מאפשרת את זיהויה כמוצא לסדרות ההכפלה והריבוי. במה״ח §5 היא מהווה את שני השלבים הראשונים של סדרת ההכפלה הבנויה מחמש הכפלות, כנגד חמישה אל״פים המנויים שם.[75] אזכור פעולת החשבון ביו״ד בשלב השני תואם את מעמדה כחכמה, המנויה שניה אך מופיעה כתחלת סדרת הריבוי, ומורה על כושרה להנביע את פעולות הכפל הבאות כמספריות בלבד, ללא ההסבר הקושר לאותיות ול״חשבון״.[76] תכונת הכפל שביו״ד נמצאת בה-עצמה, ולכן מזוהה כתמורה (§8) ומהווה מקום סיכומן והכללתן של אחדויות הנגודים של ראשית ותכלית (§20). נוסף על הכפילות הפנימית, מחזיקה היו״ד גם את כפילותה אל מול מקורה שבאחד. שני מימדי ההכפלה מרוכזים במושג ״חשבון״, המחזיק את הסכום הסופי ואת סיכומו וקיבוצו כמנין אחד בפעולה אחת. בדרך זו מונה מה״ח את היו״ד ״בחשבון אָ׳״ (§58), הכוללת שני דברים ושתי תיבות בהגה אחד. יחד עם שהיא מהווה את המסגרת השלמה של העשיריה, מכילה היו״ד את האחד כ״עיקרה״ (§9) ותכונה זו מכריחה מיד בהמשך את אופיה הפרוגרסיבי: ״על כן היא היוֹד מעיין המתגבר״ (§10) ומכאן גם היותה מוצא לד׳ שמות בהתאם ליחסי האל״ף והיו״ד (§8, 58). ראב״ע מסביר את תכונת ה-י׳ שבאותיות אהו״י ובשמות האלהיים כמקיים את תכונת האחד המאפשר את המנין אך אינו מנין בעצמו, בהתאם לתפיסה הפיתגוראית, ומונה אותו כהתחלה להכפלת העשיריות וכסוף מנין העשרה:[77] ״בעבור

---

[73] ראו לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 102.

[74] אבן עזרא, ספר השם, פיורדא תקצ"ד, ו ע"ב. בנוסח שהדפיס לוין, ילקוט אברהם אבן עזרא, עמ' 422: "ובמבטאו".

[75] ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 51 הע' 72.

[76] למושג 'חשבון' ראו לעיל, פרק א, הע' 74 ואילך. לא כל מחבר המונה יו"ד בחשבון עשרים מציב תיאור זה בהתאמה לשיטתו בהאצלה. הסבר שונה לסכום זה ביו"ד מופיע אצל ריס"נ בעקבות ראב"ע, המצריך "שני יו"דין זו כנגד זו סובבין הכל שביניהם" וכו', כשני חצאי העיגול, לעיל, פרק א, ליד הע' 316, ואילו במה"ח (בשונה מן הנאמר שם) יו"ד אחת חשבונה עשרים משום תכונת הכפל הפנימית שבה. עקבותיו של הניסוח במה"ח §5 נמצאות ב-§14, פירוש שם בן ד', לונדון 1074, 285ב, הנזכר גם אצל אידל, 'חומר קבלי', עמ' 174-175 הע' 19: "כשתחלק היוֹד לשני חלקים תמצאם עשרים בעניין הכפל· ולפעמים נכתבת יוֹד שלימה שהם עשרים· והפירוש הוא מאמר שכמו שיש עשר ספירות למעלה כך יש עשר ספירות למטה·" ניסוח זה מחזיק בציור שני יו"דין כשני חלקים "בעניין הכפל" (לעומת ההוראה הפנימית בענין זה במה"ח), ואת חשבונה של יו"ד במילואה כשלמה. תפיסת העשיריות הכפולה באלהות נדונה בפירוט על ידי אידל, 'הספירות שמעל הספירות', לדיון במקור זה ראו שם, עמ' 247-248. יש לתקן את דעתי בדבר ההכפלה בין שמים וארץ הניכרת מתוך המקורות המדרשיים המופיעים שם בהמשך, ראו בעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, הע' 200, עמ' 40. ייתכן שה"מאמר" המעובד כאן לתבנית שתי העשיריות הכיל נוסח הקרוב למצוי בסדר רבה דבראשית סי' יט, ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' ל: "והנה אופן אחד בארץ [יח' א, טו] וכשם ששכינתו למעלה כך שכינתו למטה". ובדומה במעשה בראשית הנדפס בספר רזיאל, אמשטרדם תס"א, לו ע"א.

[77] ר' אברהם אבן עזרא, ספר השם, פיורדא תקצ"ד, ה ע"א-ע"ב. עיינו גם הערות המהדיר ג"ה ליפמאן בפירוש 'אור נגה' שם. ב'יסוד מורא' בניסוח מקוצר יותר, מהד' כהן-סימון, עמ' 186-187. למקור התפיסה הפיתגוראית בענין האחד כסבת כל מספר ואינו מנין בפני עצמו ראו הפנית לוין, ספר השם, בתוך: ילקוט אברהם אבן עזרא, עמ' 430 הע' 1; למשמעות החזקתו של ראב"ע בהשקפה הפיתגוראית ראו כהן וסימון, יסוד מורא לראב"ע, מבוא, עמ' 56-58. י' ליבס מצביע על היסודות הפיתגוראיים שבס"י ומצמצם את תפיסתו של ס"י כניאו-פיתגוראי בדיונו במושג "עשר ספירות", תורת היצירה של ספר יצירה, עמ' 13-14, 36. ענין תכונותיו של האחד חוזר בניסוח אחר בספר המספר לאבן עזרא, פראנקפורט דמיין, תרנ"ה, ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 12: "דע כי כל חשבון הוא חברת אחדים והאחד לבדו לא יקבל לא שנוי ולא רבוי ולא חלוק והוא סבת כל רבוי ושנוי וחלוק והאחד קדמון לבדו וכל חשבון מתחדש בעבורו." במקום אחר מצביע ראב"ע על חילופם של אל"ף ויו"ד כמציינים את דרגות ה'אחד' וה'יחיד', ספר השם, פירודא תקצ"ד, ו ע"א: "ואשר יורה על דברי שהוא [היו"ד] כמו האחד, כי האחד [=אל"ף] שמו סימן אחד מדבר בעד נפשו, ג"כ היו"ד באחרונה סימן יחיד." (וראו גם סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 27 הע' 70). וכן אצל בר חייא, יסודי התבונה ומגדל האמונה, עמ' יב, שם גם קישורם של האחד והאחדות לאות אל"ף: "...כי

היות האחד סבת כל המספר ואיננו מספר גם עשרה דומה לו כי הוא תחלת העשרות והוא סוף כל האחדים. כי לא תוכל להחל במספר לאמור אחד רק אחר עמו כאשר מבואר בס׳ יצירה עשר ספירות בלי מה.״ שיתופם של האחד והעשרה כראשי מספרים וכהתחלות המנין או ההכפלה מסביר את התחלת המנין ככוללת מראש את תכליתו, כפי שמבאר אבן עזרא בניסוח מורחב יותר בפירושו לשמ׳ ג, טו: ״ומדרך אחרת הם [האחדים והעשרות] עשר ספירות בלי מה. כי לא תוכל להחל אחד אם לא יהיו עשרה״.

התנועות היוצאות ״בכמה כתרים סתורים ומוכתרים ונעטרים / ומורות על עניינים קבוצים״ (§23) מתנהגות באופן יציאתן בהתאם לתכונת העניינים לקבץ ראש וסוף. התנועות הנפרדות שומרות על ייחודן הפרטי בשעה שהן ״מורות״ על מקורן או מקור אופן התפשטותן ב״עניינים״. אם שני העניינים הן שתי נביעות משני מקורות,[78] מתאר גם הקִבוץ במשמע זה את תכונת הנביעה הפנימית. הוראה זו נמצאת גם במבוא לספר מורה צדק:[79] ״אתָּה הוא דבר מקובץ כמו דבר שבא מעצמו״, בתוך פירוש ה״כתב״ שבו לשון הברכה ״בא״י או״א״ [׳ברוך אתה יי׳ אלהינו ואלהי אבותינו׳], ואפשר שהענין נסוב שם על אותיות א״ת כדבר מקובץ, בעוד הה״א מתפרשת בהמשך לענין אחר. בדומה לתכונת הקִבוץ של ראש וסוף המאפשרת פרוגרסיביות, כך תכונת האיחוד האקסטרוברטי של ענפיאל בחשמל מאפשרת את תכונת הדיבור הנברא מעצמו בספר העיון ה׳ארוך׳:[80] ״דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע [איוב ד, טז] שבשעה שע[נ]פיאל מתיחד למעלה כנגד האור המופלא כל כחות החשמל <חשות ומתנועעים בלי קול ובש[ע]ה שהוא מתיחד בחשמל עצמו כל [ה]כחות> מתגלגלים ומתנועעים בצווח [נ״א קול] גדול וזהו הדיבור שנברא מעצמו״.

משנת מסכות אבות, ב, ח, מציינת את דרך חסידותו של ר׳ אלעזר בן ערך בהלכה ובתלמוד תורה ״כמעיין המתגבר״, ובסמוך (ו, א) משמש הבטוי לציון מעלתו של התלמיד-החסיד בצירוף נביעתו המתמדת. קרבתו של ה׳ענין׳ ל׳מעין׳ ולדיבור נמצאת ביוצר ״דברי אמרי, דברי״ לר׳ שלמה סולימן אלסנג׳ארי:[81] ״דברי ענין כמעין המתגבר / להוכיח ולהבר / ״כִּי פִּי יי״י דיבר״ [יש׳ א, כ ועוד].״ מקורות אחרים קושרים בין המעין המתגבר מעצמו והדיבור הנובע מאליו. בתפילה הנדפסת בתוך החבור ׳מעשה בראשית׳ בספר רזיאל:[82] ״וירחיב לבי ופי כמעין המתגבר וּכְמוֹצָא מַיִם אֲשֶׁר לֹא יְכַזְּבוּ מֵימָיו [יש׳ נח, יא]״. במדרש תהלים:[83] ״אמר רבי, אף כשיעשה פיהם של צדיקים כמעיין הנובע שאינו פוסק שבחו של הקב״ה.״ גם ר׳ עזריאל אומר בענין השבחות והתהלות שבהם משתבח האל:[84] ״וכל מדות אלו הוא מתעלה בהם

האחד הוא מן המספר והוא עקר המספר ואינו מספר... וכדומה לו תיבות אלף בית אשר הן עקר לשון הקודש ובהן נבנה כל לשון ויובן כל דבר אמור בלשון והן מן הלשון ואינם לשון כי אינם משמיעים ענין מעניני העולם אשר הלשון מחוה ומלמד אותם...". גם ריס"נ, פס"י, מהד' סנדור, עמ' 22, מפרש את ה-י' שבמלת 'בלימה': "יוד [היא] בכל", היינו כוללת י' ספירות, ותכונה זו מופיעה גם באל"ף, שם, עמ' 125: "כי היאך יהיה השקול אם לא אות אחת מכלן כוללת הכל, כגון האל"ף עשר ספירות הראשונות".

78 לעיל, ליד הע' 41.

79 §16, ירושלים 488, 24ב; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 16.

80 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 67, ראו לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 66-67, 125. עוד לדיבור הכפוי ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 148-152 ועמ' 149 הע' 24, עמ' 173, 176-178. מעמד הדבור בספר העיון ובמה"ח כתחום ממצע בין הקול והרוח ובין המאמר הבורא מכוון לעיון בדבור כמסביר את תנועת הישים העליונים בהתאם לסיזיגיות שבלשון, כפי הסיזיגיות שבמקורה בחשמל. זאת לעומת מיקודם של המקובלים בזרם המרכזי של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית בדיבור כמנביע את חידושי התורה ביחס לכושרו היוצר של המיסטיקן.

81 מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית. למקומו בהתפתחות היוצרות ראו פליישר, היוצרות, עמ' 235-236, שם גם הדפיס את הפיוט העוקב "שמעו אלי אבירי לב".

82 ספר רזיאל, אמשטרדם תס"א, לו ע"ב.

83 מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מזמור קד, פסקה ב, מהד' בובר, ווילנא תרנ"א, ד"צ ירושלים תשל"ט, רכ ע"ב.

84 עזריאל, פירוש התפלה, מהד' גברין עמ' 21 מכ"י פיראראה 1, 37א. נביעה כדבור כבר במסורה שם: "מַיִם עֲמֻקִּים דִּבְרֵי פִּי אִישׁ נַחַל נֹבֵעַ מְקוֹר חָכְמָה." ראו גם עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 24-25, 99-100.

ביושבי הארץ ברכות נַחַל נובע ממקור חָכְמָה [לפי משלי יח, ד] קרוי ברכה חכמה שהמיעוט מתרבה והולך ועשה אינו ישנו [ס״י ב, ה/ §20]״. ניסוח זה קרוב במיוחד לתיאורי התפשטות המעיינות והעיניים במה״ח §53-55 בתיאור ההתרבות מתוך המיעוט[85] וקושר, אצל עזריאל כבמה״ח, את הנביעה הראשונית לדרגת חכמה ויציאת היש מן האין. במה״ח §60 שייך ״נחל נובע ומעיין המתגבר״ לד׳ אותיות ״שהם סוד השם המפורש״, ואם כן ההבדל המהותי בין המקובלים אינו בשִמוש בציור הנביעה כדִבור או כלשון, אלא בהמשכה המתמדת של תכונת הנביעה גם אל שלבי ההאצלה המתקדמים במה״ח.[86]

"ושרשיה נשרשות": אפיונו של המעין כמנביע רצפים שונים וכהתחלה קבועה לאבולוציות שונות

במה״ח וב׳סוד ידיעת המציאות׳ המקביל לו נשמר מעמדו הקדמון של האויר יחד עם היותו שרש ותשתית לאצילות הנמשכת ממנו. ב׳סוד ידיעת המציאות׳ מתוארת בינאריות זו של מעמדו הקדמון של האויר יחד עם תיאור החלוקה המרובעת של ד׳ פניו, באותו אופן שבו מתוארים יתר שלושת החלקים או המראות הקדמונים בחבור זה:[87] ״והאויר כמו כן יש לו ד׳ פנים האחד אומץ חזוק שמתפשט בתנועתו· השני שהוא עיקר משיכות המעין הנאצל ממנו· השלישי שמורה על הכחות הדבוקים בצדדיו· והרביעי שבו מתגלגלין כל המאורות הקבועים במעיין הנקרא כח יחיד ומיוחד בפעם[.] אלו הן הכחות המתרבות והמעופפות א[צל] כח וכח מאלו השלשה עיקרין שהן חשמל וערפל ואויר שכל אחד מהן מתחלקין ממנו ארבעה כחות והם מפורשי׳ לקמן·״.

״יחיד ומיוחד בפעם.״ שם זה למעיַן זה מחזיק את התואר התיאיסטי של האל עם הייחוד הפנימי שבמעין באופן רגעי וחד פעמי, בפעם אחת, באותה עת שהוא בכל עת או בפעימה. על דרך זו מתגלגלים המאורות הקבועים במעין. אחיזתם בראש המעין מאפשרת את הפיזור וההתפשטות באופן המוגבל מעיקרו. ההמצאות התכופה של המאורות אצל המעין אינה עסוקה ביחסים הפנימיים של ההתכללות שבין המאורות כספירות לבין עצמם, אלא, בהתאם לטיפוס ההכללה, בהשתתה של האויר כעיקר והמעין כמקום היציבות של המאורות. המים משמשים תחום מעבר,[88] כיסוד מבודד ומוליך, בין האויר והמאורות, השייכים ליסוד האש. שיטה זו מאפשרת את החלוקה היציבה של היסודות יחד עם הקשרים הקבועים ביניהם בהתאם לד׳ הספירות הראשונות בס״י, במסגרת תחום תיאור ההאצלה הנוסף בקבלה על גבי תיאורן של ספירות אלו

---

85 עיינו במבוא, ליד הע' 180, 248.

86 באגרתו לבורגוש מייחס ר' עזריאל את המעין הנובע לדרגה הראשונה, שממנה נמשכות המדות בדרך התמורות, וטיקן 211, 6א; שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234: "והשבעה טוב הצפון הוא דכתי' [תה' לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת', ומן המעיין הנובע מן הטוב הצפון המתעלם הופך זה אל זה כדכתי' [עמוס ה, ח] 'הופך לבקר צלמות ויום ללילה החשיך'."

אצל ר' עזריאל מתייחס המעין גם למקום מוצא הנשמות, ומתאים לספירת יסוד, ראו פירוש האגדות, תשבי, עמ' 13, וכן הקשרה של המובאה משער השמים לר' יעקב בר ששת בענין תתקע"ד דורות, הנזכרת לעיל, הע' 41. בהקשר זה ניתן גם לפרש את מה"ח §54.

87 §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20א; מינכן 83, 166א; ירושלים, שוקן 15744, 15א, בתוך פירוש ליח' א, ה: "וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָת [...] שכל אחד ואחד מאלו מתפרש לד' עניינים". לשלושת העיקרים הנזכרים במובאה יש להוסיף את הרוח הנאצל מן האויר כעיקר הרביעי. השיתוף עם מה"ח ניכר במושגי החלקים, הפירוש כפרישה וה'עניינים'. מלת א[צל]: לפי כ"י פ, מ. וכנראה יש לגרוס: בכל. בכה"י אין מקום ליותר משתי אותיות. 'משיכות' עניינה הזרמה. לשרש מ.ש.כ. כזרם ולהקשר הניאופלטוני ראו לוין, כתר מלכות, עמ' 47 הע' 81.

88 למושג "מרחב מעבר" ראו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 12. למים כתחום מעבר ראו עדותו של קסטנדה, האש שבפנים, עמ' 82-83. לדיוויניזציה המתוארת שם עיינו דן, 'שרי כוס ושרי בוהן'; בילו, 'שרי שמן'.

בספר יצירה. לעומת סדר השתלשלות בס"י, מדגיש מה"ח את יציאתו של הרוח מן הלחלוח.[89] בדרך זו נשמר מעמדו של יסוד המים כמתווך בין האויר ורוח הקדש.

הזיהוי "יו"ד היא המעין" מחזיק בנקודת פתיחה אחת שני ערוצים של עיון ופרישה, בתחום הלשוני ובתחום המטאפיסי, ואלה מכונסים יחד בביטוי הבא מיד לאחריו, "ושרשיה נשרשות",[90] המתאר את חיזוקיהם וביסוסם העצמי של שני הערוצים במקביל. לפי יחסת הקנין שייכים השרשים ליו"ד, וממנו לתנועות ולהתפשטות על פי הסדר המתוקן שבשם המפורש. לפי תוכן הענין שייכים השרשים למעין, והם נבכיו, המתאימים גם לתמונת שרשי האילן. התיאור המצומצם שבמעבר בין סעיפים 17-18 מפורט יותר במה"ח § 10: "על כן היא היוֹד מעיין המתגבר / ומימיו מתפשטין לכ"ד חלקים / והחלק לד' שרשים / והשרש לד' ענפים / והענף לד' תנועות / והתנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון «/למעין»[91] אשר היו ממנו". כ"ד החלקים המתפשטים מן היו"ד ומן המעין הם כ"ד העינים שבשם המפורש (וכן במה"ח § 74),[92] או כ"ד הבתים הנבנים מצירופי כל תיבה בת ד' אותיות, לפי ס"י ד, ד/ § 40. מערך השרשים, הענפים והתנועות מופיע "בענפי שרש התנועה" (§ 2), בתיאור ייחודו של השם המפורש עם שרש התנועה הקוסמוגונית במיצוע החלוקה לענפים; לעומת זאת, מציינות "התנועות הנפרדות" ב-§ 10 את השלב האחרון בהתפשטות הלשונית, המקבילה גם למעמדן של השלהביות הנפרדות.[93] המערך המכונס בתנועת החזרה חלילה, המאפשרת גם את ההתקדמות המתמדת בצורתה המחזורית, נפרש ויוצא אל הסתעפות פתוחה,[94] המוגבלת מעיקרה ומונחית על פי תשתית העיקר גם בשלביה המפוזרים במחצית השניה של הספר (§ 42): "כלומר הרוח היה מתגבר בקדושה ונעשה חדודין / וכל חדוד וחדוד נעשה ענף / וכל ענף וענף נעשה שרש בפני עצמו / שממנו היו יוצאין כמה כחות וכמה דברים וכמה עניינים". חִדודים שבהם מתגבר הרוח הם תנועות מוסיקליות ראשוניות (שניתן להחילן על תחום הלשון) כפי דברי פירוש ס"י המיוחס לדונש אבן תמים:[95] "ושרש הכל הרוח, אבל יתחלף חתוך הרוח בהתחלפות כלי הקול. וחדוד מוציא הקול בהכרעת הרוח וחתוכו וחבור הנעימות הנחתכות ביחס מיוחס להתפעלות הנפש. וזהו חכמת הנגון." ומכאן אפשר חדודין כמליצות במה"ח, בהתאם לתהליך ההתפתחות הלשונית שסעיף זה עסוק בו. השינוי היוצא-האקסטרוברטי המשמעותי של סעיף זה נמצא בהברכת הענפים, היינו השבתם כביכול לקרקע התחוחה ולתשתית, עד שכל ענף נעשה שרש בפני עצמו. תמונה מקבילה של ריבוי וגטטיבי

---

89 להלן, ליד הע' 128 ואילך. לשאלת עצם המצאותה של תפיסת אצילות הספירות בספר יצירה ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 307-308 הע' 59.

90 מינוח זה שואב כנראה משם "שרש השרשים" הנמצא אצל יצחק הישראלי, אלטמן, 'Isaac Israeli's 'Chapter on the Elements'', עמ' 52, וראו שלום, מחקרי קבלה, עמ' 55 הע' 50, עמ' 58-59.

91 לעיל, פרק א, הע' 341.

92 ראו הפנייתנו למחקרו של שלום הנזכר לעיל, הע' 39.

93 לעיל, פרק א, בדיונינו בסעיפים 6, 8.

94 ניסוח אחר של רעיון זה, השייך לכאורה למחזוריות הקלאסית של השיבה הנצחית בניסוח הניאו-אפלטוני אך משתמש בהשתרשות מן המקור כמוצא, נמצא בחבור מאוחר משוליה של ספרות העיון, הנסמך על פירושי ל"ב נתיבות מן הקבוצה ומוסיף מינוח פילוסופי, בתיאור נתיב ה', §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 125א: "ולכן נקרא שכל נשרש מפני שכל הנשרשים ממנו נשרשו ואליו ישתרשו ונקרא זה השכל עצם האחדות השוה מפני שהוא מיחד כל התמורות המשתרשים ממנו ומשוה ביניהן באחדות גמורה ומתדמה ומשתוה לאחדות הנתיבות העליונים ולאחדות הנתיבות התחתונים ולכן נקרא אחדות השוה והוא המיוחד בעצם הבינה הנאצל מגזר[! צ"ל מגדר] החכמה הקדומה."

95 פס"י לדונש אבן תמים, מהד' גראסבערג, עמ' מ. בתרגומו של ר' משה בן יוסף, מהד' פנטון, עמ' 224, לא נשתמר ענין זה.

נמצאת בס׳ הבהיר, סי׳ פא/54.[96] בתחום השם המפורש משמעותה של השבה זו היא יציאת ״מקורות״ מרובים מכל אחת מד׳ האותיות כמניינה (§ 75), בהתאם לחלוקת כ״ד חלקים לד׳ חלקים (§ 74, § 10).

שרשי המעין כנבכים מוצאם מאיוב לו, ל: ״וְשָׁרְשֵׁי הַיָּם כִּסָּה״, תוך עיבוד הכִּסוי והחִבוש[97] לתמונת ההשרשה. דברים מפורטים בענינם מופיעים בהמשך סדרת הוראות העיון ו״שיעור״ הקומה ב׳סוד ידיעת המציאות׳:[98] ״תשיעיים· לידע עיקרי המעיין ושרשיו כיצד הן נשרשים או מה הם השרשים או אם הם החזקים או רפים או הם נשרשים במקום חזק או בעפר תיחוח או [א]ם השרשים עיקר ממשותו ואם לאו·״ הוראות הבחינה של מקום השתרשותם של השרשים ״במקום חזק או בעפר תיחוח״ אינה קובעת היארכיה במקום הנטיעה, אלא את ההבנה בדבר האופן השונה שבו עשויים להתמקם נבכי המעין על פי התשתית הנתונה. אף על פי שדרגת האצילות הראשונה מתוארת בספרות העיון כתשתית היציבה ללא עוררין, במושגי החִזוק, הקיום והאֹמֶן,[99] הוראת חקירה זו ב׳סוד ידיעת המציאות׳[100] אינה דוחה את נבכי המעין ושרשיו הרפים, את מקום ביסוסו של המעין בעפר שאינו יציב או בשרשים-הנבכים שאינם תשתית-עיקרו של המעיין. בירורים אלה מתיישבים עם קביעת המשנה, מועד קטן, א, א: ״משקין בית השלחין במועד ובשביעית בין ממעיין שיצא בתחילה בין ממעיין שלא יצא בתחילה״. שדה שאינו מסתפק ממי גשמים יש להשקותו תדיר, אף בחול המועד ובשמיטה, בין ממעין שהתחיל לנבוע בזמן קרוב ובין ממעין הנובע מזמן מרובה. המשנה קובעת את הצורך בהשקייתו המתמדת של שדה שלחין, לעומת שדה הבעל או מטע בעל שאינו זקוק להשקייה מתמדת, ועקבותיה נרשמים גם בצורך האחזקה המתמדת והשאיבה וההשקיה המתמידים, כפי שנרשמו בספר הבהיר.[101] הדיון בגמרא מוסיף ושואל על טרחת חיזוקו של ה״מעיין שיצא בתחילה דאתי לאינפולי״ וחשש נפילת תמיכותיו[102] כבעפר תחוח בלשון ׳סוד ידיעת המציאות׳. טרחה שעשויה לגרום השקיה ממעין שיצא בתחילה מתירות המשנה והגמרא בשלחין, כשם שהעיון וקביעת מידותיו של ה״שיעור״ נדרשות בסוגים המגוונים של המעיינות וההאצלות בדברי המקובלים. העמידה על אופני ההאצלה המגוונים אינה מעורערת או תלויה בדבר, משום היחס הקבוע הנשמר בין המעין כתחילת ההאצלה והמקור כראשיתו, כתחום החתום והקבוע.

״נשרשים בשורש העליון״ באגרת אנונימית המכותבת לרמב״ן – חבור משוליה של קבוצת העיון

יחס זה שבין התחום הקבוע השמור לבורא ובין התחום המשתנה והמשתוה מופיע בלשון קרובה בתחִלת אגרת מתלמידו האנונימי של ר׳ יוסף בן מזאח, שמכותבה הרמב״ן:[103] ״עשר ספירות בלימה הם

---

96 למושג 'שרש' כיסוד, עיקר, מוצא ומקור ראו קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ב, ד, עמ' 161-162. למינוח ההשבה בס' הבהיר שם, עיינו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 85 ובהערה שלפניה.

97 במקביל לחבוש נבכי הנהרות בחכמה לפי איוב כח, יא, לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 127 והע' 132.

98 §5, ירושלים, שוקן 15744, 16ב. ראו לעיל, הע' 66.

99 לעיל, פרק א, למשל ליד הע' 136-137, 193, וכאן בפ"ג ח"ב, ליד הע' 87.

100 הוראה זו מקבילה לסוג ההוראה במה"ח §32, המופיע לעיל, הע' 71. השוו דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 55. השאלה במה"ח §32 "אם הוא נתיב אחד או נתיבות הרבה" אינה באה לדחות את תוכנה של משנת ספר יצירה הראשונה הקובעת מספר מדויק וקבוע לנתיבות, אלא לאפשר את החקירה באופנים שונים של התהוות, בתוך הסכימה הכללית המסורתית. וראו גם להלן, הע' 130.

101 לעיל, מבוא, ליד הע' 262. וראו רש"י לבבלי, מועד קטן, ב ע"א.

102 בבלי, מועד קטן, ב ע"א, וראו חידושי הר"ן על אתר.

103 §26, אגרת מתלמידו של ן' מזאח, מזוהה כפירוש עשר ספירות #114 ברשימת ג' שלום, 'מפתח לפירושים', עמ' 510, נדפסה בידי שלום, מחקרי קבלה (א), עמ' 103, מכ"י מוסיוף 22, 4א, כעת כ"י רמת גן, בר אילן 1140; ומתוקנת לפי כ"י מוסקבה, גינצבורג 775, רג ע"ב /236ב; ירושלים, ביהס"ל, פרטי, ס' 44516=44763, [27]ב; ירושלים, ביהס"ל, 488 8^0,

עצם הבורא וצלמו וכיצד הם נשרשים בשורש העליון להודיע שהם הם מדה ושעור ומתכונת הגוף ועיקר נסתר ונעלם." אגרת זו מכוונת להודיע את תוכנה, כבנין שלם ומתוקן שלא ניכרים בו היסוסים, רושמת את ראשי הפרקים מפי המורה בשמו, ומכותבת אל הרמב"ן[104] כ"מתנה ומנחה שלוחה" לפניו, בהתאם לאופיין של אגרות שנשלחו בימי הביניים המיועדות להודיע תוכן חדש ופחות מצפות לתשובה ולאישור מצד הנמען. המוען מקווה בסופה לא לאישור מן הרמב"ן על תוכן המערכת בראשי פרקיה, אלא על אופן החזקתה:[105] "הנה הצעתי לפני כבוד אדוני וגדלו סוד כל הידיעות שקבלתי ואם יראה אדני בעין שכלו לצוות על עבדו איך אתנהג בכל אלה הדברים ולא אטה ימין ושמאל ממה שילמדנו רבינו כי אני עני ואביון ואין לי עוזר וסומך באלו הארצות כי אם הב"ה ואם בימינך תִּסְעָדֵנִי [לפי תה' יח, לו] תחשב לך לצדקה [לפי בר' טו, ו]". לשונה של ראש האגרת מעיד על היכרותה עם חבורים מספר מספרות העיון, משום שהיא נוטלת מן הדיונים המפותחים המפוזרים בכתבים אלה ומקבצת אותם לניסוח מגובש, בתוך מערכת תיאוסופית אחרת. קשה לחשוב שמתוך הניסוח הלקוני "עצם הבורא וצלמו" נתפתחה תורת העצמות המופיעה במה"ח § 37 ותפיסת הספירות כצלם, המופיעה בפירוש ל"ב נתיבות § 8.[106] המושג המקורי "שורש העליון" שואב בוודאי ממה"ח § 18, שאנו בענינו. תיאור 'מדה ושעור ומתכונת הגוף' נסמך על ביאורים שבנוסח ספר העיון סטנדרט, שם מבואר גם מושג "גוף השכינה", המציין את האלהות או ההאצלות בכללותן ש"אינו ניכר ונראה אלא נסתר ונעלם".[107]

משפחת מזאח היתה מן המכובדות שבטולדו:[108] ר' אברהם בן מזאח נזכר יחד עם רשימת ראשי הישיבה בלוניל בסוף המאה הי"ב ונפטר בשנת דתתקס"ה (1205) בטולדו, כפי הניסוח בספר יוחסין,[109] אך סביר להניח כי שם העיר מכוון למוצָאוֹ ולא למקום קבורתו,[110] ומכאן אפשרות פעילותו ופעילות צאצאיו גם בפרובאנס; ר' אברהם בן מזאח ובנו ר' יהודה וכן ר' שמואל [בן יוסף] אבן מזאח נזכרים כדיינים שישבו בישיבה אחת עם הרא"ש בטולדו, האחרון נפטר בשנת 1349.[111] ייתכן שהאחרון היה נינו של המקובל העלום יוסף אבן מזאח, כפי שהציע ג' שלום.[112] ג' שלום הציע לתארך את האגרת לשנים 1250-1240,[113]

17א. בשלשת כתבי היד האחרונים מופיע הפירוש לבד עם פתיחתו, ללא השמות ונוסח האגרת. וראו שלום, *Origins*, עמ' 391 הע' 63. ראו גם ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 182 (יש לדחות את טענתו כי האגרת מציגה נסיון ראשון להתאים את ההיראַרכיה הקוסמולוגית של ספר העיון עם תורת הספירות. קדמו לה חבורים אחרים המשקפים סינתיזה זו בשימוש מפורש במושג "ספירות", כגון 3§, מדרש שמעון הצדיק, ובפירושי עשר הספירות השייכים לגוף כתבי קבוצת העיון.), עמ' 187; אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 154.

104 ראו להלן, הע' 113.

105 שם, שלום, עמ' 104; מ', רד ע"א/237א; י', י1, שם.

106 8§, פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ד, מתוקן לפי כ"י ירושלים, ביהס"ל, פרטי, ס' 44516-44763, [26]ב; ירושלים, ביהס"ל, 488 8^0, 16ב: "צֵלֶם הוא הזיו הנאצל מכל הכחות והוא ברגל, לסמוך לכסא באותו הזיו, ומנין כי צלם הוא זיו, שנאמ' [דנ' ג, יט] וּצְלֵם אַנְפּוֹהִי {אֶשְׁתַּנִּי}." עוד לתפיסת העצמות ראו דברי אידל הנזכרים בהע' 103.

107 להלן, נספח ו, ליד הע' 10.

108 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 163, ויש לתקן שם "יוסף אבן מזאח" ולא כפי שנרשם בטעות, וכן בעמ' 249. מטולדו נמצא "החסיד ר' יהודה אבן זיזא" הנזכר בין האישים שפעלו בשלהי המאה הי"ב ותחלת המאה הי"ג באגרתו של ר' שמואל בן מרדכי אל ר' יקותיאל הכהן, שלום, 'עקבותיו של גבירול', עמ' 61 והע' 77; הנ"ל, *Origins*, עמ' 226-227, 366, 391, ושם עמ' 392 על שהייתו ופטירתו של ר' יונה גירונדי באותה עיר, 1263; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 187 הע' 70; הוס, 'ספר פוקח עורים', עמ' 500. לפי דברים אלה אפשר להציע את פעילותם של בעלי סוד אחדים בטולדו במחצית הראשונה של המאה הי"ג או בקרבתה.

109 זכות, יוחסין השלם, לונדון תרי"ז, ד"צ ירושלים תשכ"ג, 221 ע"א; דוד קונפורטי, קורא הדורות, מודיעין עילית תשס"ח, עמ' מו.

110 לרוב נזכרים חכמים על שם עיר מולדתם ולא על פי מקום קבורתם. ראו שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' ח/170.

111 שו"ת הרא"ש, כלל נה, סי' י; שו"ת זכרון יהודה, סי' נט; צונץ, *Zur Geschichte und Literatur*, עמ' 413, 425.

112 שלום, *Origins*, עמ' 391; הנ"ל, 'פס"י לרמב"ן', עמ' 82.

וניתן לאחר את תארוכה, אם לא נפקפק באמיתותה, עד לשנת יציאתו של הרמב״ן את ספרד ב-1265, תאריך הקרוב יותר לתקופת התקבלותם של כתבים מסוג ספרות העיון אצל ר׳ יעקב בן יעקב הכהן ותלמידו ר׳ משה מבורגוש.[114] גם אם נחשוב את מקום התקבלותן ולִמודן של התעודות מספרות העיון בטולדו סביב מחצית המאה הי״ג, הרי התלמיד האנונימי מעיד שהוא תלמיד יחיד וטוען להיעדר תפוצתה של קבלה זו ״באלו הארצות״, ואפשר שכוונתו לארץ ספרד או למחוזות היהודים במרכז ספרד, בצפונה ואולי גם בדרום צרפת. על כל פנים לפנינו תעודה מאוחרת השואבת מספרות העיון ואינה משכבותיה המוקדמות, כפי יתר העדויות ההיסטוריות השייכות לספרות ״חוג העיון״ המשיקה לכתבי קבוצת העיון ואינה מגופה,[115] וכעדות בודדת אינה שוללת את אפשרות מקומם ומוצאם של כתבי העיון מפרובאנס,[116] בתקופה שלאחר הוראתו של ר׳ יצחק סגי נהור.

״שרש משתרש״ בספר ברית המנוחה וב׳דרוש התנינים׳

מקום השתרשותם של השרשים כמוצא האצילות וכדרגתה העליונה נתפתח בשני חבורים קבליים שמוצאם משלהי המאה הי״ג. בספר ברית המנוחה שייך ענין כניסתם של ארבעה לפרדס בתחום הבינה, בהתאם למיקומו בנקוד ח׳ בדרך השניה, על דרך ה׳דקדוק׳ מלמטה למעלה בצפייה במאורות, ונסוב על השגת ״אדון השמיני [נ״א השמיטות]״[117] כפועל שלא באופן נבדל מסך השמיטות הנאצלות. עקרון פעולתם של המאורות, ואף העליונים שבהם, תחת רשותו של מאצילם, בא כאן לידי בחינה, שהובילה לטעותם של הארבעה. העושר הסיפורי הטמון במסורת אודות כל אחת מן הדמויות[118] הצטמצם לשאלה זו של אי-ריבונותו של המאור השמיני.[119] ברקע הדברים, כמובן, תמיהתו של אלישע ״שמא ח״ו שתי רשויות הן״ (חגיגה, טו ע״א), אלא שכאן עומד הספק דווקא בצמצומן של הרשויות לאחת, המתבטאת בהחזקת השורש לבדו מבלי הבנת איחוזם של הענפים בו. במלים אחרות: הקיצוץ בנטיעות מתפרש בשונה מן הפירוש הקלאסי, הטעות אינה ההחזקה בענפים עצמם במנותק ממקורם, אלא האחיזה בשורש ללא ריבויו. טעותם של הארבעה, וכמוהם ״כמה חכמים מחוכמים״ בצפייה בדרגה זו, הנראית לכאורה עצמאית, ״וראו מאור מתגבר ומשראו השורש הניחו הענף״. במדרגה זו נתקשה, לפי ספר זה, אף ר׳ עקיבא: ״אמ׳ כן ואני

---

113 ג' שלום תומך בדעה שלפנינו אגרת אותנטית ועל כל פנים קובע אותה לדורו של הרמב"ן. עיינו הנ"ל, 'פס"י לרמב"ן', עמ' 82. במחקרו המאוחר יותר מציע פחות בהיסוס את סביבות השנים 1240-1250 כתקופה בהן נשלחה האגרת מטעמו של המקובל מטולדו, *Origins*, עמ' 391. בספרו, כתבי יד בקבלה, עמ' 15, בדיונו על כ"י ירושלים 488 (החסר כאמור את שמות המוען והנמען באגרת), תומך שוב באותנטיות המוען.

114 כפי שהציע מ' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 183.

115 לעיל, מבוא, בסעיף בשם זה, וראו דברינו על ר' יקותיאל הנזכר ב'סוד ידיעת המציאות', להלן, נספח ג'.

116 כדעת ג' שלום בהקשר זה של האגרת, ראשית הקבלה, עמ' 163.

117 ספר ברית המנוחה, דרך ב', נקוד ח', מאור א', שו' 4-20 במהדורתי האקלקטית, במקביל לדפוס המשובש, אמשטרדם ת"ח, טז ט"ג-ט"ד, וכן להלן. לכל הענין ראו בעבודתי, עיונים בחבור ברית המנוחה, עמ' 62-63 ולידם.

118 עיינו בהרחבה ליבס, חטאו של אלישע.

119 כיוון שהדיון מובא בב"מ בהקשרו של מעמד התלי, אפשר להציע בזהירות, כי אולי עומד ברקע הדברים, או לפחות בחלקם, פולמוס כנגד החוזים בכוכבים, המחזיקים בכוחם של מאורות השמים ולא ברבון עליהם. פולמוס כזה מצוי אצל קלקיש, אבן ספיר, מהד' א, עמ' 53, בלשון הקרובה לברית המנוחה: לעומת בלעם, שחטא בכך שלא "היה משים כח השגחתו אל הפועל הראשון", משה, בתוך דבקותו, ראה "כי אין כח לשום שוטר ומושל" ולכן "בלבל המערכת", כלומר החליף את צירופי השם, כפי שנרמז מן הפסוקים המובאים שם, ובכך מנע את כוחם של המצריים, שביקשו לפעול בשם. על פולמוס המובלע בדברי החיבור 'סתרי תורה' שבזוהר כנגד הפועלים בידע האסטרולוגי לצורך שלילי, ראו מרוז, 'מרכבת יחזקאל', עמ' 593-594. על ההתנגדות לאסטרולוגיה מתוך הכרת הממונים על התלי וכחותיו ב'היכלות דבראשית' שבזוהר, ח"א מד ע"א, ראו שם, עמ' 577. כדאי לזכור גם את הופעתן הראשונה של "מאֹרֹת" במקרא ככוכבים, בר' א, יד. אך מכאן ועד לראיית כל 'מאורות' שבב"מ ככוכבים רחוקה הדרך. "מאורות" כאידאות גם אצל פסאודו-דיוניסיוס, *The Complete Works*, עמ' 78. וכן 'אורות' שבספרות העיון.

אמרתי לריק יגעתי חשבתי מחשבה רעה[120] בלבי ראה מקום השורש שמשם נשרשו השרשים הגדולים". ראייה זו שבה האמין ר' עקיבא "שעה אחת" ובעטיה "נענש עונש אמיץ" היא ההכרה בעוצם כחה של המערכת העליונה בכללותה, ועשויה להוביל לגדולה שבטעויות: "כי בהיותו עולה המאור הזה בקו המישור ומנענעה[!] הגלגלים מתחרדים והשרפים בעלי היכולת נאחזים בשרשם כדי שלא ימוטו כל ימי עולם". תיאור זה אינו רק שונה במהותו מן התפיסה התיאוסופית המאפיינת את הרמב"ן ותלמידיו ביחס לתחום היובל כנבדל מן המערכת המחזורית הקוסמית,[121] אלא גם שייכת לתפיסת הפעולה המעשית המאגית המותנית בהכרת המקור ובידיעת אופן יציאתם של השמות ממקורם שבפסוקי המקרא.[122] רק השגת התמונה בכללותה, מדרגה שבה נתקשה משה, כפי שגורסים ספר התמונה ופירושו,[123] היא ההשגה הראויה.

משה נתקשה גם במקום אחר, והוא ההתקרבות עד "התנין הגדול", פרעה, כפי שמתואר בראש "דרוש התנינים", זהר ח"ב, לד ע"א. יראתו של משה מפני התנין מתואר בכך שראהו "משתרש בשרשין עלאין", והכוונה למקורו שבקדושה. עוצם כחו של התנין, כראש הסטרא אחרא, שאין כל בריה יכולה לעמוד בפניו, גרם להתערבותו של הקב"ה.[124] תחום זה שבו נתיירא משה ולא קרב הוא תחומו של היאור העליון מבין עשרת היאורים המתוארים בדרוש זה בזהר.[125]

"ומקוריה דבקות" – דִּבוּק וחִבּור כאיחוד מיסטי אקסטרוברטי

השיבה אל המקור מתרחשת בהוצאה במיסטיקה האקסטרוברטית, שיש לה ענין להעמיד את המקור כנמצא בתוך תהליך האצלה, מבלי שתִּפגם בלעדיותו. בדרך זו מופיעים שני המקורות (§18, כך מנינם לדעתי) הדבקים זה בזה בשלב הבא באצילות, היוצא מן היו"ד ומן המעין אל מקורם הכפול. דרך זו של דבקות פנימית בדרגה הראשונית מנחה את אופן ההשתוות המאפיין את ההליך הבא באצילות, שהוא שלב ההתחלה בו מיוסד סוף מעשה הבריאה ומעשה הלשון (speech act) ביסודותיו או בתשתיתו המוכנה-מראש: "והטפחות [נ"א והטיפות][126] מיוסדות בתקון המעגל". דבקות המקורות ענינה בחבור הראשוני,

---

[120] לכך שייך גם הדיון בדרוש התנינים, למטה. עיינו אידל, 'המחשבה הרעה'; פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי'. אמנם שני המאמרים בב"מ ובזהר אינם מרחיבים את המיתוס המתואר בשני המאמרים המחקריים בדבר מוצאו של הרע בדרגה הראשונית, אלא את אופן החזקתה של מערכת הקדושה בכללותה בב"מ ואת יחסה כמוצא לתחום הסטרא אחרא בזהר. גם דברי ר' עזריאל בתיאור הדרך הששית מדרכי הכופר מתארת את הטעות המאפיינת את הדיון בברית המנוחה, בראיית המאציל כנבדל ושאינו מנהיג את העולם השפל אלא בדרך מקרה: 'דרך האמונה ודרך הכפירה לר' עזריאל', ג' שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 208: "דרך הו' שמאמין שיש לו יתרון על הכל ואין חוץ ממנו אך יסוד ההויות אפילו הפשוט לא יצא מפשיטותו אך הוא היה עלת היותו לא מפני שכיון במציאותו ושיהא שום דמיון ביניהם כמו שאין שתוף ודמיון בין גלגל המים המתגלגל והטיפות הנטפות ממנו בכח הגלגול שהם דרך מקרה לא בכונת עצם הדבר הגורם הוייתם, כך זה היסוד הפשוט היה ולא בכונה מאתו שהכונה מורה על חסרון מכוון." ועיינו הערת שלום שם, מס' 5.

[121] עיינו פדיה, הרמב"ן, לאורך החבור, ובעמ' 412-437; הנ"ל, 'האלף הששי'.

[122] והוא ענין רגיל בספרי קבלה, ונשתכלל לקביעת מקורות גם כשמות האלהיים. ראו גם העצמתו המיתית של המקור והשמות הנגזרים ממנו בספר ברית המנוחה, דרך ב, נקוד ה, במהדורתי המקבילה לדפוס אמשטרדם ת"ח, יא ט"ב: "לכן המבין ישמע דברי חכמות כי אפילו שנחלקו לשני ראשים גם שניהם קשורי' נמצאו אדוקים בכח מקורם הנעלם ובזה תבין כמה כח המקור שאפילו שנחלקו בדרך העליונה נמצאו שניהם קשורים ואינם יכולים לצאת מתחת כח מקורם ללכת ולהתגבר כה וכה כי לא בידם הממשלה". ראו להלן בדיוננו בשם וה"ו, פ"ג ח"ג, ליד הע' 133.

[123] ספר התמונה, הקדמה לתמונה ב, תורת הקנה, עמ' כ, ופירוש לס' התמונה, שם. תמונת המנורה, העשויה מקשה אחת, היא שער הנ', לשיטת ספר התמונה: בינה, כגבול השגתו של משה. עיקרה הבטה בתמונה המטאפיסית אבל לא היכולת להבינה בכללותה. ליפינר, חזון האותיות, עמ' 256-259.

[124] על פירושם המלא של הדברים והדעות השונות בדבר מקורו של הסטרא אחרא בקדושה ראו רובין, דרוש התנינים, עמ' 6; ליבס, 'מרעיש הארץ', הע' 98 ולידה, והפניותיו.

[125] תיאורו של אותו יאור "דאזלא בשכיכו", זהר, ח"ב, לד ע"ב, קרוב ומקביל לתפיסת המנוחה של 'ברית המנוחה'. ראו בעבודתי, שם, הע' 465.

[126] ראו במבוא, הע' 188.

ואין לה מובני האיחוד וההתקשרות האינטימית שבהם הסבירו החוקרים את מושג הדבקות בקבלה ובמקורות המוקדמים.[127] בהוראת חיבור משמשים פעלים משרש ד.ב.ק. גם במה״ח § 23 ו-§ 43. אם מהווה דבקות המקורות רמז למעלת האיחוד המיסטי ולאוניו-מיסטיקה, הרי שהיא כרוכה בביטול עצמי מוחלט, שאינו תואם את מאפיינו הכללי של הספר כמיסטיקה אקסטרוברטית. במקום אחר מציע במפורש הספר את אפשרות האיחוד המיסטי בדרגה הגבוהה ביותר, וזאת מבלי שיאבד צביונו העצמי של המיסטיקן, מבלי שיתכלל בתחום המחשבה האלהית והאויר הקדמון אלא יוכלל בהם, לא בדבקות כי אם בהתישבות: ״עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה״ (§ 15). ספר זה אינו מציע את הסוד כערפל ומסך שיש לחדור מבעדו, ואינו חושש מהצגת אפשרות האיחוד המיסטי, השמורה ליחידים, לפי ראש הסעיף העוקב. במקום לחתור אחר מקור ההתגלות וחשיפתו, מציע מה״ח לשמור את התחום הנסתר כחתום מהשגה, ולחתור מתוך עמדה זו להעמדה של ההאצלה והתחום הנגלה כחתום במקורו, כאופן התקדמות רליגיוזית הפונה מעם פני האל ונמשך ונובע אל משימת הנכחתו. בהתאם, מציע סעיף 18, העסוק בראש תהליכי האצילות, את המעבר המיידי מן האיחוד הפנימי הראשוני במקור השניוני הכפול אל האיחוד האנכי שבין ראש האצילות לסוף בניינה.

יציאת הרוח מן הלחלוח – רוח הקדש ורוח אלהים כהחזקה דו-ערוצית של יסודות הרוח והמים

תהליך הנביעה בסעיפים 38-43, הפותח בשתי הנביעות משני המקורות ונמשך עד גווני האדום והלבן ברוח, מעונין להציג ולהדגיש דעה מקורית[128] בדבר יציאתו של הרוח מן הלחלוח, בהתאם למעמדה של רוח אלהים המרחפת על פני המים בבר׳ א, ב ולמעמדה של רוח הקדש בס״י א, ט: ״והנה לך הבירור והדמיון[129] כדי שתבין ותדע כי רוח הקדש הוא היה הרוח שיצא מן הלחלוח הנמשך מן הנביעות שהאחד מהם נובע אוׄרה והשני חשׄכה״ (§ 43). רוח זו יש להעמידה כספירה השניה בס״י, ׳רוח מרוח׳, הנאצלת וניכרת כשלישית מפני יציאתה מן הלחלוח או המים, לעומת הגדרתם כספירה השלישית בס״י היוצאת מן הרוח, ׳מים מרוח׳. אפשר לטעון שההחלפה-כביכול של הספירה השניה והשלישית באה לדחות את סמכותו המסורתית של ספר יצירה בשעה שהיא מעלה על הכתב דעה מיסטית קבלית מקורית;[130] לדעתי יש

127 עיינו אפטרמן, התקשרות אינטימית. השוו לדבריו אודות היעדר מושג הדבקות בהקשרים אלה בספר הבהיר, שם, עמ' 184-185.

128 רמז לדעה זו, הסותרת לכאורה את מהלך מנין הספירות בספר יצירה, נמצא בפרגמנט הנעתק מן הפירוש לס"י המיוחס לדונש אבן תמים, וידה, 'Commentaire Kairouanais', עמ' 78-79, טקסט מס' 13: "והוא אומר בספר בראשית [א, ב] 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים', לכך אמרו החכמים שהרוח נבראת קודם מעשה בראשית לפי שזה[!] שאמר [שם] 'היתה תהו ובהו', והתהו והבהו הוא אויר שוכן ושוקט והרוח הוא המתנועע והוא מה שאמר 'על פני המים' ונעשו המים קודם הרוח שהוא האויר המתנועע והוא מן הדברים שנבראו קודם בראשית כמו שאמרו רז"ל והפירוש הזה ימצא מרגוע בו מי שרצה והטיב להתבונן והבין פירושי על הסוד הגדול הזה." המקבילה במהד' גראסבערג, עמ' מו-מז, אינה משמרת את הקדמת הרוח למים: "... 'על פני המים' ונעשו המים מפני הרוח אשר היה מתנועע' וכו'. בתרגום משה בן יוסף הדיין, מהד' פנטון, עמ' 226, לא נשתמר כל הענין.

129 דמיון במשמע מראהו של דבר מתאים להקשרי גווני האדום והלבן ב-§43, מראות הנצוצים והגוונים ב-§22, ומכאן גם הקשר הצפייה והציור בכח הדמיון והדרישה והחתירה בחקירה, למראה הספירות אך גם לדמות ב-§44. ראו זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי יניי', עמ' קפג-קפד; הנ"ל, ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 440-442; וולפסון, *Speculum*, עמ' 197-205 לדמיון כדמות בחסידות אשכנז, והפנייתו למחקרה של פרבר, עמ' 205 הע' 58, ושם עמ' 297-303 לתפיסת הדמיון אצל גבירול וראשוני המקובלים, ולפי המפתח; אידל, 'Gazing at the Head', עמ' 283-284 הע' 60 והפנייתו למחקרה של פרבר, תפיסת המרכבה; אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli*, עמ' 140-143.

130 כך לדעת י' דן בסיכום הכללי בדבר אופייו של ספר מעין החכמה, תולדות תורת הסוד, עמ' 65-67, וראו לעיל, הע' 100. דן דוחה את אופים הקבלי של החבורים הראשונים בספרות העיון, אך עיינו למשל דיונו של ס' העיון 'הארוך' בתורת עשר ספירות בלימה, מהד' ורמן, עמ' 66-67. אין אפשרות למתוח כשני דורות של פעילות מקובלים בין שכבת החבורים המוקדמת עד לחבורי העיון המסתמכים על תורת עשר הספירות המוכרת בקבלה, ביניהם חבורי היסוד 'סוד ויסוד הקדמוני'

לטעון להיפך: ספר מעין החכמה, הנבנה על גבי תשתיתו של ספר יצירה כפירוש למשניותיו הראשונות אינו מערער על סמכותו הדתית-מיסטית של החבור הקדום, אלא בא לחזקה מתוך הצעת שני חידושים עקרוניים: א. מעמדו של התחום הקדמון כדרגת י״א שמחוץ למנין העשרה, מתוך השאיפה לבסס את מעמדו של המקור, האל בבחינתו התיאיסטית, כנבדל, קבוע ובלתי מושפע משינויי ההאצלה והבריאה, ועם זאת להחזיק במנין עשרה האורות כתחום המתאים לעשר ספירות בלי מה; ב. מעמדו של רוח הקדש, שהוא תכלית דיונו וחתימתו של הספר, כנוצר או נאצל מן הלחלוח, בהתאם לתבנית התיאולוגית החיובית היסודית הניכרת בו: העמדתו של המקור כנוכח בדרגות המתקדמות של תהליך האצילות באופן המשקף קשר ישיר ביניהם, כאן בענין הרוח הנאצל מן האויר, ומשום יציאתו הפרוגרסיבית המתמשכת, כאן בענין יציאתו של הקצף המזוהה עם הרוח כחתיכות מן הלחלוח באופן הנובע-מאליו. מעמדו של הרוח כנוצר מן הלחלוח מעמיד את יסוד המים כתחום מעבר מגשר בין האויר הקדמון והרוח, ומבטל את הצורך בחדירה מבעדם אל תחומן של שתי הספירות הראשונות. תשתית זו, שעל גבה מופיעה הרוח כספירה שניה ואיתה רוח הקדש כתחום ההתגלות הלשונית בהקשר הפונטי ובהקשר הכתוב והמאגי של שם ע״ב העטוף בחשמל, מספקת חיזוק ויסוד איתן לבריאה, שאינה תלויה עוד על יסוד התהו, המקריות או אי-הרציפות.

מעמד יציאתו של הרוח מן המים מבואר במקביל למה״ח § 39-41 ב׳סוד ידיעת המציאות׳, בהקשרים נוספים של התהליך הקוסמוגוני, בתיאור הספירה השלישית בס״י:[131]

> שלש מים מרוח [ס״י א, יא/13§] ר״ל שמחמימות האור ומקררות הרוח הנמשך מבנתים לחלוח והוא הנקרא חומר הנאצל מן הפועל כלומ׳ מן הכח הפנימי ועל כן אמרו קצת מהמפרשים זה החומר הוא הנאצל מאת הבורא יתברך ולא היא שכבר נתבאר לנו כי זה הלחלוח היה מתנענע ומתרבה בחוזק ׀ מהירות וממנו נבראו המים העליונים שהם ירוקים כעין הגוונים שהם בתוכם· וכשנבראו המים היו מתגברין ונמשכין עד שיעל עליהן הרוח והיה מרחף עליה וזהו שנ׳ [בר׳ א, ב] וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם· עַל פְּנֵי הַמָּיִם ר״ל שהרוח היה מעל המים מרחפת והאויר מתחת מתחמם עד שנקפאו המים ומהטיפין הניגרין מאותו הקפוי נבראו המים התחתונים ההווים בתהום ונקראים מים הבונים·[!] ומתוך המים הבונים נחצבו תהו ובהו· תהו זה קו ירוק שמקיף את העולם כלו [ס״י שם] ר״ל אמצעית המים שנעשו בדמות קו שנקפאו במשיכתן ובהו אלו אבנים מפולמות משוקעות [ס״י שם] ר״ל שנקפאו המים העליונים נעשו כדמות אבנים ונקרא רפש וטיט מפני היסודות המפורשים לקמן שהם נאצלים מאותו הקפואי·

ו'ספר היחוד', שהם פירושים לעשר הספירות ה"רגילות". התארוך המוקדם של חבורי העיון לעומת ספרות הקבלה נדחה גם בעקבות היכרותו ועיבודו של מה"ח את פס"י לריס"נ.

[131] 5§, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 21א; מינכן 83, 167ב; ירושלים, שוקן 15744, 15ב-16א. את מקור הדעה בדבר האצלת הלחלוח כחומר מן הבורא, שאליה מתנגד חבור זה, לא ידענו, וראו שלום, *Origins*, עמ' 339. ואולי היא שייכת לדעה בדבר החומר הקדמון שמביא ר' עזרא בשם אפלטון ובפרקי דר' אליעזר לעומת דברי הרמב"ם, בשאלה הרביעית באגרתו שהדפיס שלום, מחקרי קבלה, עמ' 28, וראו הע' המהדיר בעמ' 38. ואולי לדברי ריה"ל בכוזרי, ד, כה (ביחס לבר' א, ב, בתוך פירוש ס"י ולספירה ג', 'מים מרוח') על המים כ"חומר הראשון", ההיולי, תרג' י' אבן תבון, מהד' הירשפלד, לייפציג תרמ"ז, עמ' 279 (שאינו קדמון ניכר מראש הדברים שם ב"סדר הנבראים"). ניתוח מעמיק של תהליכי קוסמוגוניה בהקשר הקוסמולוגי אצל ר' אלעזר מוורמס וקודמיו בפרשנות ס"י ובפילוסופיה מצוי אצל זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism'. עיינו ביחס למעמדו של יסוד המים כמתווך בין האור והאש, בהתאם לסכימות הקדומות, ולהליכי הקיפוי המובילים להתגבשות העפר, עמ' 48-57, 65. שיטתו של ר' אלעזר, כפיתוח מקורותיו ביהדות ובהשפעות הפילוסופיה היוונית, אינה קרובה לשיטת החבורים הנדונים כאן, גם משום ההקשר הקוסמולוגי וההתגלותי אצל ר' אלעזר לעומת ההקשר הקוסמוגוני. עוד לתהליכים הנדונים כאן במה"ח עיינו קלוש, *Two Texts*, עמ' 18, 20, 22-23, הע' 11; וראו גם פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 181-183.

תהליך זה מתואר גם בשני חבורים סמוכים, ודברי שניהם בהקשר זה נרשמו גם בפירוש שם מ״ב המובא אצל ר׳ משה מבורגוש. יחד עם ׳סוד ידיעת המציאות׳ ניכר מעמדו של הרוח הקדמון, הזהה עם האויר הקדמון במה״ח, כשורה מעל הלחלוח באופן התואם לתיאורי הספירות בס״י, מבלי להחליף את סדרן. ספר ׳מורה צדק׳ גורס בהתאם גם את חילופם של הלחלוח כסובב הנמשך מן הרוח הקדמון כנצב, לעומת הסדר ההפוך במה״ח § 18. השלבים העיקריים בתהליך הקוסמוגוני מתוארים בסמוך:[132] ״והאורה היתה מתפשטת ונובעת והלחלוח מתרבה והרוח הקדמון שורה עליו למעלה למעלה ורוח מקפה הלחלוח ויצאה אותה «האורה» ואותה אורה נעשית עגולה כלומר «מתגלגלת סביב» הרוח״. פירוש שם מ״ב מחזיק בשיטה דומה ומכליל בתוכה גם את הספירה הרביעית בס״י, ׳אש ממים׳:[133] ״השי״ן [משם שקֹו צי̄ת] שורקת [ס״י ו, א] כנגד הרוח הקדמֹון שהוא שרוי על הלחלוח בין הלחלוח והאויר ומחוזק[134] האויר שיצא ממנו ׀ האש נקפא הלחלוח כי מן האויר נברא האש״. מרכיבי התהליך זהים בארבעת החבורים: יציאתו של הלחלוח מן האויר הקדמון או הרוח הקדמון, קיפויו ושריית הרוח על גביו. מצב זה פותח את תהליכי הבריאה, שאינם ניכרים במה״ח בהתאם לגבול עיונו בבר׳ א, ב, ומבוארים עוד בחבורים המקבילים אליו. מתוך תיאור מורכב זה, השווה ושונה בארבעת החבורים, נבאר מושג יחיד כהמשך תיאור מגמתו העקרונית של מה״ח. ״מים הבונים״ המופיעים ב׳סוד ידיעת המציאות׳[135] נסמכים על דברי החבור ׳סדר רבה דבראשית׳[136] ומוסיפים על גביהם את הנדבך התיאולוגי-תיאוסופי החיובי, בהדגשת מעמדם הקונסטרוקטיבי של המים המצויים בנבכים בטרם הפרדותם של מים עליונים ותחתונים, מבטלים את היסוד המשברי[137] בתהליך האצילות ומאפשרים את היסוד היציב להמשכו, כפי שניכר גם בפירוש תבת ׳בהו׳, כהמשך לפרשנות המיסטית הקדומה למונח זה,[138] ובפירוש ׳תהו׳ המוסיף על מעמדו המקיף את התכונה הפנימית האמצעית.[139]

---

132 §16, מורה צדק, ירושלים 488, 25א, מתוקן לפי §17, פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [63]ב-[64]א; ירושלים 488, 27א-ב; אוכספורד 1565, 96ב-97א; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, י ע"ב-יא ע"ב.

133 §15, פירוש שם מ"ב, ירושלים 488, 25א; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 217. מופיע במקביל ב-§17, פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, פרטי, ס' 44516=44763, [72]א; ירושלים 488, 31ב; אוכספורד 1565, 106ב; נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, לה ע"א.

134 ר' משה מבורגוש: ומחזוק, כהערת ג"ש שם, ובהתאם לשמוש הרווח במונח חזוק בספרות העיון, לעיל, הע' 99.

135 כך, בשתי הופעותיה הסמוכות של התיבה בכתיבה ברורה בשני כתבי היד פריס 843 ומינכן 83. בכ"י ירושלים, שוקן 15744: 'ה[...]בים'.

136 אות יז, בתי מדרשות, א, ורטהימר, עמ' כח; סינופסיס לספרות ההיכלות, שפר ואחרים, עמ' 183, §437-438.

137 כזכור, מוצאו של הבטוי 'מים הבוכים' מן הנבכים אינו כולל את האלמנט השלילי, הנוסף על גביו בבר"ר ה, ד ובסדר רבה דבראשית, אות יז, העסוקים בביאורו של ההקשר השלילי. ראו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 133, 136 ולעיל, הע' 97, ובמאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 151 ולידה. במאמר יקוו המים לר' שמואל אבן תבון נקראים כוכבי הלכת "כוכבים הנבוכים" משום תנועתם היסודית, פרעסבורג תקצ"ז, עמ' 7.

138 ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 160-164.

139 בהתאם למעמדו של האמצע כמקיף וכפנימי באחת במיסטיקה המעגלית בפירוש ריס"נ לס"י, ראו פדיה, משבר באלהות, עמ' 58 הע' 43. האמצע כמקיף וכפנימי באחת נמצא כבר בפס"י לרס"ג, תרג' קאפח, עמ' נה: "'ממעון קדשו' [ס"י א, ה/§7] כוונתו בכך המצוע, לפי שהוא יתרומם ויתהדר אמצע הכל אחר ההקף בו".

§15: ותתחכם בע' לשון ... עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה

§19: והמתגברת מתנוצצת / וזהו האויר הקדמון // §20: וכן חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים לכללים

§29: ומן השלהבת יוצא האויר // §30: והאויר הוא העיקר / אשר יורה על בנין ומפעל ומקור ותקון ומשקל וחשבון ומאמר ומכלל / והכלל הוא (ה)עיקר הכל

§33: ובעביין מתגברין עד שנעשו שרביטין / וזהו העיקר שהכל חוזר חלילה / ומתמוסס והולך עד ששב לאויר כמו שהיה / והאויר הוא העיקר

§34: ...קודם שנבראו ... / קודם היה האויר שהוא העיקר / שממנו יצא אור המזוקק מאלף אלפי אלפים ורבי רבותים מיני מאורות / וזהו האור[1] הקדמון שהוא העיקר / ומפני זה נקרא רוח הקדש

§35: ותדע ותשכיל כי קודם אלו הדברים שזכרנו למעלה לא היה שם אלא האויר שאמרנו / והוא היה מחושך משני עניינים של שני מקורות / הא' היה נובע אורה ... ואחריו נמשך המבוע האחד שממנו נובע החשך וזה החשך הוא מעורב מג' גוונין ... / וזהו החשך הקדמון שיצא מן האויר

§38: באותה שעה התחיל משה להסתכל באור[/באויר[2]] הקדמון שהוא העיקר כמו שאמרו ומצאו מחשך משני עניינים של שני מקורות האחד נובע אורה והשני נובע חשכה

§44: ואלו שני המקורות שמהם הנביעות הנובעות / הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון / ...

§46: ואלו החמשה גוונין הם כשלהבת היוצא מן האויר / ומתחלקים בתנועתם / כי כבר אמרנו ששתי הנביעות הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון /...

§50: ועתה נשוב לבאר כל אור וזיו וזוהר שיש בהם על הסדר כדי שתדע ותבין שאין החשך הקדמון בכלל מספרם / כי ממנו תוצאות כולם / וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו / והוא הנקרא האור הנחשך[/הנמשך[3]] מהאיר / כי הוא מתעלם ואי אפשר שיודע עיקר מציאות זה החשך ולכך נקרא חשך מחשך ולא בשביל שהוא דומה לאפלה אלא מפני שאין בריה יכולה להסתכל בו ואפי' המלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים אין בהם כח להסתכל בו כאדם שאין בו כח להסתכל בעין השמש החזק ועוד שהרי כל המאורות יוצאים ממנו ולא נקרא חשך מחשך אלא מפני שהוא נעלה ונעלם ומתעלם מהשגת כל הנבראי

§51: ואלו דרכיהם למוצאיהם וזהו פי'«רוש» העינים שזכרנו כל עין ועין בעניינו הראשון / אור מופלא שאין בו גוון [והוא כח כל גוון][4] / ודומה למראה שהכל נראה מתוכה ואין בה גוון כן האור המופלא מקביל החלוף מן האור «הנחשך» מהאיר והוא ראש לכל הגוונים ואין בו גוון קבוע / והוא כעין התכלת / וכלם שוין בו / כי החשך הנחשך מהאיר הוא אֻ שאמרנו / והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ' השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש

§55: כלומר אותו העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו וכשהיה באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט[ו]ן ומתרבה ממעוטו / אבל בהמשך ממנו העינים כלם נראה זיוו ונגלה כבודו / ויצא דבר מדבר / עד שיצאו ממנו י' עינים

§67: דע כי האור הקדמון מן האויר שאמרנו הוא המקור הראשון והוא אש אוכלה אש / וזה האש יש בו כ"ו עינים / וכל העינים כלולים בו / ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין

§68: ואלו העינים היו מתנועעין ונמשכין זה בזה עד שנעשו כלם עין אחד / ובהצטרפם התברר שהיה עין ירוק משני עינים האחד ירוק / והשני עין תכלת

§69: אך העין הירוק היה מתגבר / וזה האויר היה מתצחצח ומתגלגל ומאיר ומתגלגל ומאיר / עד שנעשה בו כמין סדק / ומאותו הסדק היה נובע ומתגבר ומתצחצח[5] עין התכלת

§70: ובצאת עין התכלת מן הסדק יצאו שני מקורות / הא' המקור הראשון שהוא האור הקדמון והוא העין הירוק / והשני מעין התכלת הראשון שיצא מהאור הנחשך מהאיר שהוא האויר הקדמון

§71: המקור שיצא ממנו הוא הנקרא חשׁמל / וכשיצא נבקע האויר / ומאותה הבקיעה יצא קול / וזה הקול היה מתפשט ומתגבר / עד שנעשה כ"ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה

---

[1] האור] אור ד האויר ק2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 אויר י4 צ ד1-6 ד4*.

[2] באור: י'; באויר: ל'.

[3] הנחשך: ל'; הנמשך: י'.

[4] הוספה בכתיבה מאוחרת בשולי כ"י ליידן.

[5] בכ"י ליידן: ומצחצח.

מעמדו של האויר במה"ח: 'קדמון' כמצע ותשתית ואויר ממש

האויר הקדמון, או 'אויר' סתם בספר מעין החכמה,[6] משמש במשמעותו הראשונית כמצע היולי, כדרגת היסוד או הבסיס עליו מושתת הקיום כולו, האלהי והחוץ-אלהי. הוא מזוהה כמדרגה שאין למעלה הימנה וכמחשבה העליונה (§15), עם הגחלת (§29, בהתאם לס"י א, ז), עם ה'עיקר' וה'כלל', ועם תשתיות ההאצלה והיצירה הלשונית, עם המצע שממנו נובעים שני מעיינות, מעין הנובע אורה ומעין הנובע חשכה הקודמים לעשיריה התיאוסופית, ועם התשתית הלשונית בהיותו קודם לקול, לרוח, לדבר ול'רוח הקדש' (לפי ס"י א, ט) וכהברת אל"ף, או פתיחת הפה בטרם ההברה, הקודמת לשרשרת ריבויין של חמש אותיות אל"ף.

היותו מצע בשם "עיקר" מתבררת עוד מ'ספר היחוד האמתי':[7] "ועיקר המציאות מהאויר הקדמון המתרבה בכח עילת העילות בין שני המקורות שזכרנו". "המציאות" בחוג זה ובחיבורים שהושפעו ממנו אצל המקובלים שפעלו בסוף המאה הי"ג אינה אלא הדרגה הנסתרת ביותר באלהות או בראשית האצילות, בעקבות דברי הרמב"ם במו"נ, א, נז, ושם סט.[8] "שני המקורות" נזכרים כאן בעקבות התמונה המרכזית של שתי הנביעות במה"ח. האויר הקדמון אינו משתנה ומתרבה ומאציל אלא בכח "עילת העילות" הנוספת על שני המקורות הנזכרים כאן לפי מה"ח. קדמוניותו של האויר אינה זמנית דווקא ביחס לעילת העילות ולתהליך ההאצלה, אלא קדמות אונטולוגית, המתפרשת כתשתית ההויה וכ"עיקר". האויר מופיע לא כמצע סטאטי, כחומר היולי או כמצב תהו קדום שנעלם משעה שסדר וברא הקב"ה את עולמו, אלא כמצע דינמי, שעל אף נשגבותו, הריהו משמש כמשפיע כח חיות לכל הכחות הנאצלים ממנו, באופן מתמיד.

לאחדות דינאמית זו של ישיבה במעלת האויר מוסיף חיבור אחר מספרות העיון את ציור אחדות הגוונים של להב האש:[9] "והקב"ה מתאחד בתוך הספירות כלהב אש המתאחד בגווניו ומתעלה ומתרומם מהם עד שאין סוף לרוממותו, ויושב באויר שאינו נתפש ואינו נוטה מצד עילוי לשום צד, וזו היא העילה הראשונה שאין סיבה קודם לה". ציור זה מפותח במקום אחר בספר מעין החכמה, המדבר בחמשה גוונים יסודיים היוצאים משני המקורות הראשוניים לשיטתו, הנובעים אור וחושך. חמשה גוונים אלה מזוהים "כשלהבת היוצא מן האויר" (§46).[10] קדמותו של האויר מתבררת איפוא מזיהויו כמקור לשלבים בראשית האצילות, כקדמותה של הגחלת לשלהבת. כדרכו של ספר יצירה, גם כאן קשורה הגחלת בשלהבת באופן דינאמי ומתמיד. קביעת הסדר הזמני או האונטולוגי אינה שיטה ליניארית בכתבי המיסטיקה היהודית, ולא תהליך האצלה דיכוטומי כבניאו-פלטוניות. תפיסת האצילות המתמדת כוללת גם את סתירתה, וההשבה למקור אינה רק מצב יחידאי או סגולי של איון, אלא חזרה הנדרשת באופן מתמיד בכדי לקיים את הקשר האימננטי והרצוף בין הבריאה ומקורותיה.

בדרך זו נוכל להסביר את חילוף הדרגות והזיהויים המופיע במקום אחר בספר, בקביעתו "ומן השלהבת יוצא האויר" (§29). אף שנראה לכאורה שמדובר ביציאתו של אויר הנתפש מן השלהבת, העומדת בשיא הגיוון והריבוי של חמשה הגוונים, מזוהה מיד האויר עם העיקר והתשתית הקדמונית (§30). זיהוי השמות

---

[6] למושג, מקורותיו ומקומו במה"ח ראו שלום, *Origins*, עמ' 331-333; ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 196-202.

[7] §4, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' 7.

[8] לעיל, פרק א, הע' 588 ולידה.

[9] פירוש שם בן ד' אותיות, מינכן בווריה 24, 203ב.

[10] ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 335.

שבאויר הסופי והקדמון מייסד את ההחתמה במקורי לא רק כרעיון תיאורטי.[11] קשירת סוף וראש מתבצעת, איפוא, בפועל הכתיבה, או ה-speech act של המקובלים. כך הדבר גם ביחס להצבתו של האויר הקדמון כביכול בסוף תהליכי הריבוי, ההאצלה וההתפשטות[12] (§19): "...והיולדת נובעת / והנובעת מתפשטת / והמתפשטת מתגברת / והמתגברת מתנוצצת / וזהו האויר הקדמון". דווקא השלב שבו מתגלה התנוצצות האור, לאחר תהליך מפורט של יציאה, הולדה, התפשטות והתגברות, מזוהה עם האויר הקדמון. עקרון זה אינו שייך רק לשיבת הדברים למקורם דווקא בשלב האחרון, כביכול, של ריבויים, אלא גם בהעמדה או בשרייה מתמדת של נוכחות ה"עיקר" או הכלל בפרטים ובנבראים עצמם, עקרון המנוסח מיד לאחר מכן (§20): "וכן[13] חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים לכללים". על פי נוסח הספר בשני כתבי היד המועדפים, מדובר בעקרון כללי שעל פיו חוזרים הכללים לפרטים והפרטים לכללים, ואילו בנוסח מאוחר יותר מתקיים עקרון זה בתוך האויר הקדמון. מכאן מקום לזיהויו של האויר הקדמון כמצע שבו שבים הפרטים הנבראים לכלליהם המופשטים ולהיפך, כעין מצע אחדות דינאמי המצוי בשרשי האלהות אך קשור באופן מתמיד אף עם אחרון הנבראים.[14] לפי הניסוח המועדף, אחדות הנגודים הכפולה של הקצוות מתקיימת לא רק בשלב ההיולי כביכול, אלא מונחית לאורו בכל שלבי הגילוי.

למקורותיו של מושג האויר ורעיון קדימותו במה"ח ובחבורים הקרובים אליו

א: "אויר שאינו נתפש" בספר יצירה, ספרות החכמה, קוסמולוגיה ואל"ף שבאמ"ש

בספר יצירה ב, ה/§20 משמש "אויר שאינו נתפש" מקור לחציבתם של "עמודים גדולים", או חומר בעבורם: "וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש". נראה שאף כאן משמשת לשונו של ספר יצירה לא רק כלקונית או איזוטרית, אלא לשון המאפשרת פרישה לשני הפירושים: מ"ם השימוש כאשר נקרא: "עמודים גדולים [החצובים מתוך] אויר שאינו נתפש", או מ"ם הכלי אם נקרא: "עמודים גדולים [העשויים מן החומר או המהות המכונה] אויר שאינו נתפש". מושג זה משמש יסוד לחקירות הפילוסופיות והמיסטיות היהודיות שאת חלקן נתאר להלן. כשלעצמו בס"י נראה שבא לציין את היעדר הממשות של חומר טבעי, או אי האפשרות למששו, אך אינו ניתן להגדרה חיובית נטולת הקשר שולל.[15]

חציבתם של עמודים מופיעה במשלי ט, א כיסודות לבנין ביתה של ההיפוסטאזה המכונה 'חכמות': "חָכְמוֹת בָּנְתָה בֵיתָהּ חָצְבָה עַמּוּדֶיהָ שִׁבְעָה". ספר יצירה ממשיך, כפי שהראתה מרוז, את ספרות החכמה המקראית בחקירה אודות החכמה כישות העומדת לצד האלהות בבריאה; ואפשר שגם כאן מדובר ביסודות בנין או משכן;[16] עם זאת, מהויותיהן של החציבה או של העמודים לא נתבררו מפשט הכתוב. ישנה אפשרות לזהות 'עמודים גדולים' עם האותיות[17] נוסף לעמודי הבית (או המקדש) ולעמודי השפה, ובמקביל לבבלי, חגיגה, יב ע"ב, ענין 'עמודים' חוזר בהקשר הקוסמולוגי במניינים שונים של עמודים שעליהם

---

[11] לעיל, פרק א, ליד הע' 431.
[12] ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 332.
[13] וכן] נ"א ובו. לעיל, מבוא, הע' 189.
[14] פדיה, המראה והדיבור, עמ' 115.
[15] על כך גם מרגוליות, 'The Doctrine of the Ether', עמ' 831.
[16] מרוז, 'Between Sefer Yezirah and Wisdom Literature', עמ' 104, 112-113.
[17] ליבס, תורת היצירה, עמ' 164. לפי הסיפא של המשנה, "וסימן לדבר עשרים ושתים חפצים בגוף אחד" הרומזת לאותיות. אך לא עמד על זיהויים של 'עמודים' דווקא עם אותיות. שם, עמ' 168, מדובר על ההקבלה בין אויר שאינו נתפש לבין ה'רוח' שבה נחקקו כ"ב האותיות (א, י).

עומדת הארץ. בפירושו של ר׳ אלחנן בן יקר לס״י מזוהים כאן שני עמודים, אף על פי שאינם מנויים בס״י עצמו, עם קטבי כדור הארץ בצפון ובדרום, ותלי בנוי על גבי הקורה שנטויה ביניהם.[18] עם זאת, נראה לעניות דעתי סביר לפרש ׳עמודים׳ אלה כיסודות קוסמולוגיים שאין להם הופעה מוחשית ומסויימת, בהתאם לעקרון הרווח בספרות חכמים ובמדרש על בניה על גבי יסוד שאין בו ממש, המזוהה בשני מקבילות עם האויר.[19] לפי דעה זו, ״עמודים גדולים״ מהווים תשתית קוסמולוגית בלתי מובחנת לארץ התלויה על בלימה, שהיא כעין קומה שניה, ׳עלייה׳ על גביהם.

כאשר בוחן ספר יצירה את הופעתן של שלוש אמות אמ״ש ״בעולם״, כלומר בממד הקוסמולוגי מתוך שלושה הממדים המתוארים בספר זה, מתואר ״אויר״ כתולדותיה של אותה ״רוח״, וסביר לזהותו עם האויר הגשמי, מתוך עצם הצבתו בבחינה הקוסמולוגית המפורטת בס״י ג, ג/ §28, כ״י A: ״שלוש אימות אמש בעולם רוח ומים ואש שמים נבראו תחילה מאש, וארץ נבראת ממים, ואויר נברא מרוח מכריע בינתיים.״ האויר מופיע כאן כתולדתו של יסוד הרוח בקוסמוס. מקומו ותפקידו בעולם זהה לזה של הרוח, ״מכריע בינתיים״, גם משום שלשונו של ספר יצירה כאן מותירה את האפשרות לייחס את ההכרעה לאויר או לרוח כאחד. גם בס״י ו, א/ §25 משמש מושג האויר כשלעצמו, שלא בכינוי ׳אויר שאינו נתפש׳, כאויר הגשמי:[20] ״תולדות אויר רוח״. ׳רוח׳ במשנה זו היא אחד משלושת היסודות המפורטים כאן, ועומדת כ׳חק מכריע בינתיים׳ בין האש והמים. האויר, כמו גם מקורו, הרוח,[21] שייכים לשרשרת הזיהויים הקשורה באות אל״ף שבשלוש האמות אמ״ש, הנדונה כאן. האויר הגשמי מופיע כתולדה האחרונה של שרשרת הזיהויים שראשיתה באות אל״ף מאותיות אמ״ש, באויר שממנו תולדת הרוח, והרוח שממנה נברא האויר החותם את בחינת (או: ממד) אל״ף בהיותו מולך, (ס״י ג, ו/ §32). בחינת אל״ף בממד היצירה יוצרת יחד עם האויר גם את הרויה בממד הזמן, את הגויה בממד שבדמות אדם, אך גם את ה״חוק״ וה״לשון״ (ס״י § 36). מכאן מקום לפרשנויות המזהות את האויר עם יסודי השפה והיצירה הלשונית.

מושגי האויר והרוח אמנם קשורים זה בזה, אך מספר יצירה ואילך יש לדון בכל אחד מהם בנפרד. האויר שאינו נתפש וכן האויר הגשמי אינם מזוהים עם הרוח, המופיעה לכשעצמה בשתי בחינות של היסודות הקוסמוגוניים שבמשניות הראשונות של הספר: ׳רוח אלהים חיים׳ כספירה ה״אחת״ ו״רוח מרוח״ כשניה (ס״י א, ט-י/ §10-12). בהתאם להבחנה המהותית בין הרוח והאויר במה״ח ובכתבים הסמוכים אליו, לא נתיחס למערכת הסבוכה של קשרים וזיהויים שבין האויר והרוח, ולא נתאר את בחינת הרוח לכשעצמה. בהתאם, נשתדל להתייחס להופעותיהם של המושגים *aer*[22] או *aether* במקורות הקדומים ופחות להתייחסויות ל-*pnuema*.

---

[18] וידה, 'פירושו הראשון של ר' אלחנן יצחק בן יקר', עמ' 179.

[19] תנחומא, חיי שרה ג: "מלך ב"ו [בשר ודם] בונה בית ואח"כ בונה עלייה והקב"ה משמתח את הכסא ואח"כ בנה עלייה ומשבנה עלייה העמיד אותן על מה, על האויר". נוסח דומה מופיע בשמ"ר טו כב, אותו מצטט (בשינויים מעטים) גם ר' עזריאל בפירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 103: "בשר ודם משבונה את הבית הוא בונה את העליה האלהים אינו כן משמתח מעזיבה בנה עלִיָה ומשבנה עלִיָה העמיד אותן על אויר העולם על בלימה".

[20] מהד' היימן, כ"י C ,A. חסר בנוסחים אחרים ומכאן היעדרו בפירושי הספר.

[21] הניסוח העברי עשוי לרמז כאן על האפשרות שהרוח היא תולדות האויר. אם נסבור כך, עלינו להסיק באותה משנה גם ש"תולדות השמים אש" מציין את השמים כמקור האש, או שהארץ מקור למים, לפי הניסוח "תולדות ארץ מים". אמנם, עיוני המקובלים, כפי שנראה, מבחינים בדרגת 'אויר' הקודמת ל'רוח'. על סתירה זו בספר המשכיל עיינו פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', ב, עמ' 93, 95 והע' 7, ובמיוחד ניסוח המשנה בס' חכמוני, עמ' 46-47, המובא שם. וראו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 54.

[22] כפי שציין שלום, 'אויר' הוא "עברות" של השם היווני ליסוד הקדמון *aer*, שלום, *Jewish Gnosticism*, עמ' 33; יוחנן לוי, 'שרידי משפטים ושמות יוניים בספר 'היכלות רבתי'', עמ' 165. ראו גם ליבס, תורת היצירה, עמ' 29 והע' 35-36, ביחס

ב: בפילוסופיה הקדם-סוקרטית ובסטואה: קלישות ודחיסות, קוהזיה, זיהויו של האויר עם האל והפנוימה כמקור חִיּוּת

הפילוסופים הפרה-סוקרטים ביקשו, כידוע, למצוא את היסוד המאחד הראשוני, שהוא סיבת ההויה כולה. מבין ההצעות השונות, הצעתו של אנאכסימנס בדבר האויר כיסוד הכל, מתארת את ההתהויות השונות ואת הריבוי כתוצאה של שינוי דחיסותו:[23]

> אנאכסימנס ... אמר... שיסוד הדברים הוא אחד ובלא גבול, אבל לא אמר כמוהו [הכוונה לאנאכסימנדרוס] שאינו בהגדר, כי אם מוגדר הוא, והוא האוויר. והוא נבדל בתכונותיו לפי שיעור הקלישות והצפיפות; בקילושו הוא נעשה אש ובעיבויו רוח, ואחר זה ענן, וביתר עיבוי מים ואחר זה עפר, אחר זה אבנים, וכל השאר מהם. גם הוא אומר, שהתנועה נצחית, והיא מקור החליפות.

בדברים אלה מובע הרעיון בדבר יחידיּוּת האויר כיסוד הכל, אך זה אינו חסר גבול ואין סופי, אלא בעל תחום מוגדר. שינויי הדחיסות יוצרים, כביכול, מרווח או היעדרו, המאפשרים יצירתם של שאר היסודות: האויר הוא יסוד האש, המופיעה כאשר אין האויר נתון בצפיפות, כנראה גם משום שגוברים בו היובש והחום; בשעה שהאויר נדחס, הריהו מתעבה בלחות, וככל שזו מצטופפת נוצרים רוח (הנפרד כאן מן האויר, משום התנועה המוגדרת שבו, לעומת האויר שתנועתו נצחית) ומים ועפר ושאר הנוצרים. בציטוט אחר מביע אנאכסימאנס את הקישור בין האויר והנפש, בהיותן סיבת הלכידות בעולם ובאדם. לכידות זו מתבארת כהקפה כוללת-כל:[24] "הוא אמר: כשם שנפשנו, שהיא אוויר, מלכדת אותנו, כך מקיפים את כל העולם פנבמה ואוויר."

התפתחות חשובה לעניננו במושג האויר במחשבה היונית מופיעה אצל דיוגנס, המחשיב את האויר כאלמנט השכלי בנבראים בנוסף לעקרון החִיּוּת שבהם, ומכאן גם זיהויו עם האל, ככח שולט, נצחי וחודר בכל. בתפיסה המוניסטית מתאפשרת הרציפות בין האל, המושלם והטהור, ובין העולם והאדם, בהיותם עשויים מן היסוד האחד שהוא האויר. מתוך כך מדובר גם על צורות אלהיות ומופשטות של האויר לעומת צורות גשמיות הנובעות מהן, ולמרות דיכוטומיה זו מצוי המצע הראשוני, האויר כשכל וכאל, בכל.[25]

הסטואים הוסיפו והעמידו את את האויר המלכד כסיבת הגופים המלוכדים באופן בו ניתן להכיר את שונותם של הגופים לפי איכות הצפיפות שבהם,[26] ואף ראו בפנוימה את רוח העולם וסיבתו, אשר נתפשה כמצע האוירי שאינו נותר בהפשטותו, עם זיהויו כאלהות המואנשת בדמותו של זאוס.[27] בדומה למעמדו של האויר בספר יצירה, העמידוהו גם הסטואים כעומד באמצע וכממצע בין מים ואש, אך הדגישו יותר את תפקידו כסיבת השינויים בגופים, שאותם הגדירו כשינויי האיכויות: האויר מסוגל להחזיק בשתי האיכויות,

---

לשימוש במושגים היווניים. קירק ואחרים, *The Presocratic Philosophers*, עמ' 162-158, עוסקים בהשוואה שבין aer ו-pnuema אצל אנכסימנס; שם, עמ' 333, מציינים ש'aither' שייך אצל קלמנטוס לאש, ואצל אריסטו שייך אותו מושג לאוויר. באופן כללי מציין מושג הפנוימה, כמו גם הרוח, דרגה או היפוסטאזה מורכבת יותר מאשר הדיונים אודות האויר. כך באפיונה של 'רוח' אצל מפרשי ס"י כמורכבת מאויר ומאש, והשוו פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 211. ל-aêr כיסוד ראו גם אורמסון, *The Greek Philosophical Vocabulary*, עמ' 10.

[23] בתרגומו של סמבורסקי, המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה, עמ' 62, לפי H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6, Berlin 1951, 13 A 5.

[24] סמבורסקי, שם, לפי ibid. 13 B 2; פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 208.

[25] קירק ואחרים, *The Presocratic Philosophers*, עמ' 437-434; שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, עמ' 134; פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 209-208.

[26] סמבורסקי, שם, ציטוט מס' 96, עמ' 110.

[27] וילי, 'The History of the Spirit in Antiquity', עמ' 98.

חום לעומת קור (שינויי האיכות התרמיים הם לדעתם השינויים העיקריים בחומר), ומכאן גם תפקידו כסיבת שינויי האיכויות.[28]

לשיטת הסטואים, העולם כולו רצוף מבחינה חומרית, ואין בו חלל ריק, המצוי לדעתם מחוץ לעולם. אפיון הפנוימה כסיבת הקוהזיה באה איפוא לשרת כבסיס עקרוני לתפיסה קוסמולוגית כללית זו, במיוחד כאשר הפנוימה מוגדרת כתערובת של אויר ואש, ומכאן כסיבה הפועלת בקוסמוס, בהיותה מכילה את שני הגורמים לדחיסות (אויר מקרר או מקפיא נתפס כאן ככוח פעיל ולא פאסיבי) או קלישות (בהתחממות הגופים באש). ללא התערבותה של הפנוימה, באחד משני היסודות שבה או בעירובם יחד, לא תיתכן מידה כלשהי של צפיפותו של החומר מעין-ההיולי, החסר קוהזיה לכשעצמו. תפיסה זו של הפנוימה אצל הסטואים היא עדיין סטאטית, בהעמידה את מידת המתח (*tonos*) של הדברים כתכונה המרכזית של הפנוימה.[29] התפיסה הסטואית מעמידה בעיקרה את חקר עולם התופעות על בסיס ביולוגי ולא מתמטי-אמפירי. האויר כיסוד החלל שבין הגופים ובתוך עצמם אינו רק יסוד ניטרלי, אלא עדות לחִיוּת ולראיית העולם כאורגניזם, ביחס אליו כנשימה מחד וכיסוד שכלי, כ׳רוח׳ או פסיכה, מאידך.[30] הפנוימה, לשיטת הסטואים (בשונה מן האויר), מהווה את הגורם המלכד בגוף החי ובעולם, בהיותה מולדת ומרכזה בלב (או האל במקרוקוסמוס), ואינה באה מן החוץ, ולכן שונה מן הרוח הגשמי.[31] בנוסף, הבחינו הסטואים בין ׳הרוח הממלאת את סדר העולם׳ ולעומתה ׳הרוח הנושאת עצמה כלפי חוץ׳.[32] הבחנה עקרונית זו מהווה מצע להתפתחות הרעיונית בתוך היהדות אודות מצע אוירי קבוע המצוי בתשתיתו של העולם ובין מצע אוירי הפועל כרוח הנשימה או כאויר הגשמי.

ג: בספרות רבנית ובמדרשים: עמידת העולם ברוח

הזיהוי בין כח החיות והרוח מופיע במדרש תנחומא, בר׳, ה ובמקבילה במדרש תמורה, פרק ה,[33] שם מופיעה המסקנה, שאין העולם עומד אלא ברוח, אשר אינו כוח חיצוני או איבר מאיבריו של החי, אלא כח פנימי שהוא תשתיתם של החיים. רעיונות אלה הציע פרוידנטל לראות בהם פיתוח של רעיונות סטואיים, גם אם לא נוכל להראות את הקשר ההיסטורי בין האסכולות.[34] בנוסף ובהתאם לתורה הסטואית, מתואר במדרש תנחומא הרוח כמעמיד, סובל או נושא את העולם, ענין החוזר אף הוא, כפי שנראה, במקומות שונים בדברי ראשוני המקובלים. בגרסה שב׳מדרש תמורה׳ מופיעה גם קדמותו של הרוח שבו עומד

---

28 למשל בדברי פלוטרכוס, כפי שמביאם סמבורסקי, *Physics of the Stoics*, עמ' 3. למובאות נוספות בענין האויר בדברי הסטואה ופילון ראו גם סמבורסקי, המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה, עמ' 110-111.

29 סמבורסקי, *Physics of the Stoics*, עמ' 1-5.

30 ibid, עמ' 27; פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 209-211.

31 רעיון דומה מופיע בדברי ר' עזריאל בפירושו לס"י ב, ה, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנט: "וחצב עמודים. דברים עליונים שהכל עומד ונסמך בהם. וקראם עמודים גדולים שהם מכח הגדולה מאויר שהיא פנימיות קול ורוח ודבור. שאינו נתפש. יש באדם אויר שאינו נתפש כמו חבית סתומה ואדם בתוכה שאינו יכול להכניס בו רוח ורוחו יוצא משם." ראו גברין, פרוש התפלה, ב, עמ' 25-26.

32 ה-logos spermatikos לעומת ה-logos prophorikos, השייך גם להבחנה הנוצרית (המופיעה בקרבת זמן לסטואים) בין האל ודבר האל. גברין, שם; וילי, 'The History of the Spirit in Antiquity', עמ' 100-101; וראו גם ג' שלום, על חלוקה בין אויר גשמי ואויר שאינו גשמי בדברי הסטואים, ראשית הקבלה וספר הבהיר, עמ' 47, ללא ציון מקורות.

33 מובאים אצל פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', עמ' 211-212, וראו גם דיונו בבבלי, ברכות, י ע"א, המובא שם, עמ' 213-212.

34 יש מקום להוסיף ולהעמיד על ההיכרות עם כתבי הסטואים בתיווכו של אוגוסטינוס, שכתביו היו ידועים בימי הביניים, כדרך שהלך י' בער, 'השויון הטבעי הקדמון', לאורך המאמר.

העולם, בזיהויו עם רוח אלהים המרחפת שבבר׳ א, ב, המזוהה כ״מעולה ומשובחת״, וכנראה גם נפרדת מן הרוח הגשמית הטהורה פחות, בהיותה בלתי נבראת, ובקביעה ״והיא [הרוח] היתה מראש״. עם זאת, על אף השיתוף העקרוני בתפישות הרואות ברוח או באויר יסוד שעליו מושתת הקיום החומרי והשמימי, במדרשי חז״ל מדובר באנלוגיה בלבד בין תפקיד האל בעולם ובין תפקיד הרוח או האויר בגוף החי ולא בזיהויים. כך גם אצל רס״ג, כפי שנראה. זאת לעומת זיהויו של האל עם הרוח או עם האויר כפי שמופיע בספר יצירה ובספרות היוונית,[35] הפרה-סוקרטית, במיוחד אצל דיוגנס ובכתבי הסטואים. בכתבי ראשוני המקובלים חוזר הזיהוי של הבחינה הקדומה באלהות עם האויר, אך לא רק בשלב ראשוני בתהליכים הקוסמוגוניים, המתרחשים ומצויים מחוץ לתיאיסטיות הטהורה המופיעה בכתבי ספרות העיון,[36] בהתאם לתפיסה פננתאיסטית.

ד: בפירושו של רב סעדיה גאון לספר יצירה – אימננטיות מתווכת, שני סוגי אויר ופיתוח הרעיון בדבר הקולות הבוקעים באויר ורושמים בו צורותיהם המגוונות

מחשבתם של הסטואים אודות הפנוימה כסיבת השונוּת בין הגופים וכיסוד המצוי בדרגות שונוֹת בכולם, חוזרת ליתרונה של השאלה הפרה-סוקרטית בדבר קדימותו האונטולוגית של יסוד אחד המאגד את כל אופני ההשתנות במציאות. הטענה בדבר חדירתו של יסוד אחד בגופים השונים מאפשרת דיון בכח אחד המשווה ויוצר רצף בין הנפרדים. עקרון חקירה מעין זו ביחס לאויר כסיבת הרציפות מצויה גם בדיוני רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה. אמנם בעבור רס״ג עמדה שאלה זו במוקד אחר, והוא שאלת הרציפות בין האלהות הטרנסצנדנטית לבין הברואים הנפרדים כביכול. שאלת הקדימות האונטולוגית של יסוד האויר (בדומה לטיעוניו ביחס לקדימותו של יסוד המים) מחלישה לדבריו את דעתם של מחזיקי ״השטה החמישית״ אותה מונה בהקדמת ספרו זה בין ט׳ השיטות הקוסמוגוניות. היחידיות או הבלעדיות שייכת לפי תפיסתו הדתית לבורא יחיד, ואילו האויר אין להשכילו ״כי אם בין שני דברים זולתו״, היינו מתוך יסודות המים והאש שהוא מכריע ביניהם. רס״ג מבטל את קדימותו האונטולוגית של הרוח ביחסה לשם ׳אלהים׳ שבבר׳ א, א-ב,[37] אך מחזיק בעקרון שהרוח מהווה חיות לכל, ומכאן גם יסוד (או משל ודוגמה בלבד) לעקרון האימננטי: ״וכמו שאנו רואים את החיות מצויה בכל מקצת [=בכל חלק] ובכל החי כך הוא יתעלה מצוי בכל מקצת ובכל העולם.״[38] בהמשך מזהה רס״ג את החיות המצויה בכל כמדרגה הנושאת את השכל. החיות, המניעה את הגוף, מושווה בדבריו לאויר ״שהוא פשוט עדין מתפשט בו רצון הבורא שהוא יכולתו ומהווה בו ומניע אותו״. מציאותו של האל כשכל העולם החודר בכל באמצעות האויר מופיעה ככח מנהיג, כשם שהשכל (העדין והדק) מצוי בחיות (המורכבת יותר וגסה) ומנהיג אותה בגוף.[39]

על דרך זו מסביר רס״ג את מציאותו של האויר, שבו מתפשט רצון הבורא כשכל, בנבראים כולם, בין קשים או קלושים, בדומה להסברם של הסטואים. אמנם דבריו נסובים על פריכותם של המוצקים כראיה

35 ליבס, תורת היצירה, עמ' 42.

36 השוו דעת שלום, *Origins*, עמ' 347-348.

37 כתאב אלמבאדי לרס"ג, הקדמה, מקור ותרגום, מהד' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' כז-כח.

38 כתאב אלמבאדי, ס"י ד, א [נוסח רס"ג, וכן להלן], תרג' קאפח, עמ' קו. וראו גם שם, עמ' קג, שם מדובר על האויר המצוי בין בסיסי הארץ או בסיסי המשכן, "ואור השכינה שוכן בו, כפי שאנו סוברים שהוא יתרומם ויהדר[!] מצוי בכל, וכאלו הוא שוכן הכל[!]."

39 שם, עמ' קו.

למציאותו של האויר, אך העקרון זהה: כיוון שישנו חלל גם בדברים הצפופים ביותר, ואין גוף שיש בו ריק או שהוא חסר חלל, הרי שהאויר מצוי בו, ואיתו יכולת הבורא.[40] אצל רס״ג אין איפוא רק אנלוגיה בין תפקיד האויר בעולם ותפקיד השכל בגוף כמנהיגים; התפשטותו של רצון הבורא כשכל באויר קרוב להשקפה ההלניסטית בדבר הזיהוי בין השכל והאויר, ודומים לכך גם ההקבלות העקרוניות בין ה׳מחשבה׳ כדרגה אלהית קדומה ובין דרגת האויר הקדמון אצל המקובלים. ואם כך ביקשו רס״ג והמקובלים אחריו, כמו היוונים, להסביר בדרגת האויר לא רק את היסוד המטאפיסי הקודם לתהליכים הקוסמוגוניים, אלא הסבר כולל ומקיף לשאלת ההויה, כטענתו של מרגוליות.[41] כפי שהסביר דן, ניסוחיו של רס״ג רומזים לתפיסה אימננטית, שבה מצוי הבורא בעולם הנברא באמצעות האויר כמתווך, שבו מתפשט רצונו בבחינת ה״דעת״ האלהית.[42] אימננציה מתווכת זו שונה מן האימננציה הישירה כפי שמופיעה בסטואה ובס׳ המשכיל לר׳ שלמה שמחה מטרויש.[43]

עיקר חידושו של רס״ג בפיתוח המסקנות העולות מספר יצירה עצמו, בדבר שני סוגי אויר. אמנם דבריו באים יותר כהסבר פילוסופי ולא כתיאור קוסמולוגי:[44] ״ומוסבים כל דברינו שהוא יתברך ויתעלה מצוי בכל באמצעות האויר הנגלה, ואחר כך האויר היותר עדין ממנו, הכל לענין ההעברה והקירוב, לא ההגשמה והדיוק.״ הסבר זה בא לספק את אפשרות המצאותו של הבורא בבחינה הנגלית, ועם זאת לשמור על ייחודו ונשגבותו בזיהויו עם המדרגה הרוחנית שאינה מתערבת בעולם החומר. רוב דבריו בהמשך נסובים על ״האויר השני״, המזוהה ככבוד בלשון המקרא, כשכינה בלשון חכמים (״האומה״), או כ׳רוח אלהים חיים׳ בלשון ספר יצירה. אויר שני זה מתואר ככח ממצע בין הבורא בבלעדיותו או ביחידותו, שאין השגה פילוסופית-עיונית תופסת בו והוא מעבר להתגלות וללשון, ובין האויר הגשמי הנתפס בחוש. מדרגה אמצעית זו מאפשרת לרס״ג לקשור בה את ההתגלות כבקיעת הדיבור האלהי באויר או כמקום ראייתם של המופתים בעיני רוחם של הנביאים.[45] עם זאת, דבריו של רס״ג מותירים ספק באשר לזיהויו של ״האויר הראשון״, בין אם הוא לדעתו האויר הגשמי, הנדון אצלו רק כמשל ולא כתופעה לכשעצמה, או שהוא מניח קיומו של אויר פנימי או עדין יותר, הקודם בדרגתו לאויר השני המזוהה כ׳רוח אלהים חיים׳, אפשרות שמעמידה בספק את ראשוניותה של ספירת ׳רוח אלהים חיים׳, לשיטתו.[46] האפשרות האחרונה נסתרת,

---

40 כתאב אלמבאדי, עמ' קז. והשווה גם שם, עמ' קיז, בדבריו על החללים שבגוף ועל המרחב בעולם כמעידים על תנועתו הסיבובית המתמדת; וכן שם, עמ' עה, כאשר מסביר רס"ג שאין לכלול את תנועות הניקוד במנין האותיות, משום שהן "כאויר בינות לאותיות המתבטאות בהן נעלמות בחקרן וסתרן". ניסוח מעין זה השפיע על ראשוני המקובלים בגירונה (בעיקר ר' עזריאל) ובפרובאנס (ר' אשר בן דוד) בהתבטאויותיהם אודות עיצורי אהו"י התקועים "בחקר מוצאן ובסתר תנועתן" של כל אות לכשעצמה. ראו לעיל בדברינו על "סתר התנועה", פ"ב ח"ב, בסעיף בשם זה. דומני שהפירור או השבירה של המוצקים אינם באים כאן לענין השינוי בנבראים עצמם; אמנם יסוד האויר המצוי בגופים מעיד על אי חומריותם הגמורה. השוו דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 174.

41 מרגוליות, 'The Doctrine of the Ether', עמ' 830.

42 ראו ביתר פירוט דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 173.

43 פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 215-217, 220.

44 כתאב אלמבאדי, ס"י ד, א, מהד' ותרג' קאפח, עמ' קח.

45 כתאב אלמבאדי, שם. תפיסתו נקלטה, כפי שהראה דן (שם) ואחרים, אצל ר' אלעזר מוורמס. דבריו על האויר הנברא כאתר הנבואה מקבילים לדברי מה"ח §38 בענין תחילת הסתכלותו של משה באויר המחושך, הבאה בעקבות קביעת ידיעת דמותו של הקב"ה "בלבו" במה"ח §36. פס"י לר' אלעזר מוורמס, בתוך ספרי ר' אלעזר מגרמייזא, מהד' אייזנבך, יד ט"ב / פרמישלא תרמ"ג, ג ט"ג: "ובזה האויר נהיה דבר הנבואה שנאמר [יש' סא, א] 'רוח י"י אלהים [במסורה: אדני י"י] עלי' ובו יגלה לנביאים שנא' [יח' יא, כד] 'במראה ברוח אלהים' ואותו האויר הוא דבר נברא לשבת הכבוד בלי ספיקה, וכל דבר מן הבורא נברא דכתיב אין עוד מלבדו ומזה שמע משה ומתוכו ראה בלבו ולא במראית עיניו."

46 ראו גם פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א, עמ' 214 הע' 75. לענין חיות ונשיאה באויר השני, שניהם חשובים לדיון הפנומנולוגי באויר כמעמיד הכל וכמצע חיוני לעולם ולנבראים, ראו כתאב אלמבאדי, עמ' קט.

כנראה, מדבריו בהמשך, בהם הוא מזהה את "האויר הנגלה" כמרחב "אשר בו צייר הבורא" את ל"ב נתיבות פליאות החכמה שבס"י, ומניח סבה הקודמת לאויר השני שאינו נחשב כראשית, לדבריו, אלא כספירה הראשונה שקודם לה מניע.[47]

פיתוח חשוב לענייננו הוא בקישורו של האויר (או ה'רוח') עם ה'דבר', הדיבור או הלוגוס האלהי, בהמשך לדיונים הסטואיים, אך גם בדיון מפותח אודות האויר כיסוד פעולת הלשון. רס"ג מסביר את מיקומם של יסודות השפה, כ"ב אותיות ועשרת המספרים, באויר הנגלה, המהווה מצדו מקור גם לתכונת המרחב והתנועה בעולם.[48] בפירושו לס"י ד, ג בנוסח שבידיו (=ס"י ב, ג/ 17§), מהווה האויר, המזוהה עם ה"רוח" שבמשנת ס"י, מקום היווצרותן האחרון של התנועות בלשון. תהליך יציאתן של האותיות מקביל ליצירתן בגוף: ראשית נקבע מוצאן ממקום חיתוכן באיברי הדיבור, שנית נחקק אופן התבטאותן בקול, והקול "משלחן אל האויר וזה חוצבן ומפסלן". על פי מקום מוצאן נקבע גם אופן תנועתן ורישום התנועה, בקוים פשוטים, בתבניות מורכבות או בשרטוטים שונים באויר,[49] המשמש כמצע בלתי משתנה מעצמו, ומכאן גם אפשרות היותו מצע לתנועות ואף לאיכויות השונות של האותיות השונות המתפתחות ממנו. את קישורן של האותיות והדיבור ליצירת דבר של ממש מסביר רס"ג כקישורן של הצורות השונות המשתרטטות באויר בצירוף האותיות לצורות ההנדסיות הקבועות לכל אות וצירוף. כיצד משפיעות הצורות ההנדסיות על התהוות החומר, דבר זה אינו מפרש והוא לדבריו "מסור לאדון העולמים יתרומם ויתהדר".[50] הצורות השונות מתגלות בהסברו ביחס לתנועות הניקוד, ענין שפותח באופן נרחב, למשל, בספר 'ברית המנוחה', כאשר כל צורת ניקוד קובעת תנועה מסוימת של המאורות בתחום התיאוסופי.

בעקבות שיטתו של ספר יצירה, מנכיח סעדיה את ההקבלה בין היצירה הלשונית ליצירה הקוסמולוגית. למעשה, מיישם רס"ג עקרון זה של חקיקה באויר, בתוך תהליכי ההתהוות המורכבים, לשלושה תחומים נפרדים כביכול: יצירת בראשית או קוסמולוגיה, התהוות המרכבה ותחום ההתגלות. שיוכו של עקרון יוצר אחד לשלושה תחומים נפרדים אינו מורה רק על לכידות רעיונית וקוהרנטיות רטורית, אלא גם על תפיסה עמוקה, לפיה תחומי הסוד הנפרדים לכאורה (כפי שלמשל במסכת חגיגה) מורים על ענין אחד ובנויים על עקרון או יסוד קוסמולוגי, מדעי ומטאפיזי אחד.[51] את הצורות הראשוניות, או השרטוטים שצורתם נחצבת באויר (הכוונה לאויר שני "נגלה" כביכול, הנבדל מן הבורא עצמו ומן האויר הגשמי), הוא מזהה עם האותיות והמספרים, והם לפיו "עמודים גדולים" שבס"י ב, ה/ 20§ (=ס"י ד, ה בנוסח רס"ג). גם כאן קודמים שני שלבים פנימיים או מופשטים יותר ליצירת תבניות האותיות והמספרים באויר, כאן יצירה ועשיה הגורמים להופעת התנועות. חציבת העמודים הגדולים היא לפיו שרטוט הקוים הנצבים, ועל דרך המשל כסימון תחומי התשתית לבנין. בדרך זו נקבע שיעורם של כוכבי הלכת כולם.[52]

תבניות שונות גורמות, לדברי רס"ג, להבדלתם של שלושת היסודות, מים, אש ועפר, זה מזה, מתוך

---

[47] כתאב אלמבאדי, ס"י ד, א-ב, עמ' קט-קי.

[48] "אשר ממנו נושבות ארבע הרוחות", כתאב אלמבאדי, עמ' קי.

[49] כתאב אלמבאדי, ס"י א, ב, עמ' קי-קיב, וכן שם, עמ' עב-עג, לס"י ב, א. באחרונים שייך הענין יותר להתהוות ישים רוחניים בתחום המרכבה. השוו גם עמ' פד.

[50] כתאב אלמבאדי, עמ' קכא, וכן בתיאור השיטה השמינית בהקדמתו, עמ' ל-לא.

[51] ראו גם דן, 'מעשה בראשית לפי רב סעדיה גאון', תולדות תורת הסוד, ד, עמ' 56, 61. תחום רביעי מקביל הוא ענין המשכן, המקביל כידוע במבנהו לקוסמוס, וכנראה גם לאדם ולזמן, השוו כתאב אלמבאדי, עמ' קג.

[52] כתאב אלמבאדי, עמ' קכא-קכב, לס"י ד, ה.

האויר שהוא כביכול מצעם המשותף. ״תבנית סוחטת״ מסוימת גורמת לכיווצו ולהתקבצותה של הלחות המצויה באויר, וזו נפרדת לצד מסוים עד שמתקבצת לכדי מים. באותה עת, תבנית כעין קו מבדיל היא המסננת כביכול את המים ומותירה את משקע העפר כנבדל מהם. מן האויר הנותר בחומו כביכול לאחר סילוקה של הלחות נעשה אש, וחלקו נותר אויר בטבעו, חם ולח. זהו תיאור מפותח יותר לעומת תיאור התהוותם של שאר היסודות מן האויר במחשבה המילטית.[53] הסבר זה יסודו בטענה פיסיקאלית פשוטה, לפיה המים כבדים מן האויר והאש קלה ממנו, כך שכל יסוד יכול להפרד ממשנהו, לפחות באופן תיאורטי, בקלות יחסית. כך מוסבר גם מעמדו האמצעי של האויר.[54] בשונה מן ההסבר הסטואי, יסוד האויר אינו חודר או נוכח ביתר היסודות, אלא מהווה רק מצע עבורם, ואינו שותף לשינויי האיכויות (קור ויובש) המצויים בגופים השונים. עם זאת, כיוון שיתר היסודות הן תוצר של דחיסות או קלישות האויר, כדעת הפרה-סוקרטים, הרי שהאויר, גם לדעת רס״ג, אינו רק מקור ראשון הנבדל מן הדברים בשכלולם, אלא גם מצוי בהם בהתאם לאופן צפיפותם.

ה: פירוש אנונימי המובא אצל בן ברזילי: אויר כמצע

ר׳ יהודה בן ברזילי מביא בפירושו לספר יצירה פירוש אנונימי למשנת ס״י, ב, ה, המהווה מקור נוסף לדיוני המקובלים, בסמיכות זמן ומקום לפעילותו של הראב״ד. בפירוש זה נתפסת הרוח כתהו, כמהות בלתי נתפשת בחוש, ועם זאת יש לה ״ממש״, בהיותה ממלאת את כלי הנאדות או את הזכוכית המנופחת בה.[55] באופן זה מדובר ברוח כסיבת תנועת הקוסמוס והשתנות העונות. הפרשן האנונימי ממשיך בדבריו על אותה משנה, לפי ציטוטו אצל הברצלוני:[56]

> ושאמר [ס״י ב, ה] ׳וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש׳ כי האויר באמצע שהרוח ביתה האויר כי כל הממשות ממשישת הרוח לכן הרוח מסייעת לכל כי היא האם לכל התולדות והוא האויר וביתה והיא עומדת בין שני צרורין תחתיה מים ועליה אש וחציבת האויר היא כגון עמודים לעולם שעל האויר הרקיע נטוי והאויר תחתיו כמין עמודים. [...] לכן ידענו כי הכל ברוח תלויין ועמודי שמים וארץ הם הרוח האויר שאינו נתפש לכך אמר [איוב לח, ו] עַל מָה אֲדָנֶיהָ הָטְבָּעוּ כי דבר שאין אתה יכול לתפשו איה הוא ואיה אדניו.

בעוד שהרוח ״מסייעת לכל״ והיא יסוד או סיבת כל התולדות הנבראים (בזיהויה כ׳אם׳) בהיותה סיבת המוחש (׳משישה׳), הרי שהאויר הוא מקומה, או מהווה מצע בעבורה, הממוקם כנראה במרכז הקוסמוס (״באמצע״). אף ש״בית״ זה המזוהה עם האויר נראה כחסר גבולות, כמקום מבלי גדר מקום, הרי שזיהויו עם העמודים הגדולים שבס״י ובספרות החכמה המקראית ממשיכים להתבונן בו ביחס למודל

53 כתאב אלמבאדי, עמ' קכד-קכה, ובאופן כללי יותר שם, עמ' מב. רס"ג מדגיש שאין הפעולות השונות מהוות שלבים בתהליך ליניארי, המתרחש שלב אחר שלב, אלא מדובר בפעולות המתרחשות בבת אחת, בהתאם לשיטה התשיעית (הנכונה לדעתו), שהיא למעשה פיתוחה של שיטת ספר יצירה אותה מונה בהקדמתו כשמינית, אלא שלפי סעדיה אין לקבל את קדימותו של האויר בדברי ס"י לשאר היסודות. כתאב אלמבאדי, עמ' לא-לג. לתיאור התהוותם של שאר היסודות מן האויר בדברי הסטואים ראו לעיל, ליד הע' 14. לתיאור אחר של השתלשלות היסודות מן האש, אך באופנים דומים, ראו הישראלי, ספר היסודות, בתוך אלטמן, 'Isaac Israeli's Chapter on the Elements', עמ' 43.

54 כתאב אלמבאדי, עמ' צד לס"י ג, ב. בין השאר שם: "וצורת האל["]ף כאויר העומד ביניהם."

55 משל האומן הנופח בכלי זכוכית כהסבר לאופן שבו "האל... הוציא רוח מרוחו ונמתח חלל של עולם עד שאמר לו די", מופיע כבר בספר חכמוני לשבתי דונולו, מהד' קאשטילי, פירנצה תרמ"א, עמ' 39. וראו גם להלן, במובאה מ'פירוש שם בן ד' אותיות', לאחר הע' 68.

56 פירוש ספר היצירה לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, מהד' הלברשטאם, עמ' 212.

ארכיטקטוני.[57] לפי הפירוש, האויר מצוי "כמין עמודים" תחת הרקיע הנטוי, ציור המעלה על הדעת 'עמודי שמים' העומדים כביכול תחת הרקיע אך מעל לארץ; אפשרות אחרת היא לראות ברוח ובאויר תשתית עמודים קוסמית המצויה תחת הארץ, בעיקר על סמך המובאות המקראיות כאן. אף שהציור אינו מחוור כל צרכו, הריהו בא להעמיד את האויר שאינו נתפש ואת הרוח כיסודות שאין בהם ממש, עליהם עומדת או בהם תלויה הארץ, כעל בלימה, כממש העומד על גבי יסוד שאין בו "מה", מהות או ממשות או הגדרה מרחבית.[58] כבר בפירוש זה (הנמנה על הספרות הפרוטו-קבלית) מופיע איפוא זיהויו של 'אויר שאינו נתפש' כתשתית הקוסמית בדמות עמודי השמים והארץ.

ו: אויר שאינו נראה המלא עולם אצל ר' אברהם בן דוד

רס"ג אינו מייחס את המושג "אויר שאינו נתפש" לבחינה נפרדת מן האויר, אלא כתיאור טבעו של האויר, שממהותו אינו נתפס.[59] מקובלים ראו במקום זה בס"י אפשרות לפתח את שיטת סעדיה בדבר שני אוירים נבדלים זה מזה. זאת יחד עם פיתוחו של הרעיון בדבר האויר כיסוד מאחד בין האלהי והנברא, כמוצא לתפישה אימננטית, כפי שמביעה אחד משני המקובלים הראשונים, ר' אברהם בן דוד בס' בעלי הנפש, המוסיף, בעקבות דיוני הפילוסופים בזמנו ולפניו, גם את הבחינה הקדמונית של האלהות:[60]

> וידע כל נוצר שאינו נפרד מן היוצר ואינו מחובר לו כי כל מחובר מוגבל וכל מוגבל מחודש והבורא יתעלה אין בו מדות האלה כי הוא קדמון לא מוגבל ולא מחודש אף כי הבורא ברא את הנברא יש מאין ואם הוא שמחפצו ומרצונו לעשות מצותיו ולקבל שכרו אם טוב ואם רע אין ישותו חוצצת ולא מגבלת ולא מתפרדת ולא מתמעטת כי הוא כאין נגדו בראשיתו ובקדמותו והבורא יתעלה הוא מקום עולמו ואין עולם מקומו [ס"י ד, ב] ותבנית[61] הדבר כאשר העולם מלא מן האויר והכל נכנסין בתוך האויר נרגשין ממנו ואינו נראה להם[.]

ז: אויר דק שאינו נתפש ואויר נתפס אצל ריס"נ

ההבחנה העקרונית בין אויר גשמי מוחש ובין אויר פנימי רוחני מצויה בפירושו של ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה:[62]

> שאֵינו נתפָס חשך שהוא דק והוא אויר כל כך דק שהוא עובר אחרי הגלגלים והרקיעים ובתוכם מרוב דקותו ואינו נתפס. אבל האויר הנתפס בתוך הנאד הוא עב[63] כי הרוח העליון

---

[57] אם להשתמש במושג שהרחיב את הדיבור אודותיו, בכתבי המקובלים, אמנם בהקשר של 'כח' הנעדר כאן, י' גארב, הופעותיו של הכח, לפי המפתח.

[58] דונולו מפרש, ביחס לאותה משנת ס"י, שהמים היוצאים מן הרוח (כספירה השלישית) תלויות "באויר בחללו של עולם". חכמוני, מהד' קאשטילי, עמ' 40.

[59] שם, עמ' לט, לס"י א, א.

[60] ראב"ד, בעלי הנפש, ירושלים תש"כ, עמ' קמג. וראו שלום, *Origins*, עמ' 223-222; אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 124 הע' 204; שלום, הקבלה בפרובאנס, עמ' 112.

[61] היינו משל, או דפוס מסוים המקיים זהות, מטאפורית לכאורה, בין הדברים אודות הבורא ואודות האויר. להופעה אחרת של המושג 'תבנית' ראו אידל, 'נשמת אלוה', עמ' 353, ליד הע' 96.

[62] פס"י לריס"נ, פרק ב, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ' 11, וראו דיונו המפורט והערותיו של סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 115-114. לכל הענין ראו גם בדברי ריס"נ באותו פרק, המופיעים אצל סנדור שם, עמ' 111-108, ובמיוחד: "... וכן תהו רשימת ההויות שאין בה צורה ונעשית מדקות ההויה שהיא ממשות אויר עב שממנו חושך של ממשות שזהו חומר שהוא ממש".

[63] ענין ה"עובי" כמסמן את הגשמות מופיע גם אצל ר' אלעזר מוורמס, בן זמנו של ר' יצחק, לענין הגשמות כתמורתה

הדק לא יעכבנו שום מונע כי הוא דק וכפי דקותו כן תקפו, כי באותו דקות יש בו תוקף שלא יעצרנו כותל ומחיצה שאינו נתפש והוא מהויות פנימיות רוחניות שאינן נתפשות הנראות ללב חצב מהן ונאצלו מהם גופניות שהם נתפשות.

לענייננו חשוב השימוש בדברים המובאים אצל ר׳ יהודה הברצלוני אודות הרוח הנתפש בכלי המים שיש בו ממשות, לעומת האויר שאינו נתפש, השייך אצל ר׳ יצחק לא רק לענין התפישה בחוש אלא גם להשגה השכלית, בהתאם לאחד האינטרסים המיסטיים החשובים בפירושו.[64] שימושו של ר׳ יצחק ברעיון שני האוירים מהווה פיתוח משמעותי לדברי רב סעדיה עם פיתוחם של דברי אביו, הראב״ד, לכדי תפיסה אימננטית, שיש לה השלכות הן לקביעת מקורן האלוהי של ההויות ״הגופניות״[65] הן לקביעת כושר השגתו של התחום שאינו נראה בחוש ואינו נתפש בשכל האנושי. דקותו או פנימיותו, רוחניותו או מעמדו האלהי[66] של האויר שאינו נתפש, שמרוב דקותו מסוגל לחדור בעד המחיצות האונטולוגיות כולן, הוא העקרון המסביר את חדירתו עד העולם התת-ירחי. לעומת האויר הדק הרוחני מדבר ריס״נ על האויר הנתפש הגשמי, שעוביו אינו מאפשר לו אותה חדירה בכל מחיצה ובכל תחום קוסמולוגי כחבירו הבלתי נתפש. הפרדה זו בין טבעם של היסודות הגשמיים ואופיה או התנהלותה של המערכת האלהית והרוחנית היא הפרדה עקרונית אצל ר׳ יצחק, לציון טבעם של ה״נפרדים״, הנבראים, לעומת המערכת האלהית המצויה באיחוד מתמיד, או לפחות דרוש בה איחוד כזה, בעוד שאת הנפרדים יש להותיר במצבם הטבעי.[67]

׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳ הסמוך למה״ח

דברי ר׳ יצחק נרשמו בידי תלמידיו והשפיעו על יצירתם הקבלית, בין אם היו דמויות מקובלים הידועים לנו בשמותיהם ובין אם היו אנונימיים. אחד הניסוחים המזהים במפורש את האויר שאינו נתפש עם כח החיים האלהי, או שורשן של ההויות הנאצלות, מופיע ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳. אביאו בעיקר לשם הדגמת האופן הישיר שבו נקלטו דברי ר׳ יצחק בפירושו, יחד עם הקביעה האונטולוגית החדה המופיעה כאחד מן הנסיונות הרבים בתקופת גיבושה של ספרות הקבלה לסכימטיזציה ולגיבושה של מערכת אלוהות על ריבוי כחותיה, כתשתית שיטתית לפעולה תיאורגית:[68]

השלילית של מהות הדקות, הפנימיות או הרוחניות הטהורה. כך בפירושו ל"משנת העומקים' שבס' יצירה: "עומק רע הוא העובי". פירוש ס' יצירה לר' אלעזר מוורמס, ספר יצירה עם ד' ביאורים, מנטובה שכ"ב, פח ט"ב. מובא גם אצל דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 98. ושם גם ניסוח אחר של ר' אלעזר בסוד הייחוד, "עומק טוב הוא האויר, ועומק רע הוא הממש", שם, עמ' 99.

64 כפי שתיאר מרק סנדור, במקומות רבים בעבודתו, את העקרון האפיסטמולוגי המנוסח בדברי תלמידו ר' עזריאל, "יש לך להתבונן מן הגלוי אל הנסתר" (פס"י, כתבי רמב"ן, ב, עמ' תנד). בדרך כלל מדובר בכתבי שניהם בהתבוננות בבחינות הגלויות יותר של האלהות ומהן אל בחינותיה הנסתרות יותר, ולא מתוך עולם התופעות המוחש אל הטרנסצנדנטי. ראו לעיל, מבוא, ליד הע' 165; פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי', עמ' 325 והע' 34.

65 "ההויות" הן אצל ר' יצחק בחינה נוספת של ה"דברים" האלהיים, היינו הספירות. נלע"ד שהכוונה ב"הויות הגופניות" לספירות הבנין הערוכות בדמות הגוף, לעומת מקורן בג' הספירות הראשונות. בקבלת רמב"ן נסוב הבדל זה בין שתי הרמות במערכת הספירות לענין ההשגה, וראו פדיה, הרמב"ן, במקומות רבים.

66 לכל המושגים האחרונים ראו בדברי סנדור ובהערותיו שם. מעמדו האונטולוגי הגבוה של האויר שאינו נתפש מתאים גם לזיהויו עם "חשך", מונח שמפורש אצל ר' יצחק ובספר מעין החכמה כאחד ממקורות האצילות; בין השאר בעקבות דברי חגיגה, יב ע"א, לפיהם יוצא החשך מן התהו, אם כי יש אפשרות לראות, בכמה מקומות בכתביהם, את החשך כמקור הקודם אף לתהו. ואכמ"ל.

67 זוהי טענתו העקרונית של אידל, 'פירושים לסוד העריות', ראו למשל עמ' 119, 121. ראו גם דבריו ביחס למובאה זו מדברי ריס"נ וקשרם לדברי הראב"ד, שם, עמ' 123-124.

68 §14, פירוש שם בן ד' אותיות, פירנצה 2 41, 199א.

כי האוי̇ר שאינו נתפש הוא אוי̇ר החיים שאין מעמידו שום דבר בעולם והוא מעמיד[69] הכל בכח הויתו וחיותו, [אבל] האויר הנתפש יש לו הפרש כי יוכלו בני אדם לתפשו בכמה עניינים כמו נפיחת הנאדות שאין אדם יכול לנפחם אלא מאויר הנשאף מבחוץ הבא אל כח האדם ומכחו יכול לנפחם, או כלי זכוכית שאינם נעשים אלא בנפיחת האויר, וכלן הן אויר ורוח, ועניינים אחרים רבים שתופשין האויר בהן ועל כן נוכל לומ׳ שהוא שרש הכל, ועקר[70] האוי̇ר שאינ̇ו נתפ̇ש הוא שהב״ה מתאחד בו ית׳ וית׳ שהוא סבת הכל[,] אם כן אנו מוצאין כי היו̇ד והה̇א הם תחלת האחדות...[71]

רצף רעיוני מתמשך ממקורות יהודיים ויווניים כמקורות חידושו של ר׳ שלמה שמחה ב׳ספר המשכיל׳

בשלהי המאה הי״ג מופיע אצל ר׳ שלמה שמחה בפרובאנס הרעיון בדבר קדושתו של האויר, זיהויו עם האל עצמו יחד עם כוונה דתית עמוקה ומקיפה. תפיסה זו היא בוודאי חידוש מסעיר בעולמה של היהדות הרבנית, ממנה יצא חיבורו של ר׳ שלמה שמחה, ׳ספר המשכיל׳, במיוחד לאור מקורותיו הסטואיים, הזרים לכאורה לרוח היהדות.[72] אך מכלול רעיוני זה מופיע ברצף ארוך בספרות היהדות המיסטית והפילוסופית, למן ספר יצירה דרך פירושיו הפילוסופיים, ומתפתח באופן משמעותי בספרותם של ראשוני המקובלים. גם אם לא נוכל לברר במדויק את טיב השפעתם של המקובלים על בעל ספר המשכיל,[73] יש לכלול את הדיונים במושגי האויר בין המקורות הקרובים והיותר נגישים למשכילי צפון צרפת בעשור האחרון של המאה הי״ג. מתקבלת על הדעת גם אפשרות היניקה ממקורות משותפים למקובלים ולמשכיל הרבני מבית מדרשו של רש״י.[74]

אחת הבעיות היסודיות בכל חקירה דתית[75] היא שאלת היחס בין הממד האלוהי הטרנסצנדנטי, הנשגב מכל שינוי וידיעה, ובין הממד הנברא על ריבויו ופרטיו הנבדלים לכאורה מן האלוהי, שאינו נראה בחוש העין. והנה, חקירותיהם של יוצרים דתיים במושג האויר הגיעו עד פיתוחן כחלק מתפיסה פננתאיסטית כוללת, המאפיינת את ספרות העיון.[76] יחד עם האבחנה בין דרגות שונות באויר, נשמרת האחידות העקרונית

---

69 עניין ההעמדה קשור בספרות זו להאצלה. ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 460; פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ב, עמ' 151, הע' 4 לחלק א, עמ' 50 בטקסט. לפיכך, "אויר החיים" אינו נאצל אך הוא מאציל הכל, ומעבר לענין הניאופלטוני, יש לו תפקיד בהעמדה המתמדת של קיום הנבראים. זהו אחד מן השינויים העקרוניים בתפישת ראשוני המקובלים, שאינם מדברים עוד בתהליכים קוסמוגוניים או קוסמולוגיים לכשעצמם, אלא בתוך תהליך האצילות.

70 על מונח זה ראו לעיל, פרק א, הע' 256 ואילך, וכאן לעיל, ליד הע' 13.

71 זיהוין של אותיות יו"ד וה"א, הנחשבות כאן ובמקומות אחרים "ככל השם", מפני שסכומן בגימטריה כ"ו, שייך לזיהויין התלמודי עם האור והאויר, בדברי ר' אבהו: "מאי אוריה אויר יה", בבא בתרא כה ע"א, כפי שציין ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 200. ורמן מציין שם מקורות קדומים למושג "האויר הקדמון" במה"ח, שענינם באויר העליון, ביניהם היכלות זוטרתי, המדבר ב"זיו אויר אבני שיש טהור", שבו חזה בן עזאי בכניסתו להיכל הששי, בתוך: פ' שפר (ואחרים), סינופסיס לספרות ההיכלות, §345, §409-§410. לענין האחרון ראו גם אלטמן, 'A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation', עמ' 201.

72 על הענין כולו ראו ג' פרוידנטל, 'האויר ברוך הוא', א-ב, ולעיל, הע' 34.

73 פרוידנטל ציין במאמרו, עמ' 226-227, חלק קטן מן ההתיחסויות למעמדו של האויר בין ראשוני המקובלים, ובמחקרים הנזכרים בהפניותיו גם מעמדו של פ"ג ח"ג שבספר הזהר ואויר בכתבי רמד"ל, שזמן חבוריהם סמוך לחבורו של ספר המשכיל ב-1294. לאור בירורנו כאן אין לקבל את הדעה המופיעה שם כי "בקבלה נעדר הזיהוי בין האל לאויר" הנמצא בספר המשכיל: זיהוי זה נמצא כבר בספר יצירה, ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 28-29, 42-43, ונשתמר במיוחד בספרות העיון ובמה"ח למעמדו התיאיסטי של האל, ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 347-348.

74 כך גרס אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 124.

75 כבר למן הניגוד בין הויה להתהוות, המתואר בתאיטיטוס לאפלטון כנושא היסודי של המחשבה הפילוסופית היוונית, ועד לפילוסוף הצרפתי בן זמננו, ז'אן לוק מריון, המבקש בספרו, על העודפות, להפוך את סדר החקירה ולהתחיל בתופעות הגלויות לחושים, על רוויתן, כתנאי להעמקה עד יסודי ההויה ומוצאה, הפילוסופי והדתי כאחד.

76 לעיל, פרק א, הע' 600.

בין יסוד ההויה, אותו "עצם" או "שם" בלתי משתנה שאין אדם יכול לתחום בו גבולות, להגדירו ולתפשו, אותו "אויר שאינו נתפש" בספר יצירה, המהווה מקור ראשוני בתהליכי הבריאה, ובין עדות החושים הפשוטה, הנעה, יוצרת וחיה בתוך האויר. אחידות זו, יותר משהיא אחידות רעיונית, הריהי עבור היוצרים הדתיים, בין אם נטייתם מיסטית, פילוסופית או רבנית, אחידות שיש לא רק לתפוש את הגיונה העיוני, אלא להחזיק בה ולגרום להמשכת אחידותה ורציפותה בכל בחינות החיים.

"וכשיצא נבקע האויר / ומאותה הבקיעה יצא קול" (§71) – למקורותיו של הציור ולהקשרו במה"ח

אודות שלשה מן המקורות החשובים לציור הבקיעה במה"ח ובספרות העיון דנו בפירוט החוקרים: ג' שלום הצביע על ציור בקיעת האור הראשון ב'כתר מלכות' לרשב"ג כמקור לציור זה במה"ח ובזהר, יחד עם השפעתו הרחבה של שירת גבירול והגותו הפילוסופית על ספרות העיון ומקובלים ראשונים נוספים בני זמנם.[77] ש' פינס הציע לראות בפירושי הקוראן אצל אבן סינא ואלפראבי מקור לאבן גבירול בענין השחר הנבקע. דבריו תורמים גם לעיונים בצורת הסביל של ההִיבקעוּת הנמצאת גם אצל רשב"ג[78] ומה"ח. י' ליבס הציע לראות את מקורו של תיאור הקוסמוגוניה בפתיחת ספר הזהר במיתוס האורפי של בקיעת הביצה, ולראות בדברי גבירול ובספרות העיון הגות נוספת שהכירה את המיתוס האורפי תוך נטרולו, ובתוך כך האפשרות שחבורים אלה אינם מהווים דווקא השפעה ישירה על התהוותו של הציור בספר הזהר.[79] מקורות אלה חשובים לאפיונם של שלבים מסוימים או פרטים בהסברו של הליך הבקיעה, אך יש להטעים ראשית את ייחודו של הציור במה"ח ואת מאפייניו המקוריים, שאינם מצויים במקורות שלפניו, ובמידה רבה גם אינם מפותחים לאחריו בספרות הקבלה.

סעיפים 67-71 במה"ח שייכים למכלול ההגות אודות הופעתו של האור כנברא ראשון במעשה בראשית, אך יוצאים מן ההרמנויטיקה הקאנונית ומיועדים לכלול בתיאור אחד את התהוותם של יסודות מטאפיסיים שונים ומערכות סדר נפרדות בתוך מערכת החשיבה הייחודית לספר זה: יציאתן ומיצוען של שתי הנביעות מן האויר הקדמון, התהוותם מן המערכת האשית של שם הוי"ה בריבויו ככ"ו עינים במצבם הקמאי שאינו מחולק הזהה עם האור הקדמון, ואת יציאתה של המערכת הלשונית מן החשמל כתשתית לשמות ולמאורות. תכליתו של תיאור הבקיעה שייך במה"ח לבקיעת הקול מן האויר עם יציאת החשמל כמקור התבנית הלשונית, בעוד שהמקורות האחרים הנזכרים למעלה ולהלן מעוניינים בבקיעת האור. יציאת האור מן האויר מתווכת וממוצעת במה"ח בחשך הקדמון או באור הנחשך מהאיר, ולא לפריצה מן האויר. בקיעת הקול מפתחת את ענינו של רס"ג בבקיעת הדבור באויר. מרכזיותו של הקול כיסוד בהתהוות הלשונית בתוך ציור זה מבארת את מגמתו של מה"ח לבסס את הכינון הלשוני של השמות, בהגיה בהקשריה התיאורגיים-מאגיים ובכתב בתמונת השמות כאורות, בתוך הציורים הנפרדים של יסודות ההויה המטאפיסית.

נוסף על מגמתו הכללית של ציור בקיעת הקול לעומת המקורות העסוקים בבקיעת האור מתקיים הבדל גם בעיקר כוונתו הדתית, והוא תיאור יציאתה של האלהות מחביונה בדמות הגלגול וההארה, ריבוי

---

[77] שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 49-51; הנ"ל, *Origins*, עמ' 341, 343.

[78] פינס, "וקרא אל האין ונבקע". וראו בהערה הבאה ובהע' 84, 91.

[79] ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', שם גם הצביע על הקשיים בדברי שלום ופינס, עמ' 445-447; הנ"ל, 'ספר יצירה אצל גבירול, עמ' 80-92, בתוכם בקורתו על דברי פינס, עמ' 83-85 בהקשרנו.

הצחצוח המתרחש באופן מתמשך בנביעה, דרך התרחבותו של הסדק הראשוני עד כדי פקיעה, עד שהתיאור התיאולוגי החיובי עומד בנִגוד גמור לכל תיאורי הקטסטרופה המיתית המתלווה לציורי הבקיעה במקורות המנויים[80] ובאחרים שעניינם הופעתו של האור הראשון, המצמידים אליו גם את גניזתו עד לעתיד לבוא,[81] תיאור שאינו משתלב במגמת כינונם של יסודות ההויה והלשון כתשתית מתמדת של כל שלבי הגלוי הבאים.

יציאתו של הקול ממעין התכלת, בתיווכם של האור הנחשך מהאיר והאויר הקדמון, כנראה במקביל ליציאתו של החשמל כמקור בפני עצמו ממעין זה ואולי בתיווכו,[82] מתארת את היציאה הראשונית כאירוע חד-פעמי שמחוץ למחזוריות זמנית, ודווקא משום כך את אופיו המתמיד.[83] תיאור זה בא לבסס ממקום אחר את מעמדו של האויר הקדמון כמצע משותף להתהוויותיהן של מערכות אונטולוגיות שונות, ועל כן מעונין בשימור מעמדו של האויר הקדמון, כמו גם דרגות הביניים בטרם הופעת הקול, כבלעדיים וכמצויים מחוץ למחזורי ההתהוות והכיליון, בהתאם לתפישה התיאיסטית של מעמדו ה׳אחר׳ של האל בספר זה ובספרים הקרובים אליו. משום כך אין לראות בהופעתו של היש הראשון יציאה מתוך תשתית ניגודית לו ביסודה. לפיכך, אף שבמובנים רבים זהה החשך הקדמון עם האור והאויר הקדמונים, אין להסביר את תיאור בקיעת הקול מן האויר הקדמון או את התהוות הסדק שמריבוי האור הקדמון ביחס ליסוד החושך המנוגד להם. זאת לעומת תיאורי בקיעת השחר, המאפיינים את הפרשנות המוסלמית, המיתית-המיסטית והפיוטית באותם מקורות.[84] גוון ״עליית השחר״ השייך לחשך ולירוק במה״ח § 35 יתואר ביחס להופעת האור הראשון, ללא ציורי הבקיעה או המשבר.[85] שינוי מהותי זה נוסף לשני ההבדלים היסודיים בין תיאורו של מה״ח הנטוע בתפישתו הדתית הייחודית, ואפשר לראות במה״ח ציור מקורי שאינו נצרך לקודמיו, או ציור המעבד את המקורות שלפניו בהתאם לתפישתו המקורית, עד שחידושו אינו מותיר את עקבותיהם של המקורות שלפניו.

מהלך האצילות הראשוני השלם במה״ח, § 67-71

יציאת הקול מבקיעת האויר ב-§ 71 מסיימת תהליך שתחלתו ב-§ 67 וסיומו במיני האורה היוצאים מיד מן הקול בסוף § 71.[86] תהליך זה מכיל יציאה כפולה של שני המעיינות הנחשכים באויר הקדמון. תחלתו ברבוי הסופי של כ״ו עיני האש, גווניו אך גם מאורותיו של שם הוי״ה, הנמצאים באור הקדמון, המקביל למעין הנובע אורה. תחלה זו עדיין חסרה את הסדר הקבוע השייך, כביכול, לחכמה; אלא שסדורם הקבוע

---

80 ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 319 הע' 160. עיינו גם דברי ר' דוד בן יהודה החסיד על ההתבקעות הבאה מתוך מלאות קודם האצילות אך ממשיך ומפרש בריאה בחשך בדקירה וביקוע, אידל, 'חומר קבלי', עמ' 186-187.

81 למקורו בבבלי, חגיגה, יב ע"א, מקבילותיו ופיתוחו בספרות הקבלה עיינו הוס, 'תפיסת 'גניזת האור'', עמ' 342 הע' 6, עמ' 351-352.

82 הניסוח ב-§71, "המקור שיצא ממנו הוא הנקרא חשׂמל", עשוי להורות שהחשמל הוא מקורו של מעין התכלת בסעיף הקודם או מקורו של הקול הנבקע, אך לפי מעמדו נראה יותר שהוא מקור לאותיות ולשם ע"ב ואינו נכנס בתוך שני המקורות-הנביעות הממוצעים באויר הקדמון או בטרם הקול.

83 ראו בהקשר אחר גם תפיסת הפנוימה בסטואה כמתנהגת על פי תנועה מחזורית במהלך חיי אדם, וילי, 'The History of the Spirit in Antiquity', עמ' 99.

84 פינס, שם. ראו גם ביקורתו של אריסטו על מעמדו הראשוני של הלילה בכתבים האורפיים, גותרי, *Orpheus and Greek Religion* עמ' 103.

85 להלן, נספח ד.

86 גבולותיו של התהליך נרמזים בסוף §66, לעיל, מבוא, לפני הע' 37 ובתיאור של ד' התנועות הפנימיות העקרוניות למערכת עשרה האורות (§48-49) המסוכמות ב-§72. ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 337.

וייצובם אינו נעשה אלא באִחודם לעין אחד, שלפניו "אין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין". בהתאם לתבנית העבודה המרכזית של ספר זה, שיבה זו לאחד אינה אלא גורמת לרבוי האור בדרך צירופו-היתוכו ובירורו-חיזוקו שהוא גם פרישתו,[87] עד שעודף זה מוביל להוצאתה של התבנית התיאוסופית הכפולה: "ובהצטרפם התברר שהיה עין ירוק משני עינים". בשלב זה נרשמת "התגברות" בעין הירוק,[88] המקבילה לצחצוח, לגלגול ולהארה באויר הקדמון כדרגת מקוריהם של שני המעיינות. אלה מובילים להופעתו של הסדק, באויר או בעין הירוק, ממנו נובע עין התכלת. ייתכן ששלב זה הפרוש ב-§ 69 מתאר עדיין את המצב המאוחד של "עין ירוק משני עינים" בסעיף הקודם. עם הופעתו של עין התכלת מן הסדק (§ 70) מופיעים "שני מקורות" נוספים, הזהים ושווים עם שתי העיניים (בהתאם לתבנית "שני עניינים של שני מקורות"): העין הירוק שמקורו באור הקדמון, ו"מעין התכלת" שמקורו באור הנחשך מהאיר הזהה עם מקורו בחשך הקדמון (§ 50) ובאויר הקדמון. ממעין זה האחרון, שהוא גם ראש לעשרה האורות, יוצא חשמל, המזוהה כ"מקור" נוסף ביחס לכחות הנאצלים ממנו, שאינם נמנים בגבולו הקוסמוגוני של מה"ח. שלב זה, המזהה את יציאת מעין התכלת ויציאת מקור החשמל הוא השלב שבו "נבקע האויר / ומאותה הבקיעה יצא קול", המתפשט ומתגבר בתורו עד הרבוי המסודר והסופי של "כ"ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה".

בהתאם לתבנית הכפולה שבה נערך זיהוי בין שני העניינים ושני המקורות הקודמים להופעתו של המעיַן ולתבנית העשיריה, נערכת היציאה מן האויר, האור והחשך הקדמונים (החשך הקדמון אינו נזכר כאן, אך הוא מקורו של האור הנחשך מהאיר, § 50) בשני שלבים שבהם מופיעים שני זוגות המעיינות או גווני הירוק והתכלת, וזו פורצת בשני שלבים: בסִדוק ובהִיבקעות. הסדק שייך עדיין לציור בקיעת האור מן האויר בצחצוחו, בגלגולו ובהארתו של האויר. במה"ח § 55 ניכר חוסר תנועה במצב היציב הקדמון של האויר, בהתאם להבחנה החדה שמציב 'סוד ידיעת המציאות' בין האויר הקבוע הטהור שאינו מתנועע ובין האויר המתנועע בתחום ההאצלה.[89] ואם כך, פעולות הצחצוח, הגלגול וההארה זרות לכאורה לטבעו של האויר, ולא מעצמו באה תנועתו. בהתאמה ל'סוד ידיעת המציאות' שייכת התנועה לרוח השני הנאצל הנקרא 'נפעל', לעומת הרוח הקדמון המזוהה עם הבורא בשם 'פּוֹעֵל'.[90] צורת סביל זו של הרוח המתנועע באה, לדברי אותו חבור, משום טבעם של הנאצלים שהיא ראשיתם. אם כך, לא פעולה פנימית באויר ולא פעולה אלימה היא שגורמת את סדיקתו של האויר, אלא התנועעות הנאצלים הדבוקים באחדותו. גם צורת הסביל "נבקע האויר" באה במה"ח כתוצאה מיציאת מעין התכלת שמקורו באויר הקדמון.[91]

---

87 הבירור כרבוי והצירוף כמצרף מופיעים שוב בתיאור יציאתה של חכמה מן הרצון אצל ר' יעקב בר ששת, האמונה והבטחון, כתבי רמב"ן ב, עמ' שסח. ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 52 הע' 34, המסביר את ההיפוך שבשיטתו לעומת כתבי העיון וביחס למקורותיהם אצל גבירול.

88 לדרגות ההתגברות המקבילות בתחומן של ג' ראשונות ראו לעיל, מבוא, בראש סעיף ח.2.

89 §5, בפירוש ס"י א, י, פריס 843, 20ב; מינכן 83, 167א; ירושלים, שוקן 15744, 15ב; שם, בפירוש ס"י א, יא, פריס 843, 21א; מינכן 83, 167ב; ירושלים, שוקן 15744, 16א, ועוד. הבחנה דומה נמצאת בתרגום ספר המטאורולוגיה לאריסטו בידי ר' שמואל אבן תבון, ספר אותות השמים, עמ' יז: "אמרו שהרוח והאויר הויה אחת, וכשינוח יקרא אויר וכשיתנועע יקרא רוח."

90 ראו לעיל, פ"ב ח"א, הע' 29.

91 עוד לצורת הסביל בהיבקעות ראו גם פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', עמ' 342, 344.

את ציורי הסדוק והבקיעה שבמה״ח מיישם ׳ספר הייחוד׳, פירוש עשר ספירות מאוחר בספרות העיון, על ספירת כתר:[92] ״ונקרא אור בהיר מחופף שנעשה בו כמין סדק משתנה מענין לענין עד שנבקע. ובזו הבקיעה נעשה כח כל הספירות מהמשך הנמשך ממנה. ובהתעורר התנועה נעשה הייחוד שלם.״ השתנותו של הסדק ״מענין לענין״ יכולה לבוא מצד הנאצלים[93] יותר מאשר מצד המאציל, וכנראה קובעת גם כאן את התגברותו של הסדוק והתרחבותו עד שנבקע.

הסדק שייך במה״ח עדיין לתחום יציאת האור מן האויר (בזוהר נסוב על כך ציור הבקיעה), ובהקשר זה שייך למדרש הקדום[94] בדבר שיעור מדתו של האור שלא היו יכולין לעמוד בפניו משה ואליהו, ״כמלא נקב מחט סדקית״. סדקים אחרים הנפערים מתוך התבקעות פנימית הן סדקים בבצק שהחמיץ, בשׂאוּר שסדקיו הדקים משולים ״כקרני חגבים״ ובסידוק שסדקיו מרובים עד שנתערבו זה בזה.[95] סדקים בהיקף דומה נרשמו בנביעה ב״מעין היוצא מבית קדשי הקדשים בתחילה דומה לקרני חגבים״, ואחר כך מתרחב והולך כחוט שתי, כחוט ערב וכפי פך קטן, בדברי ר׳ פנחס משום רב הונא איש ציפורי;[96] תמונות דומות בנבואות זכריה ויחזקאל מורות על נביעה מן המקדש באחרית הימים הנפרצת לשני הקצוות.[97] קרני החגבים כמדתן של הנטיעות הצעירות בעדן שבמדרש[98] נתפרשו על מדת אורן של ההויות הדקות בזהר, ח״א, לה ע״ב: ״תנן, הנטיעות כקרני חגבים הוו, ונהורא דלהון דקיק ולא הוו נהרין״, עד שנטעו ונתקנו ונתרבה אורם. אך נטיעתם נעשית לאחר שנעקרו ונשתלו מחדש, ולא משום נביעת אורם הטבעית במקום גִדולם הראשוני, והוא מיתוס רחב בזהר המסביר מפנים אחרות את גניזת האור הראשון.[99] מדת הסדק היא איפוא מדה ידועה,

---

92 §13, ספר היחוד, ירושלים, ביהס"ל 2922, 101ב (מכאן נזכר גם אצל פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', עמ' 339 הע' 2); לונדון, הספריה הבריטית, מרגליות 1074, 248א; לונדון, מונטיפיורי 354, 1ב; אוכספורד, בודלי 2456, 80א; פירנצה, לורנציאנה II 53, 31א; פירנצה, לורנציאנה 44 14, 126א; ניו יורק, בהמ"ל 1887, 23ב. זיהויו של 'אור בהיר מחופף' עם ספירת כתר מתוך הצבתו של תיאור זה בפירוש ספירה זו, ומשום זיהויו של ׳כֶּתֶר מוּכתר׳ כמכותר עם "האור הבהיר הוא הכֶּתֶר מחופף על הכל·" בתוך פירוש ספי' בינה. עוד לכיתור, להקפה ולהמתנה ראו לעיל, פ"א ליד הע' 508.

93 כך בבטוי המקביל הנרשם אצל ר' עזריאל בתיאור השתנות והתחדשות הצורות בחומר של העולם התחתון, לעומת היעדר השינוי והחידוש באותו ענין הנאמר בחומר של השמים והעולם העליון, 'כללים על סוד התפלה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 215, ולפי הערותיו של ג' שלום שם.

94 הנרשם בבבלי, מגילה, יט ע"ב; בפס"י לברצלוני, עמ' 17; ובפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 34. מחט סדקית נועדה לאחות קרעים שהם סדקים. ראו גם רש"ט בן שם טוב, בדי הארון, פריס 840, 22ב-23א, מהד' פקסימיליה, ירושלים תשל"ח (ולא פריס 480 כפי שנדפס בטעות), ובתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, כט ט"א. בדומה גם בבבלי, עירובין, נג ע"א.

95 משנה, פסחים, ג, ה; בבלי, פסחים, מח ע"ב. ראו גם משנה שם, ג, ב.

96 בבלי, יומא, עז ע"ב-עח ע"א. עיינו פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים', עמ' 72-73. עוד לנביעת המעין ויציאתו כבקיעה, שם, עמ' 85-89.

97 פדיה, שם, עמ' 63. להקבלתם לענין היבקעותו של הר הזיתים לשנים בזכריה יד, ד, שם, עמ' 62, ועל ההקשר האסכטולוגי גם בהמשך המאמר שם.

98 בר"ר טו, א, לפי תה' קד, טז, תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135. עיינו מאיר, 'גן בעדן'; אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 255 והע' 30.

99 עיינו זהר, ח"א, לז ע"א; מה ע"ב; ספר התמונה, תמונה ג', אות תי"ו, לעמבערג תרנ"ב, סה ע"א-ע"ב. הקטע האחרון נדון בהרחבה אצל פדיה, 'שבת שבתאי', עמ' 168-169. ועוד בספר התמונה, תמונה ג', אות יו"ד, לעמבערג תרנ"ב, מח ע"א; ר' יוסף ב"ש אשכנזי, פירוש בראשית רבה, בתוך: חלמיש, פירוש קבלי, עמ' 115. וראו גם זהר חדש, ואתחנן, מאמר קו המדה, נז ט"א. קיומן הראשוני של הנטיעות הרכות שאינן שתולות במקומות, בעדן ולא בגן, הוא קיום בכח; אינם אלא אורות דקים, שיש בהם שמיעה ועדיין לא נאמר בהם ראייה – "ואשתמעו כחדא", במאמר קו המדה שם. קיום זה מוסבר שם כקיום עוברי של י"ב חדש. עיינו עץ חיים, שער כח, ב, וארשא תרנ"ה, יח ט"ג. ממקום אחר לומד זאת האר"י מלשון הפסוק בדב' ג, כו, "ויתעבר ה' בי", וכמניינו יתעבר י"ב חודש. שער מאמרי רשב"י, בראשית, ירושלים תרנ"ח, ח ט"א. פסוק זה כידוע, היה ציר הפירוש הסודי של האר"י ל'דרשת תרין אורזילין', כפי שמתאר ויטאל גם בספר ליקוטי תורה, וילנא תר"מ, צא ע"ב - צג ע"ב, תחילת פרשת ואתחנן. ראו ליבס, 'תרין אורזילין'. בדרך כלל מדובר בנטיעות בעיבור ראשון, וגדילתן נעשית בעיבור שני. עיינו שער מאמרי רשב"י, בראשית, יג ט"ג. וראו אליאור, 'הזיקה המטאפורית'. עיינו עוד פרדס רמונים, שער ד פרק ז, ירושלים תשכ"ב, כ ט"ד. שער מאמרי רשב"י, לך לך, יד ט"ג (לזהר ח"א, צ ע"א).

הנמדדת (ולא מושאלת) כקרני חגבים שבבצק, ועל דרך הדקדוק ההלכתי שווה במסורות אלה לסדקי המים[100] ולסדקי האור כתחלת נביעתם.

סדקים אחרים שנתבקעו מאליהן הם בזרעי החטה, השעורה והתמר, ונדרשו לסדק שבבריתן של ישראל[101] אך גם לסדק הפורה בזרע הצמח ובנקבה[102] ולמצבם הראשוני של זרעי החטה והשעורה בטרם התבקעותם בשרייה ובחִמוץ.[103] גם כאשר מיושמים שני מיני הסדקים בחטה ובשעורה בתיאור פרצופי אבא ואמא, נסוב ענין הסדיקה אמנם למשבר שבאי-היכולת להכיל את רִבוי האורות, אך גם כפתח ותנאי לגידול הנובע מן הסדק, כפתח צר וכ״חלון היוצא ממנו אור לכל העולמות״ וצורך הוא לעולמות כלם.[104] סרוק מבאר את צורת הסדק בחטה ״שהיא צרה מבפנים ורחבה מבחוץ״ בעקבות המדרש המייחס צורה זו לצורת חלונות המקדש ״כדי שיהא האור יוצא מבית המקדש ומאיר לחוץ״.[105] סדק בזרע, באדם ובאור שייכים איפוא לברכת הריבוי, ההולדה והפריון, לעומת סדקים בכלים שנשברו[106] הנדרשים בהלכה לענין שיצאו מכלל טהרה או שנשברו ואינם יכולים להחזיק עוד את תכולתם.

״וקרא אל האין ונבקע / ואל היש ונתקע / ואל העולם ונרקע״ — לחקר מקורותיו העבריים של גבירול והקשריהם המכוננים של פעלי הייסוד

שליש שורתו הידועה של גבירול ב׳כתר מלכות׳, ״וקרא אל האין ונבקע״,[107] שִמש ודאי יסוד לציור הִיבַּקְעוּת האויר במה״ח, המופיע בו בפירוט בהתאם לתפיסתו התיאולוגית, ומופיע במקביל בכתבי העיון ללא הסבר ובהזכרה לבד. תחום זה של השליש הראשון אצל גבירול מתאים גם לתחום עיסוקו של מה״ח, המבאר את דרך ייסודם של הדרגות הקדומות באור המופלא הראשון, תוך שהסבר ראשוני זה מתאר ומסביר גם את ההיווסדות בתחום הפנימי של האלוהות ובקוסמולוגיה, מבלי לפרט את התהליכים המתרחשים בבריאתם. בהקשרה בפסקה ט׳ של פיוט זה, שנושאה המעבר מתיאורי הבורא האחד לבין המערכת הקוסמולוגית הנבראת, שייכת שורה זו ללשונות המושפעים מספר יצירה, וכך גם שני הפעלים בראש השורה הקודמת לקריאה זו של הבורא או החפץ או הרצון: ״וחצב וחקק וטהר וזקק״,[108] אך כאן הפך גבירול את הסדר הקבוע בכל מקום בספר יצירה לפיו קודמת החקיקה לחציבה, ובכלל זה משנת ס״י ב, ג/ § 17 :״חקוקות בקול חצובות ברוח״.[109]

---

100 גם לשון רגילה לנקבי הסלע וחגוויו, ורחבים אף כדי טבילה, משנה, מקואות, ו, א.

101 שיה"ש רבה, ז, ח, ג; פסיקתא רבתי, פרשה י.

102 ויק"ר יד, ח; ס' הבהיר, סי' קצח/140.

103 בבלי, פסחים, מ ע"א; ויטאל, ספר הליקוטים, פרשת עקב, פרק ח, ירושלים תשמ"ח, רעט ט"ב-רפ ט"א.

104 סרוק, לימודי אצילות, יט ט"א, שם ט"ב, כב ט"ד; הנ"ל, שבר יוסף, בתוך ספר מעין החכמה, קארעץ תקמ"ד, כה ע"א, לד ע"ב; ממנו, בהתאם להפניה הראשונה, אצל בכרך, ספר עמק המלך, שער עולם התוהו, פרק כח, אמשטרדם ת"ח, יט ט"ב. סדיקת חטה ושעורה נתבארו עוד בידי י' ארלנגר ביחס למה"ח שלפנינו, מעין החכמה עם חקקי לב, חקרי לב וחקק השם, ירושלים תשס"ז, ב, עמ' קצד-קצו, שו-שי.

105 במ"ר, טו ב. מדרש זה נאמר בדעה הפוכה, ששימשה מקור גם לגבירול בתיאור "שואב ממקור האור מבלי דלי" הנאמר שם לפנים בכתר מלכות, כפי שציין כבר ד' ירדן, בתנחומא, תצוה ד, בובר, מט ע"א: "א"ר אבין הלוי בר' את מוצא כל מי שמבקש לעשות לו חלונות עושה אותן רחבות מבפנים וצרות מבחוץ למה שיהו שואבות האור אבל חלונות שבמקדש לא היו כך אלא רחבות מבחוץ וצרות מבפנים למה שיהא האור יוצא מן ב[ית] המ[קדש] ומאיר לעולם". ההסבר הפיזיולוגי של הראיה הנמצא אצל גבירול נאמר שם לפנים במדרש.

106 כיוצא בזה אף שופר שנסדק, משנה, ראש השנה, ג, ו; בבלי, ראש השנה, כז ע"א; רמב"ן, דרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן א, עמ' רלה-רלו. אמנם סדק ראשון בפי השופר תנאי ליציאת הקול.

107 ראו כעת במהד' לוין, כתר מלכות, ט, שו' 86, עמ' 261.

108 לוין, שם, עמ' 47-50 ובפרט עמ' 48-49; ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול', עמ' 91.

109 ואולי הכריע כאן החרוז ולא סדר הפעולות באלהות.

קריאה זו של הבורא או הרצון היא כזכור קריאה משולשת, ובאחת[110] מציבה ומייסדת ג׳ מדרגות: האין הנבקע, היש הנתקע והעולם הנרקע. מבנה משולש זה חוזר במקבילות בפיוטי ר׳ שלמה, ביניהם גם במפורש על הבקעת או בקיעת הנִצוץ[111] ובפיוטי אחרים; מבנה זה יסודו במשלי ג, יט-כ: ״יי׳ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ / כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה. בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ״ ונדרש בבבלי, חגיגה, יב ע״א על ג׳ ה״דברים״ או המאמרות הראשונים מעשרה שבהם נברא העולם, אך שם[112] נדרשו יותר השמות חכמה, תבונה ודעת ופחות פעלי היִסוּד, הכִּינוּן וההבקעה הנאמרים בפסוקי משלי; בעקבות הצעת המהדירים,[113] יש להשוות ולהתאים בין פסוק זה לשורת גבירול. שלושת הפעלים נמצאים באותו הקשר בפיוט קדום:[114] ״במאמרו עמודי רום ביקעו ונרקעו / [בחכמ]תו עמודי תחת נתקעו / ״בדעתו תהומות נב׳[קעו]״.״ וכאן שייך הייסוד לתִיקוע בארץ, כמו אצל גבירול במקום אחר:[115] ״שחקים רקע / ארקים תקע / ניצוץ בקע״. עניינו של התיקוע לא רק בנעיצה או בייצוב, אלא גם בהשרשה, כמו בהמשך הפיוט האחרון: ״לפת רקיע / ועץ פרי התקיע / מאורות הבקיע״, וגם אצל רש״י:[116] ״שרשי אילן המאחיזין לאילן להאחז ולהתקע בארץ״. ב׳כתר מלכות׳ שוב מוסבת ההתקעה, הקביעה וההשרשה על המאורות המקבילים ל׳יש׳, וכך בפיוט ׳שערי שמים׳ לשמעון ב״ר יצחק:[117] ״שערי רקיע / בו מאורות התקיע / ומנו זורחים אל מקומם להשקיע״. רקיעת הארץ, המזוהה ב׳כתר מלכות׳ עם העולם, הולכת לפי כינויו של האל ׳רֹקַע הָאָרֶץ׳ ביש׳ מב, ה; שם מד, כד ותה׳ קלו, ו, ומתחלפת אצל גבירול גם לשמים ולארץ, בשורה נוספת המקבילה לשורת ׳כתר מלכות׳:[118] ״שחקים וארקים בטרם נרקעו / לפני תהומות בדעתך נבקעו / מעון היית עד לא נתקעו.״

---

110 קריאה אחת לשמים וארץ בייסודם, המייסדת גם את עמידתם השקולה והמעומתת יחד, מופיעה גם ביש' מח, יג: "אַף יָדִי יָסְדָה אֶרֶץ וִימִינִי טִפְּחָה שָׁמָיִם קֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם יַעַמְדוּ יַחְדָּו", ולפיו בפיוטו של רשב"ג, 'שחקים וארקים הישאו', שירי הקדש, ב, סי' רב, עמ' 553. וראו להלן, הע' 122. רס"ג מביא את הפסוק האחרון כראיה שהכל נבראו בעת אחת, כדעת התורה בשטה התשיעית, כתאב אלמבאדי, תרג' קאפח, עמ' לב.

111 ראו הפניות המהדיר ד' ירדן, כתר מלכות, שירי הקדש, א, עמ' 43; ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול', עמ' 85 והע' 39.

112 וכן פדר"א, פרק ג; תנחומא, ויקהל, ה. ושוב בפירוש שם מ"ב הקרוב למה"ח נמצאים דברים כמאמרים כנראה בתחומן של ג' ראשונות, §17, פירוש שם בן מ"ב מובא אצל ר' משה מבורגוש, ירושלים, ביהס"ל, פרטי ס' 44516=44763, [63]א; ירושלים, ביהס"ל 488 8⁰, 27א; אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 95ב-96א; לקוטים מרב האי גאון הנדפסים בתוך נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, ד"צ [ירושלים] תשכ"ט, ח ע"ב: "והגִּימל [משם אבגית"ץ] רמז שנברא הכל בכח ג׳ מאמרים נשגבים שהם יסוד הכל, והם החכמֹה והתבֹונה והדעֹת, כמאמ׳ [משלי ג, יט–כ] יי׳ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ". מקור הדברים בחבורי העיון שלא הגיעו לידינו ולא בדברי ר' משה מבורגוש עצמו, המוסיף בסוף פירושו של אותו שם בנוסחתו הקבועה של ר' משה, "לדעת גאון אחד מקובל", המשמשת במובאות מספרות העיון.

113 וכן פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', עמ' 345 הע' 27. בהצעות אלה לא נתגבשה המערכת המשולשת שבפסוק עם פעלי הכינון, ו"נבקע" בתוכם.

114 'לימים ששה שכללת', 'אל בורא קצות הארץ', מפעל המילון ההיסטורי, וההפניות שם.

115 רשב"ג, 'מי כמוך שחקים רקע', שירי הקדש, מהד' ירדן, ב, עמ' 347; ראו ליבס, שם.

116 בפירושו לשמ' כח, כב. בן יהודה, מלון, כרך טז, עמ' 7890.

117 שערי שמים, סליחה, יום ב'. בן יהודה, שם, מתוקן לפי מפעל המילון ההיסטורי. ובנוסח אחר אצל הברמן, פיוטי שמעון ב"ר יצחק, ירושלים תרח"צ, עמ' קעה-קעו. וכן ב'אפדני שחקים', קרובת י"ח לחול, יום ב, מפעל המילון ההיסטורי: "[אפדני] שחקים מי הרקיע / אהלי רום בעת התקיע / אמרתה יהי רקיע / גונינו בצדק היעיר ממזר[ח] להבקיע"; אביתור, 'אאדיר אדיר', שם: "והרקיע השני ששמו רקיע / מתכונת כפתו בכיפת וילון התקיע / נטיית קורקסיו כרקוע פחים הרקיע / סהר וגלגל חרס בו השקיע."; ובעילום שם 'ברשות מן קדם חייא', שם: "קו קצב לעגילים גילולים עשרה הרקיע / ריהט ז' לככבי אור רצים בגלגליהם התקיע".

118 רשב"ג, 'שחקים וארקים', שירי הקדש, א, סי' נג, עמ' 191. ושוב בפיוט 'מי כמוך שחקים רקע' הנזכר. לריקוע כאן גם משמעות ההכנה של דבר המרוקע כריקועי פחים הנזכר בזהב שחוט. ראו רש"י למל"א י, יז: "זהב שחוט - הוא רך ונוח להרקע"; רש"י ליש' מה, א; שלמה הבבלי, 'אמץ דר', יוצר לשבת: "גבהים הרקיע ונטם ומראם תמיד נרתקים". ולאלו ראו בן יהודה, מלון, כרך יד, עמ' 6738-6739. בתרגום ר' משה בן יוסף לפס"י לרס"ג, בתיאור התהוות היסודות הממשיך את תיאור פעולת צורת האותיות הנבקעות מן הדבור באויר, פרמא 3018, [78] ט"ב, נאמר: "ומקצתם יחממהו האויר וירקעהו ויחדדהו ומתחדש ממנו האש". במקור הערבי: "פירקה ויחדדה", תרג' קאפח, עמ': "ומדללו ומחריפו". לחימום האויר מתחת הלחלוח ראו לעיל, פ"ג ח"ב, ליד הע' 131. ל"פונקציה הפדגוגית" של הריקוע ('ריטוש' כהכנה ראשונית) ראו גם בנימין, 'הצבע מנקודת מבטו של הילד', בתוך: הנ"ל, המטאפיסיקה של הנעורים, עמ' 236.

הצעה זו מסגירה את ההקשר המיתי של מלת "אַיִן" שבשורה הנזכרת נוסף על ההקשרים הפילוסופיים הנדונים במחקר של מלת 'אַיִן' מתוך הופעת 'אינו' בעברית שבס"י וממנו בהוראת אין-סוף אצל גבירול,[119] ומכאן זיהוי האין עם האויר במה"ח והכתבים הסמוכים אליו, זיהוי הנובע מס"י ב, ה/ 20§ ועל גביו נרתם פיוטו של רשב"ג לציור הבקיעה או ההבקעה. התחום המיתי של ה'אֵין' מאפיין חלקים נרחבים של ספרות החכמה המקראית ושל ספרות המדרש ומסורת הפיוטים מ"אז באין כול" הארצישראלי והקדום ועד אחרוני הפייטנים ששימשו מקור לספרות הקבלה המופיעה בראשית המאה הי"ג. מצבי הטרם והקדם המאפיינים את תיאורי האלוהות וה'חכמה' ביהדות מהווים את מקורות ההשראה העיקריים לתארי הקדמות והקדמוניות האופייניים לספרות העיון, עם שנטשטשו האלמנטים המיתיים ועברו לתחום המופשט שבטרם ההאצלה. לעניות דעתי, מתאימה ההבקעה ב'אֵין' שהוא הטרם הקדמון יותר מאשר בהבקעת האין הפילוסופי המופשט שאין לתאר בו פעולה, יחד עם זיהוי מקורה של ההבקעה במשלי ג, כ. ההצעה לזהות את האין בשורת גבירול עם התהומות הולכת גם על דרך משלי ח, כד, "בְּאֵין תְּהֹמוֹת חוֹלָלְתִּי בְּאֵין מַעְיָנוֹת נִכְבַּדֵּי מָיִם", שבתבניתה משורר רשב"ג במקום אחר על מעמד הקדם והטרם המשול לאין, 'לך יי' הצדקה מעונה':[120] "הוא שקע מוצק שאול / ונוצץ אור מקדם // הוא הסגיר באין סגריר / אשר היה מקדם // הוא עולם באין עולם / גם אחרון מקדם", ושוב, 'בטרם אגדת':[121] "בטרם נוצצת אור צפון ותבריר ועד לא נחבר ניצוץ להב עם סגריר". 'אין התהומות' מתאימה גם לקריאה אל התהומות בתה' מב, ח:[122] "תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרֵא לְקוֹל צִנּוֹרֶיךָ", ומשם הקריאה אל האין ב'כתר מלכות'. בהתאם שייך מושג ה'אין' אצל גבירול לא להיעדר הגמור בהפשטה הפילוסופית אלא לתהומות, לתהו ולטרם שבקדם הבריאה.[123] הקשר זה ברור במה"ח בתיאור האויר הנבקע שהוא כאין, והקשר זה תורם גם למובן המכונן של ההבקעה עצמה.[124] מכאן גם השם "קדמון" במה"ח, המוסב על האויר, האור והחשך, הנובע גם מראש אותה פסקה ט' ב'כתר מלכות': "וקדמון לכל קדמון". זיהוי האֵין ו'אֵין תהומות' נוח גם מן הצד הספרותי, שבו מקביל וגם משתווה במשקל האֵין והיֵש.[125]

---

[119] ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול", עמ' 80-83; הנ"ל, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', עמ' 447.

[120] שירי הקדש, א, סי' יט, עמ' 30-31. סגריר חוזר אל נכבדי מים באין מעינות בפסוק הנזכר; השיקוע, כפי הערת ד' ירדן שם, חוזר לס"י א, יא/13§ ולבבלי חגיגה, יב ע"א: "אבנים מפולמות המשוקעות בתהום ומביניהן המים יוצאין", וחוזר גם בפיוט הבא, 'בטרם אגדת': "בטרם שקעת מוצק בשאול ותחתיה". "הוא עולם באין עולם" אף הוא בס"י ד, ב/38§, ובב"ר סח, ט, "הוא מקומו של עולמו ואין עולמו מקומו".

רס"ג מתרגם "מפולמות" בס"י א, יא/13§ "מבוקעות", ותרגום זה מסביר יפה כיצד "מביניהן המים יוצאין", משום פילוחן, כתאב אלמבאדי, מהד' ותרג' קאפח, עמ' קכג, לס"י ד, ו: "ופירשתי 'מפולמות' מבוקעות לפי שהוא כמו מפולחות זה בלשון המקרא [תה' קמא, ז: "כְּמוֹ פֹלֵחַ וּבֹקֵעַ בָּאָרֶץ"] וזה בלשון המשנה [שבת, כב ו: "אין יורדין בפילומה", כנוסח הרמב"ם, ראו משנה עם פירוש הרמב"ם, מהד' קאפח, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' נז]." להוראות אחרות של 'מפולמות' כמשוקעות, אך לא מבוקעות ומפולחות, ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 160-165.

[121] שירי הקדש, א, סי' נב, עמ' 185. מעמד הטרם והאין ויחסו לראש ספר יצירה ניכר גם באחת השורות הקודמות: "בטרם אֲגֻדת שלשים ושתים מנויה".

[122] וכן קליר, 'יי' קנני ראשית', על החכמה, אליצור, קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 101: "באין תהומות חוללתי / הארץ עד לא נתחוללה נתחוללתי / באין חשך על פני תהום הארתי והגהתי / באין קורא תהום אל תהום בפיו נקראתי / ובעת נבקעו בדעתו נבקעו [ב]דעתי." התקון 'בדעתי' במקום 'מדעתי' לפי הצעותיה שם ובמקבילות וכן הנוסח במפעל המילון ההיסטורי.

[123] ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול", שם, מראה את התאמתו של ה'אין' בכתר מלכות למושג 'החומר הראשון' במקור חיים לרשב"ג, ולחכמה כישות מיתית שממנה נברא העולם, הנרמזת גם בפרק הנזכר במשלי.

[124] כך גם בפיוט הארצישראלי הקדום 'אז באין כול', מהד' יהלום, עמ' 64: "בדעתך נשענתה", הבנוי אף הוא לפי מש' ג, כ.

[125] בכך אפשר להציל את גבירול מן העווית שאחזתו כאשר בא לשורר מתוך הערפל של המיסטיקה ושל ספר יצירה (שהם יסודות קבועים בשירתו, כפי שהראה כבר ירדן בבאוריו). השוו לוין, כתר מלכות, עמ' 48. ההצעה לקרוא "אל האֵין ונבקע / ואל היש ונרקע" חוזרת לצורת 'אינו' בס"י וראו ליבס, 'ספר יצירה אצל גבירול", עמ' 83. אמנם היא קשה מצד שהיא מפקיעה את ה'אין' מסמיכותו או מן הכינוי החבור ומוסיפה עליו ה"א הידיעה. ובכל מקום 'האין' צורת שאלה ולא ידיעה, וקשה גם מצד

תהומות הנבקעים כנוֹסדים והקשריו החיוביים של שרש ב.ק.ע.

בשני מקראות נבקעו תהומות, בספרות החכמה שאליה שייך משלי ג׳, ובהתאם למקבילה המשולשת נזכרת ההִיבַּקְעוּת בתחום הייסוד והחקיקה והחקירה, ובמבול, בר׳ ז, יא: ״בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנוֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ״. הפריצה הראשונית גורמת את הזרימה, כך גם במשלי הנזכר: ״בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ / וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל״. במקום הראשון נפרצו התהומות בהריסת הסדר הקוסמי הראשוני, ובשני נפרצו בקביעתו ובכינונו, שבו פורצים מי התהומות כדרך שהטל רועף, ומשם משקים האדמה וניבָּעים המעיינות. אצל גבירול נמצא תיאור תהליך האצילות באופן מכונן, ההופך את סדר הפסוקים ומתחיל מלמטה, עד שהקביעה של התהומות פוגשת את הכינון השניוני של מאורות הנתקעים וארצות הנרקעים. בדרך זו תהומות נבקעים כשם שהרים מתרוממים, בעת שהם נפלחים, אך גם בדרך שבה הם מתעמקים ומתגבהים כלפי פנים.

שרש ב.ק.ע. במקרא שייך לפילוח, לקריעה ולפילוג, לעתים בהוראה חיובית, למשל קה׳ י, ט: ״בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֶן בָּם״ ויתחמם בהם;[126] להתבקעות ולסדיקה, גם בהוראה חיובית, כפריצת הדבור מן הפה הנסכר, המשול לנאדות היין החדשים בהבקעם באיוב לב, יט; לבקיעת השחר ולבקיעת ההרה והביצה;[127] לעתים שייכת ההבקעה יותר לגרימת הפריצה או הנביעה ופחות לפילוח בדבר הנבקע, למשל ביח׳ יג, יג: ״וּבִקַּעְתִּי רוּחַ סְעָרוֹת בַּחֲמָתִי״, וכיוצא בזה דרך הנבקעת ונפרצת. כך גם בפסוק הנזכר במש׳ ג, כ: ״בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ / וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל״, אם כוונתו לצייר את ההבקעה לא לפילוח שחל בתהומות אלא לפריצת מי התהום המשקים את האדמה, לפי התקבולת.[128] כיוצא בזה נמצאת הבקעה שאינה פילוג, קריעה וחלוקה לנפרדים, אלא מסוג ההרעפה שבגשם, בהבקעת הענן, איוב כו, ח. כפי שנראה, שני הציורים האחרונים משמשים יסוד לציורי ההבקעה במקורות הסמוכים למה״ח, ונראה שבהתאם יש להבין את מה״ח עצמו, המדבר בהִיבקעות האויר, אך לא בביקועו כפי שנרשם בראש ספר הזוהר: האויר במה״ח משמש המצע התשתיתי שאינו בו שינוי אך הוא מקור כל שינוי. לכן קשה לגרוס בו פילוג והתפרדות, קריעה ושינוי על רקע משברי, ולכל היותר פילוח כתנאי לפריצת הקול.

בספרות חז״ל מופיעה צורת ׳נבקע׳ על דרך הרוב בבקיעת הים. זו אחת משתי בקיעות המים שבקע משה: בסלע ובים בכח הגבורה. נושא זה הוא עיקר עניינו של החבור ׳סוד ע״ב שמות׳, שבשם זה נבקע הים. ההתגלות למשה בנקרת הצור, שהיא מרכז ענינו של מה״ח, נדרשת גם בחבור זה הסמוך אליו בשם לאֹו, הי״א מע״ב שמות, במקביל למה״ח § 36-37:[129]

> לָמָּה יי׳ תַּעֲמֹד [בְּ]רָחוֹק וגו׳ [תה׳ י, א]. זה אמ׳ על עיקר השם הי״א של ע״ב שבו היה מתנהג משה רבי׳ ע״ה וחקר בו מהות השם המפורש וחקקו בלבו וממנו השיג ׀ ידיעת הבורא עד שאמ׳ לו הב״ה [שמ׳ לג, כא] הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וגו׳. כלומ׳ השם המיוחד לעצמי לא זכה בו שום אדם

חלופי הנוסח כאן המציעים את 'העין', לוין, עמ' 294, החוזר גם אל השורות הקודמות שיידונו להלן: 'למשךְ משך היש מן האין / כהמשך האור היוצא מן העין'.

126 כך בפשט התקבולת וכך פירוש רש"י שם, ולפי מל"א א, ב: "...וְעָמְדָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וּתְהִי לוֹ סֹכֶנֶת וְשָׁכְבָה בְחֵיקֶךָ וְחַם לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ". על ביקוע כפילוח ההר לשנים בזכריה ראו לעיל, הע' 97. רשימת ההוראות לשרש ב.ק.ע. במקרא נמצאת בפרט ובכלל אצל קדרי, מילון העברית המקראית, עמ' 119-120, אמנם ללא הוראת "יסכן" הנזכרת.

127 שחר ביש' נח, ח; ביצה הנבקעת ביש' לד, טו ושם נט, ה; אשה שהריונה נבקע בעמוס, א, יג ובהושע יד, א.

128 כך בוולגטה: eruperunt – פרצו, אך תרגום יונתן גורס "אתבזיעו" – נקרעו. קדרי, מילון העברית המקראית, עמ' 120.

129 §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 5א. [ב]רחוק: בכה"י מרחוק, ותוקן לפי המסורה ולהלן.

עדיין ולא גליתיו לאבות אע"פ שידעו מהותי אבל עתה אודיעינו לך וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר [שם] כלומר תדע אפילו בריאת עצם כבוֹדי החקוק בזה השם[.]

בהתאם למאפיין הראשוני של הבקיעה, דורש ׳סוד ע״ב שמות׳ בהמשך פירושו לשם לאֹו את שם והֹו כראשון ליתר השמות, בתוך שהוא מצביע על הסוג המיסטי האקסטרוברטי, המעמיד את מושאו בשם כנבדל המוחזק בקשר העמידה; ההצבעה על הסוג החיובי היא בשם עצמו, שחשבונו כחשבון ׳טוב׳, לפי באורו בסמוך:[130]

ואחר כך הלבישו הב"ה שכל טהור והשיג בו [ידי]עת השם המפורש הזה ובקע בו את הים וזהו דכתו׳ [שמ׳ יד, טז] וְאַתָּה הָרֵם אֶת מַטְּךָ [וּנְטֵה אֶת] יָדְךָ עַל הַיָּם וּבְקָעֵהוּ כשתוציא השרש שהוא בקע ישאר והֹו שהוא ראש לשם המפורש של ע"ב ומשורק נעשה שבא באותיות בו[מ]"ף וכך תמצא כתוב ובנית ופרית ורבית שהם ראוין להיות כולם שבאין וכשראה דוד ע"ה כך שהיו ישראל עם משה בזה הענין[131] אמ׳ | לָמָּה יי׳ תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק והשם הוא לאֹו.״

ואתמהא, שדורש על היפך הכלל הדקדוקי, לפיו וא״ו החיבור נקודה היסודי שוָא, אלא אם לאחריה שווא בראש המלה המתחברת או אחת מאותיות בומ״ף, שתי חריגות הבאות משום הדומות, האחת של התנועה והאחרת של המוצא. אך נקבע כאן כלל אחר, לפיו כל אחת מאותיות בומ״ף בראש מלה המנוקדת בשוָא ענינה בריבוי ובבניה ובהעמדה. כך אפשר להסיק גם את עצם הפסוק המתפרש כאן, שהוא ״עיקרו״ של שם לא״ו. בספר ברית המנוחה נתקבעו היחסים בין השם המסוים והפסוק שהוא מקורו לכדי כלל מוגדר ולענין רגיל, אך כאן לפנינו אחד הספרים הראשונים בקבלה שמעניקים לכל פעולה מאגית בשם את הפסוק שהוא לא רק תשתיתו המלולית המתומצתת באות או בנקוד מסוים ההולכים על דרך הפסוק, אלא גם את תשתיתו הרעיונית. צירופם של ״ובניתָ ופריתָ ורביתָ״ אינו נמצא כתוב כהלכתו, אבל רומז בוודאי לויק׳ כו, ט: ״וּפָנִיתִי אֲלֵיכֶם וְהִפְרֵיתִי אֶתְכֶם וְהִרְבֵּיתִי אֶתְכֶם וַהֲקִימֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם.״

את שם לא״ו המתפרש כאן אפשר לדרוש ״על דרך לא״,[132] על דרך השלילה המופיעה בניסוחים סמוכים של ׳מדרש שמעון הצדיק׳ ולידו בספר העיון ׳הארוך׳. כך הוא בתה׳ י, א שלפנינו, המדבר בקיומו הנפרד כביכול של האל ״ברחוק״, כאשר העמידה שווה לקימה ולהקמה שבברית בויק׳ כו, ט. אך על התיאולוגיה השלילית יש להוסיף כאן תוספת, יתרון ועודף שהיא גם קונסטרוקטיבית לפי מלת ״ובנית״, המוסיפה לעמידה ״ברחוק״ גם את המימד המעמיד של השווא, שהוא גם מיעוטה של התנועה ועשוי להיות נכלל או נחקק בתוך תנועות אחרות. השאלה הרטורית בתה׳ י, א, נדרשת גם כאן כפסוק חיווי, כאשר היא מוותרת על מלת השאלה ומצביעה על הצורך בהעמדה בתוך הריחוק של שם הוי״ה. לפי הכלל החדש הנזכר, בי״ת שוואית מאותיות בומ״ף של ״ברחוק״ מעמידה את המרחק כתנאי לריבוי ולשפע היוצא מתוכו ועדיין בעמידתו הרחוקה, ומתרבה ממרחקו כדרך שמתרבה ממיעוטו.

שם וה״ו בנוי, כזכור, מן האות הראשונה בשמ׳ יד, יט, מן האות האחרונה בפסוק העוקב והאות הראשונה בפסוק הבא,[133] והמקובל מוצא וטוען אותו במלת ׳ובקעהו׳, ואחר כך מוציא ומפקיע ממנו את

---

130 §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 5ב-6א. לצורת שם התנועה 'שבא' ראו דותן, 'שמותיו של השווא', עמ' 18-19.

131 חוזר לשמ' ג, יג, ברכות ט ע"ב, ברכות לב ע"א, מנחות כט ע"ב, הנדרשים בין שתי המובאות.

132 כניסוחו של ר' עזריאל, ראו וולפסון, 'Negative Theology', עמ' VI-VII.

133 יש לדרוש אותו עוד על דרך הנקוד, ולכך אין מקום במובאה שלפנינו.

השרש ומוסר אותו בדרך הכללית של אותיות התנועה, באותה מדה שניתן ליטול אותו מתוך צירוף הפסוקים, ולכאורה מרחיק את השִמוש בשם מן המשמעות המלאה בהקשרה המקורי. כיון שהסעיפים המרכזיים במה״ח מצוטטים בתוך דיון זה, יש לדון בהוצאתו של השם ממקורו בהתאם לדרכו של מה״ח בהוצאה המתוקנת, המוכנה בצד ההיקף ונובעת באופן רציף ומסודר עד לדרגה הסופית של הריבוי ושל הנפרד-לכאורה. המבנה שנוצר בדרך החילוץ של השם מתוך מקורו משאיר את המשמעות שממנה נוצר טבועה במבנה הפנימי הצורני שלו, עד שהוא נושא אותה והיא מנחה את פעולתו. הבקיעה כאן מפצלת ומפלגת בין ראש ובין סוף, באותה מדה שהיא גורמת את התנועה המפצלת מן המרכז בתוך המבנה המלוכד של שם אחד מע״ב.

שרש בק״ע משמש במובאה האחרונה תמונה ואידאה רעיונית שהיא מקור לשם הנקלף ונפרד ממנו. שם וה״ו יוצא ממקורו משום השרש שבאמצעיתו, המבקע ומפלג את המקור כשני חלקי הים, ובמובן זה יש לציין כי השמות המשמשים מקובלים פועלים מכחם של השמות ומשום הזהות בין מהותם ואופן בטוים ופרישתם באזכרה. ההפעלה של השמות תלויה אמנם בכיוון המדויק ובהיגוי הנכון, אך השמות האלהיים מתהווים בתוך מנגנונים קבועים המופעלים על גבי התשתית המקראית היציבה, ויש להכיר בממשיותם, כשם שמחשבות והרְגשות הן עובדות ממשיות, כלי אמיתי, ״סימן״, ומבחינה זו תלויים פחות במחזיק בשם או במפעיל. מסירת השמות אחראית לשימור הידע של ההיגוי הנכון ושימור הקשר ההדוק בין השם ומקורו שהוא גם תכונתו הפנימית, ובדרך זו נמנעת ממסירה שגויה שאינה עשויה להפעיל את השם, וגם בתוך שימור הידיים שהשם מגיע אליהן. אך השם אינו מנוטרל כאשר הוא מתקבל בצורה חלקית או מסולפת ואינו יוצא מכלל פעולה, משום ההתאמה בין המבנה הפנימי של השם והיסודות שהוא מורכב מהם.

כאשר מיושם המובן הטכני המיידי של מושג התקון במה״ח § 3 לפי הגדרתו כתהליך חילוץ ע״ב שמות ב׳מדרש שמעון הצדיק׳,[134] מכוון התיקון ״להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר״, כלומר את ההגה או הפונמה, שהיא הרכבת הקול והתנועה, אל המאמר הבורא והשלם, אך גם כל היגד או מבע לשוני. בדרך זו משמשת כל אות בשם הנוצר אזכור או ׳סימן׳ של הפסוק שהוא מקורה, ובכך מטעינה את הפונמה במטען המשמעי, העשוי לכלול את משמעותו השלמה של הפסוק כולו, כמו שכל ההיגד השלם קבוע ומוכן מראש בכל הגה, ככולל את המעשה הסופי של ההגיה בתוך המימד העיוני של המאמר.[135]

ב׳פירוש ל״ב נתיבות׳ נאמר:[136] ״אוֹר מזהִיר. הוא כח מבקיע ובוקע מעצמו כל הכחות וכל המאורות שהם למעלה ממנו, ׀ בשעה שאותיות השם המפורש פורחות באויר, ובאור זה הכח רואים הכחות

---

134 לעיל, פרק א, ליד הע' 10 והע' 2.

135 היבט שלם של ההיגד הלשוני, במקביל ל"מאמר', הנמצא בכל הגה או תנועת הגיה, נמצא גם בתפיסת ה-sphota, המתפתחת בזרמים הפילוסופיים-מיסטיים של ה-advaita, אי-שניות (nonduality), בעקבות קביעתה בעיקר אצל המדקדק-הפילוסוף ברטרהארי ואחרים. לשם פתיחת הדיון בספהוטה ראו למשל דברי מאטילאל, *The Word and the World*, עמ' 84-98. ואין כאן מקום להאריך. הספהוטה משמעה, בין היתר, הצירוף הקבוע הנצחי של מלה ומשמעות, והיא מתקיימת כקודמת למבע הלשוני אך גם כשכבת המשמעות הקבועה המתקיימת בכל מציאות לשונית קונקרטית, בכל יחידה לשונית. וראו בעבודתה של מעין נדבך, שבהכנה. מבחינה זו מקבילה תפיסת הספהוטה לקביעתו או תיקונו של ה"מאמר בדבר". אך אין ההגה או יחידת הצליל הקטנה ביותר בתפיסה הסנסקריטית, שהיא חסרת כל מובן, נושאת את המשמעות השלמה של ה"דבר במאמר". לתפיסות מקבילות של "קדם-שפה" אצל היידגר וה"אמירה" אצל לוינס ראו בן פזי, 'על הדיבור שבכתובים', עמ' 37-39.

136 §8, קלוש, *Two Texts*, עמ' ד; ספרי קבלת הגאונים, עמ' קיח; ירושלים 488, 16ב; ירושלים, פרטי ס' 44516=44763, [26]ב; פירנצה, לורנציאנה, II 18, 103ב (מספור חדש); וטיקן 291, 12ב. נעתק גם בתוך פירוש המרכבה לר' יעקב בן יעקב הכהן, מהד' פרבר, א, עמ' 2 / מהד' פרבר ואברמס, עמ' 84, ובהתאם יש לתקן את הע' פרבר, שם, ב, עמ' 79 מס' 16.

האחרים אור השכינה.״ ההקבלה למה״ח בהבקעה (§71) ובפריחת האותיות ״בתוך החשמֹל״ (§77), כלומר עלייתן והתרוממותן, כמו בהגברה, בהתאם להוראה הרגילה של ׳פורח׳ כמצמיח, עף ומתרומם.[137] אמנם במה״ח אין אלה אותיות השם המפורש באויר אלא אותיות שם ע״ב בחשמל, וניתן לקבוע כאן את היחס בין השם ויסודו, מקורו או מוצאו. ׳אור מזהיר׳ נמנה ברשימת ל״ב הכחות בהתאם למאמר ט״ז מבין ל״ב אזכרות שם ׳אלהים׳ במעשה בראשית, ועניינו עשיית ב׳ המאורות הגדולים בבר׳ א, טז. לעת עתה די לנו לדון במונח ׳בוקע מעצמו׳, ולא במערכת הכוללת של ׳פירוש ל״ב נתיבות׳ (השכינה כאן, כרגיל בקבוצת העיון, היא כלל כחות האלהות).[138] למונח זה מסייעת גם צורת הסביל של ׳נבקע׳, אך יש לחזקה גם מאבנים שבאפוד ובחושן הנזכרות בבבלי סוטה, מח ע״ב, מהן לומדת הגמרא גם על אבנים שבמקדש:[139] ״אבנים הללו... כותב עליהם [את שמות השבטים] בדיו, ומראה להן שמיר [על פני הדיו] מבחוץ, והן נבקעות [על ידי השמיר לפי צורת האותיות] מאליהן״. גמרא זו מתאימה לסדקים בקליפת התאנה ולאפיון ההבקעה בהקשרה הפרוגרסיבי, שאמנם מצביעה על פְּלוּח וסִדוּק, אך לא על המשבר אלא על ההקדשה של האבנים, וכהמשכה: ״כתאינה זו שנבקעת [מעצמה] בימות החמה ואינה חסירה כלום, וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמים [לאחר שנתייבשה האדמה] ואינה חסירה כלום.״ מדת הסדק שזכרנו גם בברייתא הנזכרת שם מיד בהמשך, ״שמיר זה ברייתו [מדת גדלון] כשעורה״. פעולת השמיר באבנים כפעולת השמש בתמר והגשם באדמה, שהם עוברים על גביהם עד שהן מתבקעות מאליהן. בדרך זו יש לדרוש את חציבתן וסיתותן של אבני המקדש הנעשית, כמאמר הבורא, ללא עמל. כדברים אלה משורר גם גבירול, בפיוט אחר המקביל לעניינה של הפסקה ט׳ בכתר מלכות, בתוך תיאורו של גלגל התשיעי כמקיף וכמניע ח׳ גלגלים:[140] ״אבני רצון תַבְקִיעַ / תרביץ בפוך ותַקְבִּיעַ // לבנות מקדש להופיע / על בית שמש ויָפִיעַ״. אבני רצון הן ׳אבני חפץ׳ שביש׳ נד, יב, המיושמות ׳לכל גבול׳ על דרך הפסוק הקודם: ״הִנֵּה אָנֹכִי מַרְבִּיץ בַּפּוּךְ אֲבָנַיִךְ וִיסַדְתִּיךְ בַּסַּפִּירִים״. ההרבצה כענינה של ההבקעה ושל הייסוד, והן הריצוף המכונן.[141] מכאן אפשר גם לשוב אל ׳פירוש ל״ב נתיבות׳, המשייך את ההפרחה באותיות כאבנים בס״י, ומצרף להבקעה גם את ההזרחה שהוא מזהיר למאורות אחרים וזוהר מעצמו. במובן זה נקשרת הבקיעה לזריחה, אך גם לפִּלוּח הנדרש בחלוקת הכחות וריבויַם, הנאמר כאן לפי הגמרא, ׳מדרש שמעון הצדיק׳ וספרי העיון ׳שאין המאציל חסר כלום׳.[142]

---

137 פליקס, 'מונחי פריחה והנצה במקורות', עמ' 136-141. וחוזר כאן למגדל הפורח באויר, בבלי, חגיגה, טו ע"ב, השייך להתר נדרים הפורחין באויר במשנה, חגיגה, א, ח.

138 ראו קלוש, *Two Texts*, חלק ב, הע' 78-79, ובתרגומו שם, עמ' 9. קלוש מציע לעיין בתיאור המקביל ב'סוד ויסוד הקדמוני', ועל תרגומו שם נוסיף נוסח עברי מתוקן, מכ"י פירנצה לורנציאנה, II 41, 204ב: "אוֹר מזהִיר ר״ל שענפי החכמֹה מתרבים למעלה עד הכתֹר עד שאינה נכרת כלל אלא מן השכל הקבוע במורשי לבו של אדם." וראו שם ההקבלה שמציע בין חבור זה שלפנינו ל'שער הכוונה למקובלים ראשונים'. לענין שהוא מזהיר ומאיר בדרך הבקיעה את "כל המאורות שהם למעלה ממנו" ראו גם פירוש המרכבה לר' יעקב בן יעקב הכהן, מהד' פרבר, א, עמ' 40 / מהד' פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 123, הדגשה לפי כה"י שממנו נדפס, פירנצה, לורנציאנה, II 41, 140א: "והאוֹפַן עומד למטה מן החיה, אבל עוגל של אופן הוא גבוה מגובה החיה וגובה עגולו נכר למעלה, אבל קרני החיות גבוהים מגובה החיות מאד מאד, והם בוקעים למעלה, וגם שכל עגולם מטה מטה."

139 ביאורה לפי מהד' שוטנשטיין, וכן לעיל. על שמיר זה ראו גם רמב"ם, פירוש המשניות, אבות, ה, ו, בתוך: י' הילפרין (עורך), פרקי אבות עם פירוש הרמב"ם וקיצור אברבנאל, ירושלים תשס"ב, עמ' קז.

140 רשב"ג, 'שמונת אלפים', שירי הקדש, ב, סי' קנו, עמ' 482, וביאורו לפי הערות המהדיר.

141 רש"י שם: "מרביץ בפוך - רוצף רצפתך מאבני נופך".

142 §3, מדרש שמעון הצדיק, 'כח רבוי', המבורג, לוי 78, 241ב; עיון הארוך, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65; עיון סטנדרט, שם, עמ' 90; עיון הקצר, שם, עמ' 34. ובמקביל אצל ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 75 על הקול ועמ' 100 על המקור; בניסוח אחר הנ"ל, שער השואל, ה, הנדפס בתוך אבן גבאי, דרך אמונה, ברלין תר"י, ב ע"ב, ועל משה, שם, ד

צורת ׳נבקע׳ מופיעה כאמור באיוב, כו, ח: ״צֹרֵר מַיִם בְּעָבָיו וְלֹא נִבְקַע עָנָן תַּחְתָּם״ אך לעומת הציור המקראי המדבר בירידת גשמים, בספרים הקרובים למה״ח נסובה הִיבקעוּת הענן על הברק והרעם היוצאים ממנו; לא רק רעם אלא גם ברק נחשב קול,[143] ושניהם מתאימים ל׳קול׳ שבמה״ח היוצא כשנבקע האויר. צירוף העניינים ניתן ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ובפירוש שם בן מ״ב, המהווים יחד עם מה״ח, ספר מורה צדק, ׳מדרש שמעון הצדיק׳, נוסחי ספר העיון הארוך וה׳רגיל׳ הסטנדרטי ו׳סוד ע״ב שמות׳ את החִבורים השייכים לשכבה הקדומה, לדעתי, של קבוצת העיון. ׳סוד ידיעת המציאות׳ קורא:[144] ״כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל [יח׳ א, ז] מורה על הברק שנעשה באויר כשנבקע ויצאו ממנו שני מקורות חשמל וערפל שהן מתחלקים זה מזה ומשתנים בתנועתם כשמתפשטין מהם כל הכחות הנאצלים מהם·״. באופן אחר ומקביל ב׳פירוש שם בן מ״ב׳:[145] ״צד״י [משקוֹצית] צחצוח הבזק דבר הנמשך מן הבר[ק][146] ומן הרעם והוא ירוק עד מאד [ו]בשעה שהוא יוצא בוקע מקומו.״

ענין הבקיעה אצל כף רגל עגל חוזר לשרטוט מסוים במסורות המרכבה המשותפות לר׳ אלעזר מוורמס ולר׳ יעקב בן יעקב הכהן, המפרשים את הבטוי ביחזקאל כנסוב על ״רגל עגול מבפנים ומשוך לצד חוץ״[147] או ״מפוצל״ כלפי חוץ.[148] פילוח הענן בברק וברעם מתאים לפילוח האויר כשנבקע, משום שאינו מפלג אותו לשני חלקים נפרדים ומותיר אותו באיכותו הראשונית. ההסבר המדעי לקול ולרעם הנוצרים מתוך סידוק והיבקעות הענן מופיע בשני מקורות הקודמים אך מעט לראשוני המקובלים, הם תרגום ספר המטאורולוגיה לאריסטו בספר ׳אותות השמים׳ לר׳ שמואל אבן תבון, ו׳מאמר יקוו המים׳ למחבר זה, הנסמך על תרגומו שלו. דברי אריסטו המתורגמים מסבירים את הִמצאותם של האד הלח והאד היבש, המסבירה תופעות מטאורולוגיות שונות, בתוכן עיבוי האד הלח בענן, ״וכשיתעבה זה האיד יכנס מה שבו מן האיד היבש העולה מן הארץ מפני הקר המונע אותו להראותו האוצר אותו בתוך העב, וכשיהיה כן יסתער האיד החם היבש בתוך העב הלח ויכה בו ויסדקהו וישמע ממנו בעבור ההכאה ההיא קול והיא הרעם״.[149] התהוות הברק גם היא מוסברת במפגש האד הלח והאד היבש, אלא שהאחרון נאצר בענן כרוחות

ע"ב; הנ"ל, 'סוד עניית אמן', כ"י אוכספורד 1945, 34ב, מובא בידי גברין, פרוש התפלה, עמ' 36. וראו לעיל, מבוא, הע' 256.

143 'קול" שבאיוב לז, ד, "אַחֲרָיו יִשְׁאַג קוֹל יַרְעֵם בְּקוֹל גְּאוֹנוֹ", מתפרש אצל רש"י גם לענין 'ברקים', לפי הלעז הנמצא בפירושו שהיה לפני קטן, אוצר לעזי רש"י, עמ' 70-71, וחסר בדפוסים. גם בפרשנות המרכבה האשכנזית כרוכים שני מיני זוהר, אש וברד, בכניסה "במעבה הענן" השייכת לתהליך האקוסטי של ירידת הדבור. ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 516-517 הע' 158; וכן הטקסט הנדפס בידי דן, 'ספר מלאכים לר' יהודה החסיד', עמ' 114.

144 §5, פריס 843, 20ב; מינכן 83, 166א; ירושלים, שוקן 15744, 15ב. תיאור התפשטות בתנועה בחלוקה ובשינוי מקביל למה"ח §23: "וכל תנועה ותנועה כיצד ישתנו וכיצד יתחלקו", ושם בתיאור §46 גווני השלהבת "היוצא מן האויר / ומתחלקים בתנועתם" ושוב ביישום לסדרת התהוות האל"פים, §58: "וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת לשתים".

145 §15, שלום, כתבי יד בקבלה, נספח ה, עמ' 217, מכ"י ירושלים, ביהס"ל 488 8^0, 25א. מתוכו הובא ב-§17, פירוש שם בן מ"ב לר' משה מבורגוש, ירושלים, ביהס"ל, פרטי ס' 44516=44763, [72]א; ירושלים, ביהס"ל 488 8^0, 31ב; אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 106ב; לקוטים מרב האי גאון הנדפסים בתוך נר ישראל, פיעטרקוב תרע"ד, ד"צ [ירושלים] תשכ"ט, לה ע"א.

146 כפי תקונו של ג' שלום: בכתב היד "מן הברד", ומתוקן לפי גרסת ר' משה מבורגוש.

147 פירוש המרכבה לר' יעקב, פרבר, א, עמ' 24. במהד' פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 106 נחסר משפט זה, אך נוסף השרטוט, לפי כ"י פירנצה, לורנציאנה, II 41, ס' 17803, 132א. ועיינו כעת סריקתו הניתנת לכל דורש: .http://teca.bmlonline.it/TecaViewer/index.jsp?RisIdr=TECA0000014564

148 פרבר, שם, ב, עמ' 120 הע' 2, המביאה הדברים מתוך ספר רזיאל ומשערת מקורם בסודי רזיא, וראו כעת סודי רזיא, ירושלים תשמ"ח, עמ' נ.

149 שמואל אבן תבון, אותות השמים, לונדון 1867, עמ' לט.

חמות ויבשות והן "ילהיבו הלְהבה חזקה" ויקרעו את הענן, קריעה היוצרת את קול הרעם אך גם את הברק כאש היוצאת מן הענן. תיאור זה חוזר ב'מאמר יקוו המים' בהסבר ההתהוות המאחד את היווצרות הברק והרעם בקול. לאחר שנכנס "האש החם היבש העולה בחברת האיד הלח" הוא פוגש בקרירות הלחות שבגובה האויר, "בעת ההוא יבחר לו המקום הטוב והנאות לו בעב לצאת ממנו ויבקע העב ויצא וישב אז אש בכח התנועה המסתערת וללחיצת מקום הבקע הצר אותו ר"ל את הרוח המצטער היוצא וקול הבקע ההוא הוא אחד מסבות הקול ההוא הנשמע הנקרא רעם".[150]

בעוד שהדברים ב'סוד ידיעת המציאות' קושרים את היבקעות הענן כ'אויר' להופעת החשמל[151] כפי שבמה"ח, הרי שהופעת הקול בבקיעה שייכת במה"ח למערכת 'קול רוח ודבר' ולהתהוות הפונטית, ולציור זה מקור אחר והוא פירושו של רס"ג לס"י. את מושג הסדק במה"ח § 69 אין מניעה לפרש על סדק הקול,[152] כשלב מעבר האויר המקדים את בקיעת הקול ב-§ 71, בהסתייגות לפיה מונח זה נתחדש בעברית המודרנית. ציור התהוות צורות האותיות באויר נדון,[153] ונוסיף בו צורת הבקיעה, השייכת אצל רב סעדיה לענין הפעולה הראשונית שבחקיקת ל"ב הנתיבות ולענין ההשגה בסיני.[154] כך בפירושו לס"י א, א ובסמוך לדיון בהתהוות "יש לא מיש, כך נצטייר לו שבקיעת הדבור באויר וצורת האותיות בו משתרטטים שרטוטים ומתהוים תבניות שאינם דומים זה לזה".[155] דבריו בהקדמה בתיאור השטה השמינית, היא דעת ספר יצירה עצמו, שייך הציור לראיית הקולות בסיני:[156] "וכן האותיות ביוצאם מפה ויפקידם ויניחם באויר פלחוה כפולח ונתחדש ממנה דמיות מכוננות מפורדות מבוארות כנגד כח כל אות מהם". הסמכת הדברים לראיית הקולות בסיני חוזרת לציורם בתוך הענן השחור המקיף,[157] "כמו שאמר [דב' ד, יא] וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל. והחשך הזה הוא שחרות הענן, כמו שאמר [תה' יח, יב] יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סִתְרוֹ סְבִיבוֹתָיו סֻכָּתוֹ חֶשְׁכַת מַיִם עָבֵי שְׁחָקִים, וברא את הקול באש בוקע [במקור: ינקדח] ויוצא ממנה, וייראו תבניותיו בענן כפי שעור מה שמשרטטת לו תנועת הדבור באויר, והעם מביטים אל אותן התבניות ויודעין שהוא

---

150 שמואל אבן תבון, מאמר יקוו המים, פרעסבורג תקצ"ז, עמ' 150. 'מצטער' כמו נתאצר. הענין חוזר שם לפנים, עמ' 16-15, ומשם מובא אצל ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, פרק ל, עמ' 188-189. עיקר פולמוסו של בן ששת נסוב על הקדמת הרעם כביכול לברק, אך ענין זה מוסבר בס' אותות השמים בתרגום ר"ש אבן תבון, עמ' לט. אצל בן ששת נסוב עוד לענין ההתגלות בסיני.

151 ב'סוד ידיעת המציאות' בתוספת ערפל, הנזכר אמנם במה"ח §34. היעדרו של 'ערפל' בתיאור הבקיעה במה"ח אינו נובע מדחיית המושג, אלא מן נטייתו לתאר את החשמל כמקור לשם ע"ב. ב'סוד ידיעת המציאות' שניהם מהווים, כזכור, שני חלקים מן התבנית המרובעת היסודית, יחד עם אויר ורוח הנאצל מן האויר. עוד לחידוש היחסי של הדיונים במושג 'ערפל' בספרות העיון ראו שלום, *Origins*, עמ' 338 הע' 281. לא מצאתי את המקור לטענת שלום כי ערפל מופיע בתיאור המעין הנובע חשכה במה"ח.

152 לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 60.

153 לעיל, ליד הע' 49.

154 תיאור נוסף של התהוות ציורי האותיות והמספרים שייך לדבריו בסופות, וצורתן באויר כשהיא נרשמת באבק המתחולל, כתאב אלמבאדי, עמ' עב-עג, והע' קאפח שם.

155 כתאב אלמבאדי, תרג' קאפח, עמ' מב, לס"י א, א. במקור: "אנקדאח אלכלאם פי אלהוא". בתרגומו של ר' משה בן יוסף הדיין, פס"י לרס"ג, פרמא 3018 [78] ט"ב / מינכן 221, 56ב: "כי יצר כל הענינים לא מיש כלום' לא מכלום ואין אנו רואין דבר מתכון מלא דבר כך נדמה לו כי נקדחו הדברים באויר וציירו האותיות בו סדרים ושיטות בדמיון וסיבוך דמיונים לא ידמה קצתם למקצת".

156 נוסח דברי רס"ג הנעתק בתרגום קדום בתוספת לפירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי, מהד' הלברשטאם, עמ' 273 (המתחילה שם, עמ' 268). במקביל, כתאב אלמבאדי, תרג' קאפח, עמ' ל, הקדמה: "וכך האותיות כאשר הפקידם יוצרם באויר בקעו בו בקעים ויצרו בו תבניות בעלי תכונות שונות והנדסות משתנות כפי כח כל אות מהן". ובתרגום קדום נוסף, לר' משה בן יוסף הדיין, פרמא 3018, [77] ט"א: "וכן האותיות בהפקידם בוראם באויר קרעוהו בקרע וחידשו בו דמיונים בעלי הוויות מחולפות וחשבונות משונות כפי כוח כל אות מהם". שניהם מובאים זה לצד זה אצל הברמן, 'אבנים לחקר 'ספר יצירה'', עמ' רסב. במקור הערבי נאמרה הבקיעה בשרש ש.ק.ק.: "וכד'לך אלחרוף אד'א אודעהא אלמבתדיהא אלהוא שקתה שקא ואחדת'ת פיה אשכאלא ד'וי היאת מכ'תלפאת...".

157 כתאב אלמבאדי, תרג' קאפח, עמ' לא.

שרטוט מה שבקעה האש באויר השחור המקיף אותה״. והנה מוסב ענין הבקיעה על קדיחת הקול באש והראותו בענן, וכלשון זו בתרגום מגלת סתרים לר׳ נסים בן יעקב מקירואן, המובא בספר ׳תורות הנפש׳ האנונימי לאחר דברי רס״ג בתרגומם.[158] קדיחה כניקוב אך גם כהצתה שייכת לציור האש במעמד זה, אך בפועל ׳אנקדח׳ משתמש רס״ג גם במובאה הראשונה, וקרוב לתרגומי הפילוח והקריעה הראשונית כסדיקה, הנאמרת גם בפילוח בתרגום שורש ש.ק.ק. הערבי. לעומת הקידוח והפילוח, אין מופיעה הבקיעה כפילוג וכביקוע האויר, שנותר תשתית אחת לתבניות השונות המתהוות בו, בעת שחוקק בו הקול ובו נחצב ברוח, כפירושו של רס״ג לס״י ד, ג.[159]

״נבקע האויר״ – תיאור ראשית האצילות המקורי במה״ח וב׳מדרש שמעון הצדיק׳ ככינון; תיאורה החיובי והבלתי-משברי של הפריצה מן האין-סוף

מקורות אלה מראים שצורת ״נבקע האויר״ במה״ח שייכת לסידוק ולפילוח אך לא לפילוג ולביקוע, והיא קשורה בזריחה אך מכל וכל אין לה ענין בשבירה או בבקע. די בהם גם להשלים את החסר בדיוני החוקרים במקורות הפנימיים היהודיים הנגישים לרב סעדיה ולר׳ שלמה אבן גבירול כמקורותיו של מה״ח, ואִתם גם המעטת חשיבותם של ציורי בקיעת השחר וציור בקיעת הביצה וזריחתו של פאנס בתוך הדיון במה״ח ובספרים הסמוכים אליו. דיונו של מה״ח בבקיעת האויר נשתלב ועובד בתוך ׳מדרש שמעון הצדיק׳, המלקט במקומות אחרים ממה״ח ואינו נוקט בלשונותיו לפני מה״ח. את ההיבקעות מסמיך החבור האחרון להתגלות השייכת לשעת היצירה, לאחר שביאר את עניינו של האויר הקדמון ואת היותו מקור לאויר המקיים את הנאצלים בהיותו ״מעמידם בהגבלת החיות המתמצע בתוך הגוף. וע[ל] ז[ה] אמרו כי קודם בריאת העולם ׀ וקודם בריאת שום נברא היה האור [בכל כתבי היד האחרים: האויר] הקדמון יחיד ולא היה נוטה מצד עילויו «לשום» צד כללׄ והיה כחו של הב״ה נסתר בתוכו ולא היה ניכר כבודו כלל עד שנבקע זה האור [כנ״ל, כ״י אחרים: האויר] ונראה זיוו ונגלה כבודו באותה שעה המציא כח אחד וקראו חכמ֗ה [ה]קדומה וזהו דכתי׳ [איוב לו, כב] הֶן אֵל יַשְׂגִּיב בְּכֹחוֹ״.[160] מחקרים חשובים קבעו את השפעתם של מקורות זרים על הקבלה ומקורותיה, ודברי אינם באים לערער את חשיבותה של חקירה הכרויה לתורות שאינן יהודיות. על שורה אחת בדברי ליבס יש להעיר, כי ״עצם הביטוי ׳נבקע האויר ונראה זיוו׳ אינו מסתבר כלל ללא רעיון הביצה האורפית.״[161] אמנם הופעתו של פאנס כזורח מתוך הביצה השרויה באויר בידי כרונוס מתאימה גם למלים אלה עם שהופשט המיתוס עד שנעלם ללא עקבות, אך עיקר המיתוס

158 תרגום 'כתאב מעני אלנפס' בספר תורות הנפש (המיוחס בטעות לר' בחיי), מהד' ברוידע, פריס תרנ"ו, עמ' 18: "והקולות נגלו ועשו תמונות בענן כמו שיחרוט תנועת השפתים באויר וידע העם מה שנחרט בקדיחת האש באויר השחור כאמרו ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך. וכמו זה באר ר׳ סעדיה גאון ז"ל בספר היצירה. והבן עתה איך נהיו הצורות והדמיונות לכל הגופות מן החשך. וזכר ר׳ נסים ז״ל במגילת סתרים הערבית שישראל השיגו הקולות וראום קודחים בתוך הענן והערפל ונגלה להם דמותם וכתיבתם באויר בדרך סדר הדבור"; אברמסון, מגלת סתרים לר' נסים בן יעקב מקירואן, עמ' 334 והע' 13; עמ' 283 הע' 239, והפניותיו. לספר תורות הנפש ראו רגב, 'הנפש הטהורה והנפש החמרית'; אפטרמן, התקשרות אינטימית, עמ' 69-71; ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 204 והע' 48; הנ"ל, *The Books of Contemplation*, עמ' 127.

159 כתאב אלמבאדי, עמ' קי, ולעיל, ליד הע' 49.

160 3§, מדרש שמעון הצדיק, מינכן, בווריה 215, 206א, פנים לפיו; המבורג, אוסף לוי 78, רמא ע"ב; פריס, הספריה הלאומית, 770, 30א-ב; פרמא, פלטינה 3481, [68]ב; פרמא פלטינה 2430 = פרמא די רוסי 1138, סד ע"א-ע"ב; אוכספורד, בודלי 1816, 70ב; ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס"ו, עמ' כ.

161 ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', עמ' 446.

האורפי בא לתאר את בקיעת הביצה כהסבר לפילוג ולחלוקה לשני חלקים נפרדים, שמים וארץ.[162] פילוג האויר, כמו ביקוע הביצה לשנים, זר לספרות העיון ואינו תואם כלל למעמד האויר בכתביה. מוטיבים אלה, כאשר הם מופיעים בראש פרשת בראשית בספר הזהר ומקבילותיה, אין מקורם ומוצאם ספרות העיון אלא מתוך עיבודה לתבנית המיתית הקטסטרופלית שבהקשרה מתוארת ראשית האצילות בזהר, ולא כן במעין החכמה ובמקורות שלפנינו. ועוד, תיאורי זריחת הזיו וגילוי הכבוד בראשית האצילות מסתברים מפאנס, אך מסתברים יותר מן המקורות היהודיים המחזיקים במושגי הזיו והכבוד כמונחים קבועים לאל ולגילוייו.

נוסחאות ההתגלות ב׳מדרש שמעון הצדיק׳ ובספרים אחרים: יחסי מה״ח, ה׳מדרש׳ וספרי העיון

הנוסחה ״נראה זיוו ונגלה כבודו״[163] היא נוסחה קבועה בספרות העיון לציון שלב ההתגלות הראשון. במה״ח § 55 היא מציינת את שלב ההאצלה וה׳משך׳ מן האויר עד יציאת עשרה האורות והמעיינות שהם ״י׳ עינים״. בהקשר זה ובמערכת תיאוסופית דומה גם בפירוש עשר ספירות #81 מספרות העיון:[164] ״קודם שהמציאם הב״ה לא היה שם כי אם אויר קדמון שאינו נתפש כלל. וזה האויר שמו של הב״ה כמו שרמזו חכמי המרכבה. שקודם שנברא העולם הב״ה לא היה ניכר. וכשעלה בדעתו להמציא פעליו נבקע האויר. אז נראה זיוו ונראה כבודו של מקום ב״ה. והמציא אלו הכחות והם עשר ספירות בלי מה.״ ב׳סוד ויסוד הקדמוני׳[165] מופיעה הנוסחה הקבועה בתוך פירוש לספירת כתר, בהשמטת ענין ההיבקעות ויציאת הספירות ובצירוף גילוי הכבוד ״עלינו״, בהתאם לענינו בכוונת התפילה הנאמר בהמשך. ב׳סוד ע״ב שמות׳[166] נסוב הענין על שם ׳אחד׳ שבו נקרא הב״ה בשעה שברא את העולם, ובהתאם נזכר לאחרי הנוסחה הקבועה מנין י״ג. נוסחה זו, המציינת ברגיל את שלב המצאת היש מן האין, מתחלפת ב׳עיון הארוך׳ בציטוט ס״י ב, ה:[167] ״שקודם שברא הקב״ה שום כח מאלו הכחות לא היה כחו ניכר עד שנראה אינו ישנו.״ בספרי העיון נוסח ׳סטנדרט׳[168] ובנוסח ה׳קצר׳[169] נסוב, כמו ב׳מדרש שמעון הצדיק׳, על האצלתה של החכמה הקדומה, אך בעוד עקבותיה של הִיבָּקעות האויר או האור רשומים עדיין ב׳מדרש שמעון הצדיק׳,

---

162 כך גם אצל גותרי, *Orpheus and Greek Religion*, עמ' 80.

163 על טבעם הנרדף של הזיו והכבוד ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 42 הע' 20, בעקבות דברי שלום על המקבילות בארמית ובעברית בין 'זיוא רבא' ל'כבוד הגדול', *Jewish Gnosticism*, עמ' 68. צירוף העניינים ולדעתי המקור לנוסחה זו (המקורית לספר מעין החכמה?) בפסיקתא רבתי, פרשה כ, הנזכרת אצל ג' שלום שם, הע' 12, שעניינה בעליית משה ובהתגלות בסיני: "מיד פתח הקדוש ברוך הוא שבעה רקיעים ונגלה עליהם עין בעין ביופיו ובכבודו ובתוארו ובכתר שלו ובכסא כבודו". אפשר שהזיו והכבוד מציינים שני תחומים או שתי היפוסטאזות נפרדות, בצירוף הפעלים ההולכים ומתפתחים מראיה להתגלות, ואלה מקבילים לשני השלבים באור ובחשך הקדמונים הקודמים ליציאת י' עינים במה"ח §55, וגם מכאן סימן למקוריותו של מה"ח בקביעת הנוסחה.

בהקשר אחר עשוים הדברים בהיכלות רבתי, יג, ד, לשמש מקור נוסף לציור ההתבקעות: "...הן [החיות] מפרעות ומלך הכבוד מכסה פניו והי[ה] ערבות רקיע מתבקע [כ]כברה מפני מלך הדר זיו יופי תואר חמדת חמלת תאות זוהר הנזר שבה מראה פניהם כדבר שנאמר [יש' ו, ב] קדוש קדוש קדוש ה' צבאות." סינופסיס לספרות ההיכלות, §189, כ"י מינכן 40, עמ' 82, מתוקן לפי נוסחים מקבילים.

164 §22, שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 204.

165 §12, פריס 806, 205ב. נזכר גם אצל אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 34 הע' 124. ענין הכוונה בתפילה לפי ברכות, יב ע"א, קרוב לנאמר בספר העיון 'סטנדרט', ראו גארב, הופעותיו של הכח, עמ' 169. נוסחה זו מופיעה שוב ב'סוד ויסוד הקדמוני' בתיאור כתר עליון במפעל הי"ב, למשל בנוסח המקביל בכ"י פירנצה, לורנציאנה, II 41, 207א, ולאחריה נאמר "קודם בריאת העולם" בדומה ליתר המובאות שבכאן.

166 §6, פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 2א.

167 עיון 'הארוך', מהד' ורמן, עמ' 65.

168 עיון 'סטנדרט', מהד' ורמן, עמ' 90, ודווקא בנוסח משובש וכפול של הנוסחה הקבועה: "וכשעלה בדעתו להמציא כל פעליו נראה כבודו ונגלה כבודו וזיוו ביחד". ראו גם אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 34. וכאן חִזוק לדעתו "שלא מדובר כאן על התגלות הכבוד לבני אדם, אלא על הופעתו בתחילת הבריאה בלבד."

169 עיון 'הקצר', מהד' ורמן, עמ' 34.

חסר ציור זה האחרון בספרי העיון, יחד עם שהם מעבירים את מוקד הכח הראשוני מן האויר הקדמון אל החכמה הקדומה.

את מידת ההשפעה של 'מדרש שמעון הצדיק' על ג' נוסחי ספר העיון ניתן לקבוע לפי הנוסח השלם, העקבי, המפורט והמפורש שבחבור הקדום לעומת הלקוטים והציטוטים החלקיים מתוכו בחבור המאוחר, הנעשים לעתים תוך שינוי העמדה ובייחוסם של מושגים משותפים לכחות אצילות שונים, בהתאם לענין המתפרש. הטקסט הרביעי שמכנה ורמן כנוסח נוסף של ספר העיון, 'עיון י"ג כחות', אינו אלא העתקתה המלאה של רשימת י"ג כחות המופיעה ב'מדרש שמעון הצדיק'. זאת לעומת קביעתו של ורמן, לפיה השפיעו נוסחי ספר העיון על 'מדרש שמעון הצדיק', המלקט בתורו ומביא גם ממה"ח, ולא להיפך. את השפעתו של 'סוד ידיעת המציאות' על נוסח 'עיון סטנדרט' הראינו למעלה[170] ובסמוך הראינו שהפרגמנט המכונה ספר העיון בנוסחו הקצר אינו אלא העתקה חלקית של נוסחה מתמטית קבועה בהשמטת העיקר, ומשום כך אינו יכול להוות טקסט ראשוני לשאר ספרות העיון.[171] בשני נוסחי ספר העיון ה'ארוך' וה'רגיל' נשתלבו דיונים הנמצאים במרוכז במדרש שמעון הצדיק, בתיאורי חמשה כחות, בהם ויותר בשלשת הכחות הנוספים משולבים ציטוטים ממה"ח. פרגמנט נוסף המקביל בין 'מדרש שמעון הצדיק' לספרי העיון נמצא בסופו של ה'מדרש', והועתק בשלהי המאה הי"ג גם בתוך הפרגמנט המכונה 'קבלת ר' משולם הצדוקי'.[172]

מתוך כך עומד 'מדרש שמעון הצדיק' כחבור המצטט ממה"ח במקומות רבים ומחזיק במושג האויר הקדמון בתיאור 'כח מורגש', ובאותו דיון מזכיר את המצאת החכמה הקדומה לאחר נוסחת ההתגלות הקבועה ותיאור הִיבקעוּת האור או האויר. בהתאם, ברשימת י"ג כחותיו של ה'מדרש' נמצא האויר הקדמון ראשון ואחריו החכמה הקדומה, בעוד הנוסחים המקבילים בספרי העיון מונים את החכמה הקדומה כראשונה, ולעתים היא נחלפת ב'אור המופלא' (הראשון לי' אורות במה"ח),[173] משמיטים את אזכורי האויר או האויר הקדמון אך מוסיפים את 'אויר הסובב' בשלבים האחרונים של רשימות עשרת הכחות.[174] קדמותה של החכמה אינה ככחות הקדומים במה"ח, משום שהיא נקודת התחלה וראשית ליתר הכחות הנאצלים כפי

---

170 מבוא, ליד הע' 81 ואילך; נספח ו, ליד הע' 19 ואילך.

171 בכך מתבטלת גם הנחת ראשוניותו של 'עיון הקצר' לעומת ספר מעין החכמה, השוו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 248. דוגמא נוספת לאיחורו של עיון 'הקצר' לעומת מדרש שמעון הצדיק חוזרת להצהרותיו של עיון הקצר בדבר הסודות הנאמרים לו. נוסף על הצהרות אחרות מסוג זה שנדונו לעיל, מחברו של אוסף מסורות אקלקטי זה המכונה 'עיון הקצר' אומר, מהד' ורמן, עמ' 35: "ואמרו לי כי אלו הארבע כחות חשמל וערפל וכסא הנוגה והאופן הגדולה הם עומדים למעלה כמו יסודות והקב"ה מתאחד בהם כמו נשמה בגוף ומתעלה מהם עד שאין סוף לרוממותו." מנייתם של אותם ארבעה כחות כיסודות מבוארת ומפורטת ב'מדרש שמעון הצדיק', פרמא 3481, [69]ב; מינכן 215, 207א; ספרי קבלת הגאונים, עמ' כב-כג: "פניו של האדם למזרח ולבו למערב ששם שכינה «שרויה» וידמה בדעתו בדבר שמיוסד על יסודות ד' כגון הא' שמהם מתפשטים כל האברים· ואילו הם המחלוקות הבאים ׀ ארבעתם בסוד האחדות המתמצע שהוא מקום הכל חַשמַל ערפֶל כסא הנֹגה אופן הגדולה וכל אחד מארבעתם מתחלק לארבעה חלקים··". מתוך מנייתם מבוארת יותר הרכבתם של "ארבע יסודות שהם ששה עשר למעלה כנגד מה שלמטה והם נקראי[ם] גוף השכינה··". דברי 'עיון הקצר' שאינם מסבירים את מונח היסודות ואינם מפרטים הרכבתם, ממשיכים בציטוט הנזכר בדברים הנמצאים בפירוט 'כח יחוד' שבמדרש שמעון הצדיק, שם בהקשר המסביר את התרוממותו כהתנשאות תוך הנהגה.

172 לעיל, מבוא, הע' 128.

173 המשך הרשימה זהה, כאשר מדרש שמעון הצדיק מזהה בין הפרגוד וכסא הכבוד ככח י"א, וב'עיון י"ג כחות' הם שנים נפרדים. ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 212, והשוו הרשימות המקבילות ב'עיון סטנדרט', מהד' ורמן, עמ' 92-91; 'עיון הארוך', שם, עמ' 65; ספר העיון המצוטט בידי ר' משה מבורגוש, שם, עמ' 229-228. עשרה כחות במתכונת דומה מפורטים ב'עיון הקצר', שם, עמ' 36-34.

174 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 201 (בעמוד הבא משווה ורמן את הבחינה החיצונית התחתונה של אויר הסובב לכח ה'חיצון' שבסוד ידיעת המציאות, אך האחרון נאמר דווקא על בחינתו הפנימית של האל הקודמת לכחות הקדמונים, ראו לעיל, פרק א, הע' 609); ראו גם סיכומי רשימות הכחות בספרי העיון ובספר היחוד האמתי אצל קלוש, *Two Texts*, עמ' 81.

הסבר שמה ב׳מדרש שמעון הצדיק׳[175] אך אינה בבחינת ׳מקור׳,[176] בעוד שהתואר ׳קדמון׳ נשמר בספרי העיון לקב״ה,[177] והתואר ׳קדומה׳ לחכמה אינו מבואר ונתקבל כמושג קבוע ברשימות הכחות.[178]

בטרם נברר את משמעות דחיקתו של מושג ״האויר הקדמון״ בספרי העיון, נברר את היחסים בין החבורים בשכבתה הראשונה של ספרות העיון. אין אנו נוטים לתאר את התפתחותם של כתבי ספרות העיון כהתפתחות ליניארית, שבה מתקבלים ספרים ופרגמנטים ונוטלים זה מזה תוך עיבוד והצבה מחודשת של מושגים ושמות משותפים, אלא כהופעה סינופטית וסימולטנית של כתבים שונים החוזרים למסורות משותפות שחלקן נאמר כנראה על-פה. אופן היישום של נוסחאות קבועות ושל שמות כחות ודירוגן נקבע בכל חבור בהתאם לאופי הענין הנדון, לא כתוצאת מאבק היררכי הדוחק ומכניע דירוג מסוים לטובת אחר.

ראשוניותו של ׳מדרש שמעון הצדיק׳ לעומת כתבים אחרים מקבוצתו ניכרת גם מתוך ייחוסם של שני ציטוטים אחרים לחבור בשם זה שלא מתוך ייחוס פסאודו-אפיגרפי לחבור המוכר בידינו בשם ׳מדרש שמעון הצדיק׳, אלא מתוך מסורת לימוד משותפת, המתועדת בפרגמנטים מפוזרים; ייתכן שהשם ״מדרש״ רומז לפעילות לימודית-פרשנית ולאו דווקא לחיבורים ערוכים, ששרידיהם הטקסטואליים אינם עוד בידינו.[179] בדיוננו נסתפק בקביעת השיתופיות שבין מה״ח למדרש שמעון הצדיק בענין האויר והִיבַּקְעוּתו. במקביל למה״ח § 34 גורס ׳מדרש שמעון הצדיק׳ במובאה הנזכרת את קדמותו של האויר בטרם הבריאה ובטרם כל נברא. המשך הדברים בתוך תיאור ׳כח מורגש׳ חוזר למעמד שיא הנבואה בנקרת הצור כפי שבמה״ח § 36-37, וכמוהו נסוב הפירוש על תרגום אונקלוס המְספק את הכינוי המרחבי לפנים, המובא כעת בשם המתרגם, אך ממשיך בסודו תוך הדגשת מעמדו הנשגב של צד הפנים הקדום (או הקדמי), ולא בעיוניו של משה באויר המחושך כבמה״ח:[180] ״ר״ל כי במעמד העליון נבראות עצומות אין יכולת באדם להשיגם על פי מה שהם עליו הדעות הנפסדות ויחס | אותם לבורא כאילו הם לפניו תמיד כי עיניו עליהם במעלות כבודו ית׳ שם המתעלה בכבודו··״ לכאורה חוזרת הלשון ״ועל זה אמרו״ בפתח הדיון בקדמות האויר לדיון במה״ח, אלא שהדיון ביחידותו, בשילוב מסורות מקוריות בענין העמידה הקבועה[181] והדיון המורחב בכבוד מאפשרים את התפתחותם המקבילה של שני כתבים המיישמים את שתי הנוסחאות הקבועות ״נבקע האויר״ ״ונראה זיוו ונגלה כבודו״ לנושא אחד הנפרש בשתי מערכות תיאוסופיות שונות.

---

175 §3, מינכן 215, 206ב; פריס 770, 31א: "...נקראת קדומה שממנה נאצלו שנים עשר [נ״א: י״ג] כחות הנזכרים ושקולה היא כנגד [ה]עשרה בהשואת האחדות הם עשר ספירות בלימה".

176 ראו דברינו להבחנה בין מקור והתחלה, לעיל, פ"ג ח"ב, ליד הע' 6.

177 למשל ב'עיון הארוך', שם, עמ' 65: "אחד שהוא קודם לכל הנבראים ולכל הקדומים הנאצלים מכחו שלא היה קדמון בלי תחלה חוץ ממנו ית״". ראו לעיל, פ"ב ח"ב, הע' 137.

178 כיוצא בזה זיהויה של 'חכמה הקדומה' כאות חי"ת של 'חשמל', עיון הארוך, שם, עמ' 68, אולי גם בעקבות הפרגמנט המסיים את מדרש שמעון הצדיק המבאר את שם חשמל מתוך ביאור עניינה של החכמה הקדומה. (בפרגמנט הנרשם תחת שמו של ר' משולם הצדוקי נותר רק הפירוש למלת חשמל).

179 לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 73.

180 §3, מינכן 215, 206א; המבורג, אוסף לוי 78, רמא ע"ב-רמב ע"א.

181 לעיל, פרק א, הע' 430 ולידה, שם מופיעה הנוסחה "ולא היה נוטה מצד עילויו לשום צד כלל" ב'פירוש שם בן ד' אותיות', והיא ניכרת בניסוח אחר בספר העיון 'הארוך', מהד' ורמן, עמ' 65, וחוזרת ב'סוד ויסוד הקדמוני', פירנצה II 41, 203ב, תוך יישום ענין העילוי המתאחז בכחות הנאצלים במקומות אחרים באותו חבור. ראו גם יישומה בפתיחת ספר מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, א ע"א.

הערת ביניים: כח מורגש וכח מוטבע ב'מדרש שמעון הצדיק' ואצל ר' עזריאל

דיונו של ה'מדרש' באויר הקדמון נערך בתוך דיונו ב"כח מורגש". זהו אחד המונחים המשותפים לכתבי ספרות העיון ולר' עזריאל. בשני המקרים מדובר ב'כח', כלומר ישות עליונה או היפוסטאזה, אך זו מצויה אצל ר' עזריאל בהקשר של האבחנות הניאו-אפלטוניות והגנוסטיות בדבר 'עולם' מסוים מבין שלושה או ארבעה העולמות, תוך הכנסת סדר העולמות, מן הגשמי אל המופשט, אל תוך מערכת הספירות, מתוך דרישה לראות בה את כללות כחות ההנהגה הפועלים בעולמות השונים. אצל ר' עזריאל מציין בדרך כלל "כח מוטבע" את התחום הנמוך במערכת הספירות (ובמקרים מסוימים ספירת מלכות), מבין הכחות המוטבע, המורגש, המושכל והנעלם.[182] לשון "מוטבע" מצביעה על שייכות לעולם הטבע, ומכאן לכח שמציאותו המוחשית טבועה בהוייתו, ופחות ענין לתפישה או לפעולת החושים. "מוטבע" שייך בדברי עזריאל גם לתנועה הדינאמית של עליה וירידה או רצוא ושוב; כך ב'שער השואל':[183] "וסדורם במוטבע ובמורגש ובמושכל כי לשון עלייה וירידה שהוא מדרך הטבע והרחת ריח שכתוב בו וַיָּרַח ה' אֶת רֵיחַ הניחוח [בר' ח, כא] שהיא מדרך הרגש והשגת החכמה שכתוב בו שהוא מדרך השכל כל אלה יש להם גבול ומה שאין לו גבול אין להגבילו ולהמשילו בכל אלה", ובפירושו לספר יצירה:[184] "ודברו בהם ברצוא ושוב. פירוש המוטבע מתעלה בצפייתן להסתכל במורגש" וכו'.

לעומת אפיונו ככח הנמוך אצל ר' עזריאל, משמש "כח מוּטבע" במדרש שמעון הצדיק ובמקבילתו שב'ספר היחוד האמתי' דווקא לציון הדרגה הראשונית, בהיותו "דבר הנמצא תחת מעלת המציאות ר"ל עצם החמר והצורה אשר עליה שנא' [אונקלוס לשמ' לג, כג] ותחזי ית דבתראי".[185] זיהויו של ר' עזריאל את 'כח מוטבע' כנמוך במערכת הספירות מנוגד, לכאורה, לזיהויו בחבורים אלה, אך נראה יותר שמדובר ביישום של עקרון הראשוניות והסופיות (השייך למושג ה'תכלית') בשתי סכימות תיאוסופיות שונות. זאת משום ש'כח מוטבע' מציין, בסופו של דבר, אצל ר' עזריאל את קצה גבול המערכת האלוהית, שבאשר היא קשורה בראשה, אין לה קצה, סוף ותכלית:[186] "במשנה זו [ס"י א, ה/ §7] הזכיר שהכל מאין סוף, ואע"פ שהדברים יש להם שיעור ומדה והם עשר, אותה מדה שיש להם אין לה סוף, כי המוטבע מן המורגש והמורגש מן המושכל מרום הנעלם והנעלם אין לו סוף, אם כן אפילו המורגש והמושכל והמוטבע אין לו סוף, ולכך נעשו המדות ההם כדי להתבונן בהם באין סוף."

"כח מורגש" מציין אצל ר' עזריאל תחום מסוים בספירות, המקביל במובן מסוים ל"עולם הנפש", הממצע בדרך כלל אצל הפילוסופים והניאו-אפלטוניקאים בין עולם השכל לבין עולם הטבע,[187] ואצל ר' עזריאל באופן קבוע למדי בין "כח מוטבע" ובין "כח מושכל". לעתים מוסיף עזריאל, וכמוהו ר' עזרא, "כח נעלם" כרומז כנראה לבחינת 'כתר' שמעל לשלשה זו, המסמנת כנראה שלוש רמות בספירות מחכמה עד מלכות. "כח מורגש" עשוי לציין אצל שני המקובלים הגירונזיים את הספירות האמצעיות, אף שהדבר

---

[182] למשל באגרת לבורגוש, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 237, ובמקומות אותם מונה ג' שלום בהערתו שם; ראו גם שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 431-435. לאזכוריו של ר' עזריאל ראו למשל, נוסח פירוש התפילה עצמו במהד' גברין, עמ' 33, 36, 38, 39, 43, 45, 46, ובתרגומה של סד ריינה, למשל עמ' 39.

[183] הנדפס בתוך 'דרך אמונה', ורשה תר"ן, ג ע"ב.

[184] כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנה.

[185] §3, מינכן 215, 206א. ראו גם קלוש, *Two Texts*, הע' 74-79, עמ' 46-52. בנוסח תרגום אונקלוס שלפנינו: דבתרי.

[186] פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנד. ראו אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 339-340; אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 240 הע' 8.

[187] כך בפילוסופיה היהודית מיצחק הישראלי ואילך, ג' שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 418 ואילך.

מסתבר רק מתוך הכרת גבולותיהם של שני הכחות שמשני צדיו,[188] אך בהקבלתו ל"עולם הנפש" יש נטיה להבינו כשייך לתחום הרגשי בין מערכי כחות הנפש.

לעומתו, מציינת מלת 'מורגש' בספרות העיון דבר הנתפס בחוש, היינו נברא. "שכל מורגש" מופיע ב'פירוש ל"ב נתיבות':[189] "הנתיב הכ"ז נקרא שכל מורגש ונקרא כן מפני שממנו נברא «שכל» כל נברא מתחת גלגל העליון וכל מיני הרגשים." בפרגמנט אחר מפורש ענינו של אותו נתיב כ"ז בכח המורגש שהוא המשותף לחמשה מיני החושים.[190] ענינו של נתיב כ"ז בפירושים אלה לל"ב נתיבות הוא באזכור הכ"ז לשם אלהים במעשה בראשית, בבר' א כו, המדבר בבריאת האדם.[191] מסתבר איפוא, שכאשר מונה 'מדרש שמעון הצדיק'[192] "כח מֻורגש הוא דבר מורה על עניין האויר הקדמון", הריהו מדבר בהמשכת אותה מהות ראשונית באחרון הנבראים או בתכלית הבריאה, כפי שנתפשה במחשבה היהודית. פרדוכסליות זו שבה הכח המורגש מורה על אויר שאינו נתפש ניכרת גם בפירוש אחר לל"ב נתיבות, המורחב בתוך ספר יסוד עולם,[193] בפירוש הנתיב השביעי המכונה 'שכל נסתר', המזוהה גם כ"כח מורגש שעליו יתואר ית' בשם אדון" וממשיך בציטוט המובאה מ'מדרש שמעון הצדיק'. האם הנוסח הקשה המייחס 'כח מורגש' דווקא לנסתר קדם לשימושיו המבוארים והנוחים אצל ר' עזריאל כתחום הביניים בספירות הניכרות והמוחשות, תוך שנטל ר' עזריאל את המושג המפוזר והתאימו לשיטתו (שאף היא אינה קבועה לגמרי), או להיפך, האם העדיף 'מדרש שמעון הצדיק' לסווג ולייחס את תחום הספירות הגלוי דווקא לנשגב ולקדמון? לדעתי יש לגרוס שהשם המשותף נתפרש בתוך שני הסברים מוּבְנים שונים, הנבנים באופן עצמאי ללא תלות בשאִילה הספרותית.

---

188 סד-ריינה, *Commentaire sur la Liturgie*, עמ' 40 הע' 12, עמ' 165-166, המזהה 'כח מושכל" עם ספירת חכמה; גברין, פרוש התפילה, עמ' 50, מצביעה על הספירות חסד-גבורה-תפארת או ו' קצוות כמסומן של 'כח מורגש'. לפי מקום אחד מזהה עזריאל 'כח מורגש' עם בינה (פרוש התפילה, עמ' 38), אך בסכימה הכוללת אפשר גם שמדובר בכללות הספירות מבינה עד יסוד, אם נוכל להראות שכח מושכל מציין את ספירת חכמה וכח מוטבע את ספירת מלכות/עטרה. ראו גם שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 431-435. לאזכוריו של ר' עזריאל ראו למשל, נוסח פירוש התפילה עצמו במהד' גברין, עמ' 33, 35, 36, 38, 39, 43, 45, 46, ובתרגומה של סד ריינה, למשל עמ' 39. סד ריינה מתרגמת כח מורגש 'puissance perceptible' וכח מוטבע 'puissance sensible'. דומני שתרגום זה לא מברר היטב את החילוק בין שני הכחות. ראו גם קלוש, *Two Texts*, עמ' 4 והע' 82, המתרגם 'כח מוטבע' ב'ספר היחוד האמתי' (במקבילה ל"מדרש): 'the power of its predetermined nature'. "האור המושכל אשר חל בנפשו מהנבואה והאור המורגש אשר חל על פניו" של משה מופיעים כבר בכוזרי, א קט, בתרגום י' אבן תבון, מהד' הירשפלד, עמ' 61 (במקור הערבי שם: אלנור אלמעקול ואלנור אלמחסוס), וראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 163-164 והע' 83. אידל מצביע על הצורך בבירור שאלת זיקתו של ר' עזריאל לכתבי חוג ספר העיון ובפרט ביחס למונחים אלה בבקורתו על ספרה של סד-ריינה, קרית ספר נ, עמ' 284-285. בדבריו כאן הוא ראה שהמדובר ב"מחברים בני אותה תקופה" ובני דור אחד.

189 §10, וטיקן 428, 49א, מתוקן לפי ד' לוי, החיבור 'פירוש ל"ב נתיבות חכמה', עמ' 11. ונדפס בהקדמת פירוש ספר יצירה לר' יוסף בן שלום אשכנזי ע"ש הראב"ד, ספר יצירה עם ד' ביאורים, מנטובה שכ"ב, יו ע"ב. השוו גם הנוסח המלוקט בתוך ספר אבני זכרון, כ"י ירושלים 404, 12ב: "הנתיב הכ"ז נקרא שכל מורגש ונקרא כן מפני שהוא חומר שממנו נבראו כל הנבראים מתחת גלגל העליון ומכוון כנגד נתיב זה מאמר [בר' א, כז] וַיִּבְרָא אֱל֯הִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ כי הוציא וברא את האדם בכח נתיב זה וציירו 'רקמו בצורה עליונה בסוד ד' חיות הקדש שהם פני אדם פני נשר פני שור פני אריה." בחיבור 'סוד ויסוד הקדמוני', פרמא 3532, 18א, בפירוש ספירת בינה, מפורשים שלושת הכחות, כח מושכל, כח מורגש וכח מוטבע, ככחות המטביעים את ממשותה של ספירת בינה בחמשים שעריה. כח מורגש, לפי חיבור זה, ענינו "שנותנת שפע ההרגשה בכל הספירות כלם", לעומת כח מושכל המושך ניצוצות מחכמה וכח מוטבע המורה על ענין אצילות המשפיע כח בנבראים כולם. בפרגמנט 'חמשה דברים הנזכרים בספר יצירה', כ"י ירושלים פרטי ס' 44516, [59]א וכ"י ירושלים 488 8^0, 25ב, מזוהה ה"מורגש" עם העולם הזה, לעומת ה"מושכל" המזוהה עם העולם הבא.

190 §10*, 'ענין של הל"ב נתיבות', מוסקבה גינצבורג 361, 129א.

191 לרשימת ל"ב אזכרות אלהים שבמעשה בראשית ולשיוכן לרשימת השכלים והנתיבות ראו קלוש, *Two Texts*, עמ' יא.

192 §3, לפני הקטע המצוטט למעלה, ליד הע' 160, ושם מראי המקום בכתבי היד.

193 רמון פ"ג, מוסקבה גינצבורג 607, 61ב. רשימת ל"ב הנתיבות מתחילה שם ברמון ע"ה ומלוקטת מספרות העיון וממקורות נוספים שאינם בידינו יחד עם דברי בעל ספר יסוד עולם. רשימת עשרה השמות המיוחסות בהמשך לכח מורגש, עם זיהויו בשם 'אדֹון' נמצאת בשינויים בקטע מפירוש עשר ספירות #104, המופיע לפני המקטע 'עשרה מראות אלהים' (הוא פירוש עשר ספירות #116 ברשימת ג' שלום), בכ"י וטיקן 171, 133ב.

'מדרש שמעון הצדיק' ממשיך בתיאור "כח מורגש" בדברים מקוריים, הבנויים על פי דרכו היוצרת של מה"ח מבלי שניתן לאתר נטילה ספרותית או עיבוד טקסט נמסר,[194] אלא מתוך שיתופיות, כנראה בלימוד, היוצרת מבני מחשבה משותפים המנחים מבנים לשוניים קבועים. ה'מדרש' (שם) "מורה על עניין האויר הקדמון שהוא אצילות החן שורש כל מלאכה וזה שאמרו «כל» המלאכות ו תלויות באויר והאויר במלאכה שאם אין אויר אין מלאכה ואם אין מלאכה אין אויר". התבנית החוזרת כאן פעמיים (ואולי יש בכך רמז לניסוח המחפש והחותר ומשום כך מקורי) זהה לתבנית הבינארית המרובעת שבמה"ח, מסוג ההשוואה הכפולה של הכללים בפרטים והפרטים בכללים.[195] עשייתן של מלאכות בהלכה נקבעת לפי "גמר מלאכה", הפעולה האחרונה במלאכה הקובעת את תוצר עשייתה כדבר יציב ושלם. "גמר מלאכה" נאמרה לסיום הכנתם ו"תיקונם של הדברים החייבים בתרומות ומעשרות"[196] וכלים, ומשמשת הערך המבחין בפעולות שעשייתן בשבת אסורה, בבלי, שבת, עה ע"ב: "...כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש." "המכה בפטיש", אחת מל"ט אבות מלאכה (משנה, שבת, ז ב), מציינת בגמרא שם כללי לגמר מלאכה, ונתפרשה להכאה האחרונה באבן בגמר חציבתה מן ההר, המפרידה ומבקעת אותה ממקורה באופן סופי.[197] אצל ריס"נ נתפרשה "גמר מלאכתן" של האותיות בקביעת סדרן המורה גם על חלוקת צירופן לזכר ונקבה,[198] ואצל ר' עזריאל לכניסת הרוח בגוף החותמת סוף ברייתו של אדם.[199] בהקשר אחר מבארים רד"ק וראב"ע[200] כי "רוח החיים שהיא בלב תלויה באויר" הנשימה, יחד עם מקור משמעותי נוסף לחלקה של האמירה ב'מדרש שמעון הצדיק' הנמצא שוב בפירוש ספר יצירה לרס"ג בתרגום הקדום, בהמשך דיונו של סעדיה באויר החודר כל לציון השגחתו ונוכחותו של האל:[201] "...כי הוא מביט ומופיע על כל העמלים והפעלים [...] שאין עמל אלא עם אויר העולם".

מקורות אלה מבארים את הפירוש היוצר לטקסט הקאנוני[202] של המשנה הנמצא במה"ח § 3 דווקא כענין אקסטרוברטי, הרואה ב"גמר מלאכה" את השלמת הכינון והתקון היוצא אל מלאכה אחרת ולא אל

---

194 דברים אלה יש בהם כדי להפחית מתרומתו של דיון במונח 'קהילה טקסטואלית' לתיאור כתבי ספרות העיון. ענין השיתופיות חוזר לדעתו של גולדרייך בדבר מקורות משותפים, אלא שהוא מאפשר לדון יותר במסורות לימוד שמוצאן מפרובאנס מאשר בכתבים ושרידיהם שלא הגיעו לידינו ואין אפשרות לדון בתוכנם. ראו לעיל, מבוא, הע' 54 ולידה.

195 רמז לסביבה הלימודית שבה נקבעו תבניות לשוניות בעקבות מודוס מיסטי זה השייך לדרגה הראשונה נמצא במקביל ב'סוד ידיעת המציאות', ירושלים, שוקן 15744, 16ב: "וכשידע האדם עיקר מציאות האלו [אז] ישתנה דעתו במעלה העשירית שהיא עיקר לראות כל השיעורים והכללים ולפרטים·". ראו להלן, נספח ו, ליד הע' 7.

196 אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, ערך 'גמר מלאכה'. ראו למשל משנה, פאה, ה, ח; בבא מציעא ז, ב ועוד. ועיינו בהתאם משנה, אבות, ב, טז.

197 רש"י ותוספות, שבת קב ע"ב. ראו קטן, החיים בימי רש"י, עמ' 17.

198 לפי ס"י ג, ב/§24, פס"י לריס"נ, סנדור, עמ' 120 הע' 19.

199 עזריאל, פירוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 3. אצל ר' עזריאל משמש "כח מלאכותִיי" או "כח מלאכות" כאמצעי מבין ג' ראשונות, ביאור עשר ספירות = שער השואל, בתוך: דרך אמונה לאבן גבאי, ורשה תר"ן, ג ע"א / פריס 770, 14א; הנ"ל, 'פירוש שם אהיה אשר אהיה' = 'נוסח אחר לפירוש יחוד השם', שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 232; הנ"ל, באגרת לבורגוש, שלום, שם, עמ' 237, וראו שם הע' 4; הנ"ל, פירוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 25-27; הנ"ל, 'דרך האמונה ודרך הכפירה', שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 211.

200 רד"ק ליח' יד, יט; ראב"ע לשמ' ט, א.

201 פס"י לרס"ג, בתרגום ר' משה בן יוסף הדיין, פרמא 3018, [85] ט"א; מינכן 221, 71ב-72א. מובא גם אצל קויפמן בהערותיו לפירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני, עמ' 341. התרגום הקדום כמו המקור הערבי: "אד' לא עמל אלא מע הוא אלעאלם", וקאפח תרגם "פעולה".

202 ל"גמר מלאכה" כהשלמת הבריאה בחינת "מה לאחור" לפי חגיגה, יא ע"ב, ראו גם עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 103 וראו גם שם, עמ' 115. לעומת הטקסטים הקאנוניים המהווים תשתית לפירושי המקובלים בגירונה, בכוונות התפילה, ספרות התלמוד והמדרש, ספרות העיון אינה בנויה על פי סדרי הטקסטים הקאנוניים. אידל, *Absorbing Perfections*, עמ' 233-232.

המנוחה שבשביתה: ״ולהביא הכל במלאכה / הנגמרת בי״ג מיני תמורה״. מדרגת ״האורה המתעלמת״ הזהה עם האויר הקדמון נשלמת ומסתיימת באופן המפריד ומבדיל מדרגה זו ממערכת ההאצלות המורכבת הגלויה, אך חתימתו של הטרנסצנדנטי אינה אלא פתח לכינונן של ההאצלות, להשלמתם של הנסתר והנגלה זה מתוך זה ולהכללתם זה בזה כדבר אחד. גמר המלאכה באותה מדרגה מתבאר שוב במה״ח § 35 בתיאור מבוע האורה הנובע ומתפזר לנביעותיו בבת אחת ״במהירות[203] כמו הניצוצים שיוצאים כלם כאחד ומתפזרין[/ומתחזרים[204]] לכמה חלקים בשעה שהאומן מכה בפטיש״, ושוב ׳גמר מלאכה׳ זו נמשכת עוד ביציאתו הבאה מיד של מבוע החשכה. הדיון השיטתי מבאר גם את מקוריותם של הדברים ב׳מדרש שמעון הצדיק׳, אף שנאמרים או נתלים בשם מסורת שאינה נמצאת במקורותינו,[205] בשעה שה׳מדרש׳ דורש את שילובם של המלאכה הסופית והאויר הקדמון כאחוזים זה בזה.

משל הכאת האומן בפטיש במה״ח § 35 מקביל לציור הסדיקה באויר ב-§ 69 משום מדרגתם השווה של העין הירוק והמקור הנובע אורה, אך גם משום הֶמשכותו של ציור ההִיבקעות באויר ב-§ 71 בקול. המשל ב-§ 35 נסוב אמנם לענין התנוצצות הזיקים היוצאים מן ההכאה, אבל יסודו במקרא ובגמרא לענין הדבור האלהי, שבת, פח ע״ב:[206] ״תני דבי רבי ישמעאל [יר׳ כג, כט] וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשונות״, ועקבותיו גם בשבעים לשונות הנזכרים בראש מה״ח § 15. על דרך הריבוי והחלוקה גורס גם רש״י בהתאם ללשון המשנה:[207] ״שהראשונים נשתמשו בקול והאחרוני׳ בבת קול כאדם המכה בפטיש וקול ההברה נשמע למרחוק״.

מהלך האצילות ב׳ספר מעין החכמה׳ וג׳ ראשונות שמעל הספירות הניכרות בְּתוכַן; אופיו הבלתי-משברי ולעומת נוסחי ׳ספר העיון׳

סעיף 72 מקשר בין שתי קבוצות סעיפים המתארות מהלכים שווים בשתי דרגות, ומונה את המהלכים העיקריים בעשר הספירות: ״ומהאור יצא זוהר / ומהזוהר יצא זיו / ומן הזיו יצא אור / ומן האור יקד יקד״.[208] את התהליכים העיקריים במהלך האצילות בספר מעין החכמה אפשר לתאר גם בהתאם למושגים

---

203 ראו §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20א; מינכן 83, 165ב; ירושלים, שוקן 15744, 15א: "חֹש מֹל שתי תיבות שעניינם לשון מהירות ולשון כריתה ר״ל מהירות על שם הכח המתפשט ומתגלגל בלא תנועה כר[י]תה רבוי הפרי המתרבה מן הכח עצמו·" ובמקביל ב-§6, סוד ע"ב שמות, פירנצה 44 14, 4ב, ובקיצור ולענין אחר ב-§3, מדרש שמעון הצדיק, מינכן 215, 206ב. לענין 'בבת אחת' ראו גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 151-152.

204 בכ"י ירושלים, מנחם פלדמן 3, 174ב, לעומת הנוסח הנרשם בפנים מכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762, [241]א, אמנם גם שם נראית ח' כ-פ'.

205 מלאכה התלויה באויר היא מלאכת הבדלת הרקיע, שלא נגמרה עד שלא נשלמה מלאכת היום השלישי, רש"י ושפתי חכמים לבר' א, ז. תליית שמים באויר נדרשת כתליית ארץ על בלימה אצל בחיי לדב' לג, כז. מלאכה חקלאית התלויה באויר הטוב בבוא הקציר לעומת אויר החורף שאין בו מלאכה מופיעה אצל מלבי"ם למשלי כ, ד.

206 וראו ליבס, פרקים, ערך בוצינא סי' 2, עמ' 136; שם סי' 51, עמ' 157; פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 185-187 לקליטתו בזהר והפניותיה ולמקורו בדברי ר' אלעזר מוורמס בסודי רזיא, בעקבות ס"י א, ט, וראו כעת סודי רזייא, מהד' ווייס, ירושלים תשמ"ח, עמ' יב-יג: "מדבורו רוח אש ומים, כשאדם מדבר דוחק השפתים בחוזק להוציא קול (ו)יוצאים נצוצות ברוח לכך נאמר [יר' כג, כט] [ו]כפטיש יפוצץ סלע, ויוצאים נצוצות של אבנים ואש מכח הניצוצות הבאים מן הפה ושניהם שווין, שנאמר [שם] הלא כה דברי כאש, הרי מ[כח] קול האדם רוח ומים וחום האש, כ"ש מדבר אש אוכלה אש, ע"כ לא נאמר איך נבראו אש ומים ורוח כי כבוד אלהים הסתר דבר [משלי כה, ב]". גם בנושא זה אין הכרח לראות בדברי ר' אלעזר השפעה ישירה על ספרות העיון והזהר, אלא יניקה ממקורות משותפים, וראו לעיל, פ"ג ח"א, הע' 66. למקור הענין בבבלי, סנהדרין, לד ע"א, ראו גארב, 'Powers of Language', עמ' 237 הע' 30. תשבי, משנת הזהר, א, עמ' תב-תג מתרגם את המאמר בזהר ח"א קנו-ע"א-ע"ב, "כפטיש המוציא ניצוצות לכל עבר בזמן אחד", נוסף על ההפניות הנזכרות למחקרו זה, וראו שם, עמ' שפד-שפה, בתיאורו מאמר זה "כאצילות ללא הסתייגות או העלמה".

207 רש"י לאיוב ד, טז. מובא גם בידי מ' גראסבערג במהדורתו לפירוש ס"י המיוחס לדונש אבן תמים, עמ' לז הע' כד.

208 השלב האחרון, המציין את שונותה של הספירה העשירית גם במה"ח §48-49, לפי יש' י, טז: "וְתַחַת כְּבֹדוֹ יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ".

שבהם נתפתחו בספרות הקבלה הצומחת מכאן, במה״ח הם מתוארים בפעלים ובשמות ומאוחר יותר נשתמרו בעיקר השמות. האויר הקדמון מחושך, כלומר ממוצע וּמִתמרכז, משתי נביעות בתצורה דו-פנית, האור הקדמון הנובע אורה ומתפזר כנצוצים היוצאים מהכאת האומן בפטיש, ולאחריו נמשך החשך הקדמון, תשתית לעשרה האורות אך אינו במניינם. במיצועם ובאיחודם של האור והחשך באויר ובתכונה היסודית של ההחשכה כצדה הפנימי של ההארה, נבנית התשתית של ההחזקה הדו-צדית בשני המקורות, וזו נשמרת באיזונם המתמיד בשלבי הביניים הבאים של ההאצלה. צד הפנים נבלם בהחזרה לשני ערוצים, המאפשרת את ההוצאה הבאה וקובעת את התבנית הדו-פנית כמתקיימת כקבועה בכל שלבי ההאצלה. ג׳ ראשונות אלה שמעל לעשיריה נקבעו בעקבות מה״ח גם בתשובה המתיחסת לרב האי גאון.[209]

סעיף 45 מפתח את תיאור האצילות הראשוני ב-§ 38/35 ומוסיף לאור הקדמון את היותו נחלק ליסודות הגוונים של הלובן והאודם, לצד אזכור ג׳ הגוונים שמהם מעורב מבוע החשכה. אותו זוג של תכונות פנימיות של צבעי האדום והלבן מופיע בסעיף 44 בסוף תאורה של ספירת חכמה הבא במקביל מפס״י לריס״נ,[210] ״ואין בה דמיון ולא הפרש אלא מראה הלובן והא[ו]דם״.

האור הקדמון משתקף בחכמה באמצעות החשך הקדמון ובמיצועו של האויר מבלי שהאצלת החכמה, הנקראת ׳בריאה׳ (לפי בבלי, ראה״ש, לב ע״א ומגילה, כא ע״ב: ״בראשית נמי מאמר הוא״), נגרמת מתוך שינוי, השייך להופעתה של ה׳צורה׳ (כתר). עם זאת מקבלת החכמה את תכונת השינוי בהיותה ראש לחברותיה שמתוכן היא ניכרת כמשתנה. מעברים אלה מתרחשים בהפיכה ובגלגול של התבנית הדו-פנית. חמשה הגוונים שנכללים באור ובחשך הקדמונים יוצרים את תשתית מערכת הצבעים הניכרת כבר בשלהבת (§ 46), שהיא בחינת מערכת הפרטים הסופית המגוונת לעומת הכלל שבגחלת. הדילוג על הזכרתה של הגחלת כאן מפוצה בהופעתו החוזרת של האויר, שהוא מקור הגחלת, הבאה מיד לאחר השלהבת.

מדוע לא נזכרים במהלך האצילות במה״ח המיתוסים היסודיים בקבלה של חורבן העולמות, מיתת המלכים, עקירת הנטיעות שהן כקרני חגבים ושתילתן מחדש, לא שבירה, ביקוע ופגם כמו גם תיאורי המסך והפרגוד, המחשבה הרעה והקליפה הקודמת לפרי, וכל גבורה אינה דין ומשפט אלא התגברות, אך אולי מופיעה ההתחשכות באויר ובחשך הקדמונים כריכוז וצמצום בחושך, בקירוב לדברי הרמב״ן על הנקיבה בחשך[211]? החשך מתפקד בהתאם לאחד המאפיינים של הספרות המיסטית מסוג ההגברה, העליה, הרוממות והגאות. תפקודו ניכר בזיהויו עם האור הנחשך מהאיר, המקבל ומגביר את תכונת ההתחשכות של האויר הקדמון עד שאיזונו עם האור הקדמון גורם את גלגולם. תכונת ההתחשכות הולכת ומתגברת גם מצדה ה״אחר״, ״בתוספת החשך המסותרת״ (§ 3). שייכות זו לספרות מטיפוס ההגברה ניכרת במעין המתגבר, שאין לו דבר עם התגברות הדינים, ומכאן גם אפיונו הכללי של הספר.

שלש ההיפוסטאזות הקדמוניות משתקפות ונכפלות כנראה בג׳ ספירות ראשונות, ״אויר מאויר / וזוהר מזוהר / [וזיו מזיו]״ (§ 48). נוסחה זו, הנמצאת במרבית כתבי היד, מכניסה את הטרנסצנדנטי במנין

---

209 ראו שלום, Origins, עמ' 349 והע' 297, עמ' 353. תורת הצחצחות נתפתחה אצל ר' יוסף בן שלום אשכנזי, ר' דוד בן יהודה החסיד לעשירית הצחצחות שמעל לספירות, בעוד רמ"ק קיבל רק את הדעה בדבר ג' צחצחות באין סוף, ראו למשל אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism', עמ' 340-342 והפניותיו שם, הע' 81-82, 89.

210 לעיל, פרק א, לפני הע' 329.

211 השוו דברי רמב"ן בפירושו לס"י המובאים אצל אידל, 'על תולדות מושג הצמצום', עמ' 60-61, הע' 7, 11 ולידן. ייתכן שהרעיון ש"כל נתיב ונתיב [מל"ב הנתיבות] נוקב בחושך האותיות בצורתם והספירות בשיעור" שהיא חקיקתן של הנתיבות, מקביל לרעיון הריקוע והביקוע של הדבור באויר.

העשרה וקובעת את היציב הבלתי-משתנה בתוך המסגרת החוקית של ״י׳ ולא י״א״ (ס״י א, ד/ § 4). קביעה זו מסירה את הספק הא-נומי[212] שבנוחות לכאורה של הוצאת הנשגב ממנין העשרה וממערכת תחום החלות של החקירה והקטגוריה הפילוסופית, בניגוד לניסוחים אחרים המאפשרים את ביסוסה של דרגת הי״א כרכיב מובן-מאליו מחוץ למערכת הקבועה של הסדר התיאוסופי במה״ח § 50 ובחבורים הקרובים אליו, למשל בפרגמנט המכונה ׳טעם לשם אהו״י׳. הצבת האויר כנאצל ראשון הזהה עם המאציל מאפשרת לכונן את הטרנסצנדנטי בתוך השיח החוקר, מבלי שהצבה זו תערער על ראשוניותו הקבועה כמו גם על השתנותו כנאצל, משום שהאויר אינו שותף לתהליכי ההשתנות המתקיימים בכל השלבים האחרים של מערכת עשרה הכללים (§§ 48-49, § 72), המורכבים מהליכי הטמעה של ג׳ ראשונות בתוך המבנים הבינאריים של שש התחתונות עם שונותה של הספירה העשירית. קביעת האויר היוצא ומתגבר מאויר נמצאת כנראה רק בכינון האונטולוגי, אך נבלמת מיד בחילופה ב״אור מאור״ בשלב המקביל ב-§ 49, דרגה המתפתחת ונטמעת בתוך יתר הנאצלים. באופן זה נשמרת יציבותו של האויר כנכלל במנין העשיריה מבלי שישתנה במהלכה.

מהלך זה בראש מה״ח § 48 מאפשר את הכללתו של המקור במנין ההאצלות כמו גם את חריגתו מתוכן, אך אינו רק יוצא ידי חובה תיאורטית אלא גם מתאים למהלכי ההטמעה, השכפול והגלגול השגורים בספר, המאפשרים את כינונם המתמיד של שלבי ההתפתחות התיאוסופיים על גבי התחום הנשגב או ה׳אחר׳ בעודו נותר חסר-שינוי.

היעדרו של מושג האויר והדרגות הקדמוניות בנוסחי ׳ספר העיון׳, הפותחים את רשימות הכחות מנקודת ההתחלה של הנאצלים אך לא מן התחום של המקור, שייך לתפיסה הדתית המעמידה את המאציל כמכוון את התפשטות הכחות ואת השוואתם ושיבתם לאחדות ולאחד, את הריבוי והשינוי כמתאפשרים בכח ה׳קיום׳ וההעמדה של פעולת המאציל בנאצלים יחד עם השמירה על קביעותו ויציבותו של המאציל, אך מבלי שנוכחותו של ׳הקב״ה׳, ה׳יחוד׳ או הכח ׳האמתי׳ תוטבע או תשוכפל בנאצלים.[213]

---

[212] לדעתי, שאין מדובר בדעה אנטינומית, ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 220. במינוח 'א-נומי' כוונתי לרעיון (המתורגל גם בלשון וביצירה הספרותית) אודות דרגת הקדמות שהוא מעל לנומוס של העשירייה. אין הוא אחד עם ההבחנה בין טכניקות נומיות וטכניקות א-נומיות המופיעה אצל אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 92-93; הנ"ל, *Enchanted Chains*, למשל עמ' 70.

[213] ראו למשל עיון 'הארוך', מהד' ורמן, עמ' 65-66: "ובממשות החכמה הקדומה הנקראת [יש׳ כה, א] אֱמוּנָה [איוב כח, יא] וְתַעֲלֻמָהּ שנמצאת מאין חקר בכח היחוד השוה [...] וזו האמונה הוא תחלת האחדות שהיחוד מתפשט בו בכח מופלא שהוא שוה מכל צדדיו סופו בתחלתו ותחלתו בסופו ואמצעיתו בראשו ובסופו להודיע כחו שמעמיד בו את כל הנבראים בכח קיום ובשרשי אמונה". שם בהמשך, עמ' 66-67: "וצריך למעיין שימנה יסוד התולדות שהוא באחדות השוה הנסתר ולא יאמר הואיל שאין למנות יסוד התולדות לא אמנה יסודו שהכל אחד ואמנה עשר ספירות לפי שהם סוף למעשה העליונים ותחלה ליסוד התחתונים ומקום התולדות הוא הצד העליון ׀ הדבוק באחדות השוה והם דבר אחד ולכך אין למנותו באחד עשר שאין אחד עשר סוף אלא תחלה למעשה התחתונים".

*

את התבנית המעגלית של משנת ספר יצירה, ״נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן״, מאמץ ר׳ יצחק סגי נהור לתיאור הדרגה הראשונית. בספר מעין החכמה הופכת התבנית הספרותית הלשונית לתבנית עבודה, המיישמת את העקרון הראשוני בתוך ובאמצעות מהלכי התהוות שונים, כשמתוכם ניכר עדיין הראשוני כשרש המכוסה בחיוניותו. תבנית ההיקף של ראש וסוף הנמצאים בכפילותם ההדדית בקצוות נעשית ללשון המדריכה עצמה.

דרכו של הסיכום בספרות האקסטרובֶרטית לכלול ראש וסוף מטרם תחילתו, בעודו יוצא אל הנוסף, הבלום בתורו ובתבניתו. מחברו האנונימי של ׳סוד ידיעת המציאות׳ כותב בפירוש ׳חקק׳ שבס״י תוך שהוא מעיד כנראה גם על אופן כתיבתו שלו: ״׳חקק׳ [ס״י א, א/1§] הקב״ה ׳כ״ב אותיות׳ [ס״י א, ב/2§] שהם רשומות לבן על גבי שחור ושחור על גבי לבן״. במקום זה מתאחדות התבנית המעגלית של ס״י ושל פירושיה אצל ריס״נ ובמה״ח לתיאור מעשה הכתיבה עצמו, הכפול עם שהוא חצוי ובלום מאמצעיתו לאורך כל מהלך המעשה. ועדיין כתיבה מסוג זה אינה מצויה לכל והיא פלא ויתרון, עם וכנראה משום שהיא ערוכה ומוכתבת במתכונת.

*

בין מהלכיהן השונים של התנועות מצביע מה״ח § 23 על שתי האיכויות היסודיות של הנצה והריסה כאחודים במבע הלשוני, כנראה ״במקום אדיקות אינו בישנו״ כנקודת ראשית האצילות: ״ויתבלבלו ויתלבלבו״. הלבלוב המתרחש של הלשון, או הלשונות, אינו מוגבל בהתפשטותו עד גבול הבלבול, אלא מוגבל מחוק החסכון של הטבע. חוק זה מעניק לו את הסמכות של המקור כאבסולוט, שהראייה בעבורו ובעבור נחיצותו אינה אפשרית ללא החשבת אפשרות החלתו על הדבר המתגלה, באותו אופן שבו נבחנת אפשרות החלתו על שאינו עשוי להתגלות. באותה עת מעניק החוקי גם את יכולת ההחזרה הטבעית של שרידי הלבלוב אל מחזור חיים נוסף. הבלבול, המצוי בצד האחורי של הלבלוב, אינו מנהיג את דרך הלבלוב, אבל נשיאתו מאפשרת את הסגירותיות של שתי המערכות, מבלי לנתק ביניהן מעיקרן.

*

ייחודה של הפעולה הספרותית במה״ח מיועד להנכיח מצב תודעה כפול ומוגבר בתוך הַהַבְניה של מצב המודעות הגבוהה, המאחד באופן רציף, מתמשך ומתקדם בין ההוראה הכתובה הפורשת את מהלכי הלשון המוגבלים לבין התודעה האיחודית הפנימית והמקיפה.

תכונתה היסודית של התיאולוגיה החיובית בתוך המיסטיקה האקסטרוברטית מכוונת להחזקתה של הבחינה הייחודית והבלעדית השמורה ל׳אחר הקדוש׳ בתוך היציאה אל התבניות הפרושות של העשיה הלשונית. תכונה זו מושגת במצב התודעה הכפול המתכוונן מתוך התודעה האינטרוברטית המחזיקה

במודעות האיחודית בדרגה הראשונית אל המצב המפוקח האחוז בתודעת הייחוד בתוך הריבוי והגיוון. המעשה הספרותי של ראשוני המקובלים מיועד, בין השאר, לכונן את ההכרה המופשטת הפילוסופית של התיאולוגיה השלילית כתשתית המוחלת על מערכת השמות האלהיים כתנאי ליישומה בפעולה היוצרת, הניכרת במקרים אחרים גם בתוך הפעולה המאגית. התיאוסופיה, כמערכת דתית הנבנית (לאחר תקדימיה) בשלב זה של המחשבה היהודית המיסטית, מחזיקה במה״ח בהתאמה שבין השמות כעצמות האל, המטאפיסיקה והלשון בעודה מוכתבת מתוך תחום הסימנים של השפה כתשתית עקרונית ורעיונית בלתי גלויה, בטרם יישומה כמערכת קוד סימבולית אחת גורפת בהמשך התפתחותה של הקבלה. שם הוי״ה מייצג במה״ח לא רק את תמונתה השלמה של מערכת האלהות, אלא באותה עת גם את תשתיתה במערכת התנועות המרובעת המופשטת והכללית. כפילות המימדים שבין הלשוני הכתוב לבין מערכת התנועות רומזת אל אפשרויות ההגיה, אך שומרת על ההקשר הפילוסופי של יחסי התנועה הראשונית והנמצאים.

הכפילות המבנית שבפעולה הספרותית במה״ח אינה מחזיקה במשמעות הנסתרת של תודעת ייחודו של השם או בחינותיה הפנימיות של האלֹהות כסודית ואיזוטרית במידה כזו שאינה מושגת או מסורה ליחידים. הספר יוצא אמנם מתוך מצבי תודעה השמורים ליחידים (§15, §36-37), בתוכם הוא מזהה גם את יסודי הגוונים או תכונות הצבע היסודיות של הלובן והאודם גם בצד הפנים של הב״ה, החתום מהשגה, ומגביל את עיוניו ליחידים (§16) יחד עם הגבלת תחומו של העיון בראשיות וביסודות, אך מכוון להנכחה מתמדת של הפנימי כמכונן את מהלכי הפרישה והריבוי בתוך מערכות וקונסטלציות מגוונות. ההחזקה במצב ההכרה הייחודי, הניכר גם כמסקנת התיאולוגיה השלילית, בתוך ההכרה המפוקחת של הסיעוף וההגבלה שבלשון, לא נבנית מתוך תוכן סודי או מסורת בלעדית בלבד, אלא מתוך החתירה להציב את האחדות הראשונית שמעבר לידע מסוים בתוך הרצפים השונים. מהלך זה מתגבש בתבנית החשיבה המעגלית היוצרת את אחדות השניים בכל נקודה על גבי היקף המעגל כמו גם בתוך שטחו על גבי הענפים הנפרשים ממרכזו. כפילות הפנים והאחור היסודית באלֹהות מורחבת ממצב ההשגה היחידאי אל הרצפים הכתובים מבלי שיאבדו מתכונת הכפילות.

*

המימד העודף של התיאולוגיה החיובית הוא גם המחויב והמחייב. הגבלת תחום ההשגה לצד האחור בתשובת הב״ה למשה, ״וראית את אחורי״, כוללת גם את התביעה והציווי להמשכת הראיה והנכחתה בלשון. הספר שלפנינו מעמיד את החושך בצד האחור המרחבי, לפי תרגום אונקלוס שם, כקדמון לעשרה האורות ״ומזה החושך ולְמטה״ אפשר לראות ולעשות. החושך בספר זה איננוֹ כח הרסני העלול לכלות בתהו את הנמצאים, אלא כח קונסטרוקטיבי, ״כי ממנו תוצאות כולם״, המאפשר את המשכתם המוגבלת בנוכחותו. היבטיו המעשיים-הקונקרטיים של מושג התקון כמכונן בתחום הקוסמוגוני כמו גם הלשוני, הפונטי, הבראשיתי ובמעשה הידיים ניכרים ב״תקון המעגל״ ובהשלמתו ב״תקון המעשה / והמעשה בתקון״ המסמנים את הכללתו של המעשה הלשוני (בלעז: speech act) הסופי והמוגבל במקורו הראשוני, המשמש לו מצע מתמיד, הכולל והמקיף.

המתחייב שבהצבה של ה׳אחר׳ מחוץ לתחום ההשגה קובע את המהלך הדו-פני בכל דרגות ההאצלה

והבריאה. מבנה כפילותם של יסודות הרוח והמים בעקבות התמונה ההיולית שבבר׳ א, ב, נשמרים בתיאור הספירה ה׳אחת׳ לשיטת ס״י ומופיעים שוב בחתימותיו של הספר ב׳רוח הקדש׳, כמבנה הדתי היסודי המחזיק את ההתפשטות וההגבלה בפעימה אחת. הנשיאה של צד הפנים בתיאוריה הלשונית-הפונטית של הספר מתרחשת בערוץ הרוח העליוני, הנישא על גבי הקול. הרוח מנחֵה את אופן יציאת הקול וכיוונו אך גם מכריע בינתיים ופוסק אותו לכדי דיבור. האחיזה הדו-צדית מאפשרת להחזיק ברוח כנוכח בכל שלבי הגילוי, מבלי הצורך לשוב ולהתבטל בתוכו אלא להחזיק בו כמכוון את ההתפשטות והריבוי מן הצד האחורי, הגבי, החסום מראיה.

ההחזרה של המקורי כנוכח בכל המתהווה מתבצעת לא מתוך שחזור, שכפול והעתקה. באופן/מודוס זה המקורי אינו מתגלה או מתגלם בפרטִי באמצעות השיקוף או הייצוג המדויק של המקור אלא כתכונתו כמו גם במבנהו הכפול פנים ואחור. הרוח כמקפיא וכמבודד מאפשר להחזיק בנפרד וביסודי כהפשטה הנוכחת בכל נמצא ומכאן אפשר לְדבּר בדברים עצמם, מבלי ששיקוף המראֶה של הנעלם יהווה את פסגת היצירה, אלא את התחלתה: הראיה האקסטרוברטית יוצאת אל הדברים הסופיים ומציירת אותם תוך שהיא נושאת לתוכם את הֶחלול. התבנית הבינארית מעמידה את הפנימי כיוצא וכמצוי, עד שהוא שרוי ונוכח כזולתו של כל נמצא. תבנית זו מציבה את הנשגב לא כהיעדר, לא כאפשרות אלא כמחויבות של פניה מתמדת כלפיו, בתוך היציאה אל התבניות הפרושות של העשיה הלשונית.

משעה שהתפנה הצורך והמאמץ המיסטי לייצוג מדויק של המקור, מתאפשר המרחב הלשוני לבצע בו את הנכחתו המתמדת של היסודי, הקדום לתהליכי ההאצלה וההתהוות, כמשימה רצופה הנפעלת על פי תכונתו הפנימית. נוכל לשאול, האם אין היחסים של ״גילוי וכיסוי בלשון״ עסוקים בלימינאליות של העמידה על פי התהום ואל מול פני המקור, יותר משהם עסוקים בהיבט החקלאי של הלשון, המעמיס את המקור על גבו וזורע בו את מישור העשיה?

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

ראשונים:

אבן גאון, ר' שם טוב. בדי הארון [ומגדל חננאל], כ"י פריס 840[!], מהד' פקסימיליה, מהד' ד.ש. לוינגר, ירושלים תשל"ח; ובתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א.

אבן גאון, ר' שם טוב. כתר שם טוב, בתוך: ספר עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א.

אבן גבאי, ר' מאיר. ספר דרך אמונה, ברלין תר"י;ווארשא תר"ן.

אבן גבאי, ר' מאיר. עבודת הקודש, ורשה תר"ס.

אבן גבירול, ר' שלמה. מקור חיים, בתרגום יעקב בלובשטיין, אברהם צפרוני (עורך), עם מבוא מאת יוסף קלוזנר, ירושלים תרפ"ו.

אבן גבירול, ר' שלמה. שירי החֹל לרבי שלמה אבן גבירול, מהד' דב ירדן, א-ב, ירושלים תשל"ה-תשל"ו.

אבן גבירול, ר' שלמה. שירי הקודש, מהד' דב ירדן, א-ב, ירושלים תשל"א-תשל"ג.

אבן ג'נאח, ר' יונה. ספר הרקמה, תרג' יהודה אבן תבון, מהד' רפאל קירכהיים, פרנקפורט תרי"ו.

אבן ג'נאח, ר' יונה. ספר השרשים, בתרגום ר' יהודה אבן תבון, מהד' בנימין זאב בכר, ברלין תרנ"ו.

אבן ג'נאח, ר' יונה. רסאלת אלתקריב ואלתסהיל – Ibn Janāḥ, *Opuscules et Traites D'abou-'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue: Texte Arabe Publie avec une Traduction Francaise*, par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, Paris 1880.

אבן דאוד, אברהם. האמונה הרמה, שמשון ווייל (עורך), פרנקפורט תרי"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ז.

אבן זמרה, ר' דוד. כללי קצור ספר הפליאה, [ירושלים תר"ע].

אבן לביא, ר' שמעון. כתם פז, א-ב, ירושלים תשמ"א.

אבן עזרא, ר' אברהם. דיואן; ובתוכו אגרת חי בן מקיץ, מהד' עקיבא בן יוסף איגר, ברלין תרמ"ו.

אבן עזרא, ר' אברהם. יסוד מורא וסוד תורה, מהד' ובאור: יוסף כהן ואוריאל סימון, רמת גן תשס"ז.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר האחד, מהד' שמחה פינסקר ומיכאל אבא גולדהרט, אודסה תרכ"ז.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר מאזנים = ס' מאזני לשון הקדש, מהד' וולף היידנהיים, אופנבאך תקנ"א.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר המספר, מהד' משה זילברברג, פראנקפורט דמיין, תרנ"ה, ד"צ ירושלים תש"ל.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר העצמים, מהד' מנשה גראסבערג, לונדון תרס"א.

אבן עזרא, ר' אברהם. ערוגת החכמה ופרדס המזמה, בתוך הנ"ל, קובץ חכמת הראב"ע: שיריו ומליצותיו, חידותיו ומכתביו עם תולדתו, מהד' דוד כהנא, א-ב, ווארשא תרנ"ד.

אבן עזרא, ר' אברהם. פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, א-ג, מהד', ביאורים ומבוא: אשר וייזר, ירושלים תשל"ו.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר צחות (=ס' צחות בדקדוק), ברלין תקכ"ט; מהד' גבריאל הירש ליפמן, פיורדא תקפ"ז.

אבן עזרא, ר' אברהם. ספר השם, מהד' גבריאל הירש ליפמן, פיורדא תקצ"ד / וכן בתוך: ישראל לוין (מלקט ומהד'), ילקוט אברהם אבן עזרא, תל אביב 1985.

אבן פקודה, ר' בחיי. חובות הלבבות, בתרגומו של יהודה אבן תבון, מהד' אברהם צפרוני, ירושלים תרפ"ח / ספר תורת חובות הלבבות, מקור ותרגום, תרג' ר' יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג.

אבן צדיק, ר' יוסף. ספר עולם הקטן, תרג' ר' משה אבן תבון, מהד' אהרן ילינק, לייפציג תרי"ד.

אבן תבון, ר' שמואל. מאמר יקוו המים, מהד' מרדכי ליב ביסליכיס, פרעסבורג תקצ"ז.

אבן תבון, ר׳ שמואל. ספר אותות השמים, מהד׳ צבי פיליפאווסקי, לונדון 1867.

אבן תבון, ר׳ שמואל. פרוש מהמלות הזרות, בתוך: רמב״ם, מורה נבוכים, בתרג׳ הנ״ל, סביוניטה שי״ג, [ב ע״ב-ו ע״א].

אברהם אבולעפיה, ר׳. ׳חמשה דברים הנזכרים בס״י׳, כ״י ירושלים, פרטי, ס׳ 44763=44516, [59]א; כ״י ירושלים, 488 8^0, 25ב; גט השמות, ירושלים תשס״ב, עמ׳ ה-ו.

אברהם בן דוד, ר׳. ספר בעלי הנפש, ירושלים תש״כ.

אברהם בן נתן מלוניל, ר׳. ספר המנהיג, מהד׳ יצחק רפאל, ירושלים תשל״ח.

אברהם מקולוניא, ר׳. כתר שם טוב, בתוך: ילינק, גנזי חכמת הקבלה; בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס״א.

אגרות אח׳ואן אלצפאא׳, מהד׳ בוסטאני – رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء, بيروت، ١٣٧٦ هج.، ١٩٥٧.

אהרן הכהן, מלוניל. ספר ארחות חיים: חלק ב, מהד׳ משה בן אליקים שלזינגר, ברלין תרס״ב.

אוצר מדרשים, א-ב, מהד׳ יהודה דוד אייזנשטיין, ניו יורק תרע״ה.

אותיות דרבי עקיבא, נוסח א-ב, בתוך: בתי מדרשות, ב, מהד׳ שלמה אהרן ורטהיימר, אברהם ורטהימר, ירושלים תשמ״ט; וכן בתוך: קטרר, אליאן. אותיות דרבי עקיבא (נוסח א-ב): מהותו של מדרש זה, מגמתו, רעיונותיו וקשריו עם זרמים שונים ביהדות ובנצרות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ה, כרך ב.

אלע׳זאלי, אבו חאמד. ספר מאזני צדק, בתרגום ר׳ אברהם בר חסדאי, מהד׳ יעקב גולדנטאל, לייפציג 1839.

אלעזר מוורמס, ר׳. חכמת הנפש, בתוך: הנ״ל, ספרי ר׳ אלעזר מגרמייזא, מהד׳ אהרן אייזנבאך, ירושלים תשס״ו.

אלעזר מוורמס, ר׳. חכמת הנפש, פירוש ספר יצירה, בתוך: ספר סודי רזייא השלם, תל אביב תשס״ד.

אלעזר מוורמס, ר׳. סודי רזיא, בילגוריא תרצ״ו, ד״צ בני ברק תשנ״ט; ספר סודי רזייא, עם ׳פרישת שלום׳, מהד׳ שלום בן צבי הירש הכהן וייס, ירושלים תשמ״ח.

אלעזר מוורמס, ר׳. סודי רזיי, בתוך: ספרי הר״א מגרמייזא בעל הרוקח, מהד׳ אהרן אייזנבך, ירושלים תשס״ה.

אלעזר מוורמס, ר׳. פירוש הר״א מגרמיזא על ספר יצירה, פרמישלא תרמ״ג; פירוש ה״רוקח״ לספר יצירה, בתוך: הנ״ל, ספרי ר׳ אלעזר מגרמייזא, מהד׳ אהרן אייזנבאך, ירושלים תשס״ו; ובתוך: ספר יצירה עם ד׳ ביאורים, מנטובה שכ״ב.

אלעזר מוורמס, ר׳. פירושי סידור התפילה לרוקח: פירוש התפילה וסודותיה לכל ימות השנה, מהד׳ משה הרשלר, יהודה אלתר הרשלר, א-ב, ירושלים תשנ״ב.

אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה, מאיר ברלין, שלמה יוסף זוין (עורכים), ירושלים תש״ז-תשע״ב.

ארדוטיאל, ר׳ אברהם (מלקט ומחבר), ספר אבני זכרון, כ״י לונדון, הספריה הבריטית Or. 12262, ס׳ 8206, מאה ט״ז, ספרדית; ירושלים, הספריה הלאומית 404 8^0, B 275, מאה ט״ז, ספרדית בינונית; גרשם שלום, ״פרקים מתולדות ספרות הקבלה, פרק ז: ס׳ אבני זכרון״, קרית ספר, ו (ב) תרפ״ט, עמ׳ 259-276; הנ״ל, ״פרקים מתולדות ספרות הקבלה, פרק י: עוד פעם על ס׳ אבני זכרון״, קרית ספר, ז (תר״צ-תרצ״א), עמ׳ 457-465; הנ״ל, ׳שרידי ספרו של ר׳ שם טוב אבן גאון׳.

ספר ארזי לבנון, ויניציאה שס״א.

ארלנגר, ר׳ יצחק (עורך), ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו.

ארלנגר, ר׳ יצחק. חקקי לב, בתוך: הנ״ל (עורך), ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו.

ארלנגר, ר׳ יצחק. ספר מעיין החכמה, א-ג, עם חקקי לב, חקרי לב, חקק השם, ירושלים תשס״ז.

אשר בן דוד, ר׳, ספר הייחוד – אברמס, דניאל (מהד׳). ר׳ אשר בן דוד - כל כתביו ועיונים בקבלתו; ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג׳לס תשנ״ו. כולל, בין השאר, את החבורים הבאים: ׳פירוש י״ג מדות׳, עמ׳ 51-82; ׳סוד עונש השבועה׳, עמ׳ 100-83; ׳פירוש שם המפורש׳, עמ׳ 101-117; ׳המדות הפנימיות׳, עמ׳ 282-288 (לעומת הפרגמנט שהדפיס ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 234-235); ׳פירושי מעשה בראשית: גלגולו של חיבור קבלי קדום׳, עמ׳ 301-353; וקטעים נוספים. היו לפני גם כתביו הנדפסים בידי זאב בוטשן-חסידה, הסגלה, ב-י, תרצ״ד; יוסף דן ורחל אליאור, קבלת ר׳ אשר בן דוד, ירושלים תש״מ; רונג-ויז׳ניצר, ׳אגרת מיוחסת לר׳ אשר בן דוד׳.

ספר הבהיר, מהד׳ ראובן מרגליות, ירושלים תשל״ח; ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, מהד׳ דניאל אברמס, משה אידל (מבוא), לוס אנג׳לס תשנ״ד; כ״י וטיקן - ברבריני Or. 110, ס׳ 8570, שנת [ק]נ״ח (1397), כתיבה ספרדית.

בחיי בן אשר. באור על התורה לרבינו בחיי, מהד׳ חיים דב שעוועל, א-ג, ירושלים תשכ״ו-תשכ״ח.

בכרך, נפתלי הירץ בן יעקב אלחנן. ספר עמק המלך, אמשטרדם ת״ח.

פס״י לברצלוני – בן ברזילי, ר׳ יהודה הברצלוני. פירוש ספר יצירה, שלמה זלמן חיים הלברשטאם (מהדיר, מבוא, הגהות והערות), דוד קויפמן (הערות), ברלין תרמ״ה.

בן מימון, ר׳ משה. אגרת תימן; המקור הערבי ושלשת התרגומים העבריים, מהד׳ אברהם שלמה הלקין, עם תרגום אנגלי מאת בועז כהן, ניו יורק תשי״ב.

בן מימון, ר׳ משה. דלאלה׳ אלחאירין: <ספר מורה נבוכים>, המקור הערבי, מהד׳ שלמה בן אליעזר מונק, ירושלים תרצ״א; מקור ערבי ותרג׳ עברי, ר׳ יוסף קאפח, ירושלים תשל״ב.

בן מימון, ר׳ משה. מורה נבוכים, תרג׳ שמואל אבן תבון, סביוניטה שי״ג; תרג׳ יהודה אלחריזי, ווארשא תרס״ד; תרג׳ יהודה אבן שמואל, ירושלים תשי״ט; תרג׳ מיכאל שורץ, תל אביב תשס״ג.

בן מימון, ר׳ משה. משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום, מהד׳ ותרג׳ ר׳ יוסף קאפח, ב, ירושלים תשכ״ד.

בן מימון, ר׳ משה. משנה תורה: הוא היד החזקה, עם כל המפרשים, א: ספר המדע, הלכות יסודי התורה, ירושלים תש״ד.

בן מימון, ר׳ משה. קובץ תשובות הרמב״ם ואגרותיו, מהד׳ אברהם ליכטענבערג, לפסיא תרי״ט.

בן מימון, ר׳, משה. שמונה פרקים: שהם הקדמה למסכת אבות, בתרגום ר׳ שמואל אבן תבון, ירושלים תש״ה.

בן נחמן, ר׳ משה. ׳דרשה לראש השנה׳, מהד׳ ר׳ חיים דוב שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, א, עמ׳ ריא-רנב.

פס״י לרמב״ן, מהד׳ שלום – שלום, גרשם. ״פירושו האמתי של הרמב״ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו״, ׳פירוש לפרק ראשון מס׳ יצירה להרמב״ן׳, נספח 1, בתוך: הנ״ל, מחקרי קבלה (א), יוסף בן שלמה (מהדיר), משה אידל (עדכונים והשלמות), תל אביב וירושלים תשנ״ח, עמ׳ 87-96.

ספר בן סירא: המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, מהד׳ האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשל״ג.

בן שם טוב, ר׳ שם טוב. ספר האמונות, פיראראה שי״ו; ד״צ ירושלים תשכ״ט; בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס״א.

בן ששת, ר׳ יעקב. ספר האמונה והבטחון, מהד׳ ר׳ חיים דוב שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, ב, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ שמא-תמח.

בן ששת, ר׳ יעקב. ספר משיב דברים נכוחים, יהודה אריה וידה (מהד׳ ומבוא) אפרים גוטליב (מבוא), ירושלים תשכ״ט.

בן ששת, ר׳ יעקב. שער השמים, מהד׳ מרדכי מרטארה, בתוך: יצחק בלומנפלד (עורך), אוצר נחמד, ג, וינה תר״ך, עמ׳ 153-165. [ראו גם: נהורה גבאי, ספר השער השמים לר׳ יעקב בן ששת גירונדי, עבודת גמר לתואר מ.א., אוניברסיטת תל אביב 1989.]

בר חייא, ר׳ אברהם. הגיון הנפש, לייפציג תרכ״ה, ד״צ ירושלים תשכ״ז / הגיון הנפש העצובה, מהד׳ ג׳פרי ויגודר, ירושלים תשל״ב.

בר חייא, ר׳ אברהם. יסודי התבונה ומגדל האמונה, מהד׳ José Maria Millás Vallicrosa, מדריד 1952.

בר חייא, ר׳ אברהם. מגלת המגלה, מהד׳ זאב פוזננסקי, הגהה ומבוא: יצחק גוטמן, ברלין תרפ״ד, ד״צ ירושלים תשכ״ח.

ספר ברית המנוחה, אמשטרדם ת״ח; מהד׳ עודד פורת, (בהכנה).

בתי מדרשות, א-ב, מהד׳ שלמה א׳ ורטהימר, אברהם י׳ ורטהימר (תוספות ועדכונים), ירושלים תשי״ב; ירושלים תשמ״ט.

ג׳יקטילה, ר׳ יוסף. גנת אגוז, ירושלים תשמ״ט.

ג׳יקטילה, ר׳ יוסף. ׳סוד י״ג מדות הנובעות מן הכ״ע ונקרא׳ מעיני הישועה׳, מהד׳ ג׳ שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר״צ, עמ׳ 219-225, מכ״י ירושלים, הספריה הלאומית, 488 8^0, 39ב-40ב; כ״י ירושלים, הספריה הלאומית, 541 28^0, 12א-14א, 16א-16ב.

ג׳יקטילה, ר׳ יוסף. ספר הצירוף [נדפס על שם ר׳ אברהם אבולעפיה], מהד׳ אמנון גרוס, ירושלים תשס״ד.

ג׳יקטילה, ר׳ יוסף. שערי צדק, ריווא די טרינטו, שכ״א.

דונולו, שבתי. ספר חכמוני, מהד׳ דוד קאשטילי, פירנצה תרמ״א.

דונש בן תמים (מיוחס לו), ספר יצירה, עם פירוש הרב אבוסהל דונש בן תמים, מהד׳ מנשה גראסבערג, לונדון תרס״ב; בתרגום ר׳ משה בן יוסף הדיין, מהד׳ וידה ופנטון - *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunas ben Tamim de Kairouan (Xe siècle)*, Georges Vajda, Paul B. Fenton (eds.), Paris 2002.

די-ליאון, ר׳ משה. ספר הרמון - Wolfson, Elliot R., *The Book of the Pomegranate: Moses de Leon's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta, Ga. 1988.

די-ליאון, ר׳ משה. שקל הקדש, מהד׳ שרל מופסיק, מבוא: משה אידל, לוס אנג׳לס תשנ״ו.

ספר דעת זקנים, על התורה, ליוורנו תקמ״ג.

הירחי, ר׳ אברהם בן נתן. ספר המנהיג, ווארשא תרמ״ה, ד״צ ירושלים תשל״ז.

הלוי, ר׳ דוד. ספר המלכות, עם פירוש גנזי המלך לר׳ אברהם אסקירא, מהד׳ ומבוא גד עמר, ירושלים תשנ״ח.

הלוי, ר׳ יהודה. ספר הכוזרי, בתרגום יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל״ג.

הלוי, ר׳ יהודה. ספר הכוזרי, מקור ערבי, עם תרגום ר׳ יוסף ב״ר דוד קאפח, קרית אונו תשנ״ז; תשס״ח.

הלוי, ר׳ יהודה. ספר הכוזרי: כתאב אלחגה ואלדליל פי נצר אלדין אלדליל, מקור ערבי, עם תרגום ר׳ יהודה ן׳ תבון, מהד׳ הרטויג הירשפלד, לייפציג תרמ״ז; ד״צ ירושלים תש״ל.

הלוי, ר׳ יהודה. שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, מהד׳ דב ירדן, א, ירושלים תשל״ח.

ויטאל, ר׳ חיים. ספר הליקוטים, סדרת כתבי רבנו האר״י, יח, ירושלים תשמ״ח.

ויטאל, ר׳ חיים. ספר לקוטי תורה, וילנא תר״מ.

ויטאל, ר׳ חיים. ספר עץ חיים, ווארשא תרנ״ה; ובתוך: כתבי רבנו האר״י, א-ב, ירושלים תשמ״ח.

ויטאל, ר׳ חיים. שער הגלגולים, ירושלים תרס״ג.

ויטאל, ר׳ חיים. שער הכוונות, כתבי רבנו האר״י, י-יא, ירושלים תשמ״ח.

ויטאל, ר׳ חיים. שער הכללים, בתוך: עץ חיים, א, כתבי רבינו האר״י, ירושלים תשמ״ח.

ויטאל, ר׳ חיים. שער מאמרי רשב״י, ירושלים תרנ״ח.

ספר הזהר על חמשה חומשי תורה, מהד׳ ראובן מרגליות, ירושלים תשט״ז-תשכ״ד.

ספר הזהר על חמשה חומשי תורה, עם פרוש הסולם לר׳ יהודה לייב אשלג, ירושלים תש״ה-תשי״ח.

ספר זהר חדש, מהד׳ ראובן מרגליות, ירושלים תשל״ח.

זכות, אברהם. ספר יוחסין השלם, מהד׳ צבי פיליפאווסקי, לונדון תרי״ז, ד״צ ירושלים תשכ״ג.

חיוג׳, ר׳ יהודה בן דוד. ספר אותיות הנח והמשך, בתוך: הנ״ל, שלשה ספרי דקדוק, בתרגום ר׳ משה הכהן ג׳יקטילה, מהד׳ יוחנן ב׳ נוט, לייפציג תר״ל.

חיוג׳, ר׳ יהודה בן דוד. ספר אותיות הנח, בתוך: הנ״ל, ספרי דקדוק, בתרגום ר׳ אברהם אבן עזרא, מהד׳ יהודה לייב דוקס, פרנקפורט דמיין תר״ד.

חראר, ר׳ נתן בן סעדיה. שערי צדק — Mottolese, Maurizio (ed.), *Le Porte della Giustizia = Sa'are Sedeq, di Natan ben Sa'adyah Har'ar*, con un saggio di Moshe Idel, Milano 2001.

טודרוס הלוי אבולעפיה, ר׳. אוצר הכבוד, ורשה תרל״ט.

ספר טעמי המקרא = ספר הורית הקורא, מהד׳ יוחנן מרקרוס, פריס שכ״ו, ד״צ ירושלים תשל״ח.

יהודה בן שמואל, החסיד. ספר חסידים: על פי נוסח כתב יד אשר בפארמא, מהד׳ יהודה הכהן וויסטינעצקי, ברלין תרנ״א.

יולס, יעקב צבי. ספר קהלת יעקב, לעמברג תר״ל, ד״צ ירושלים תשל״א.

פס״י לר׳ יוסף בן שלום אשכנזי — ר׳ יוסף בן שלום אשכנזי, פירוש ספר יצירה (נדפס ע״ש הראב״ד), בתוך: ספר יצירה עם ט׳ מפרשים, ווארשא תרמ״ד, ד״צ ירושלים תשכ״ה.

יעקב בן יעקב הכהן, ר׳. ספר האורה - אברמס, דניאל. ספר האורה לר׳ יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה סינופטית על-פי כתבי-יד שונים, דיסרטציה, אוניברסיטת ניו יורק, תשנ״ג, Ann Arbor, Mich. 1993; כ״י מינכן, אמברוזיאנה S 13 Sup. (לשעבר ברנהיימר 62), 78א-109ב, ס׳ 14614, רל״א(?) (1471), סנטה אולליא, ספרדית; ובתוך: ספר עמודי הקבלה, ירושלים תשס״ה.

פס״י לריס״נ, מהד׳ סנדור — ר׳ יצחק סגי נהור, פירוש ספר יצירה, in: Sendor, Mark Brian. *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*, vol. 2, Dissertation: Harvard University, 1994, Ann Arbor, Mich. 1995.

פס״י לריס״נ, מהד׳ שלום — ר׳ יצחק סגי נהור, פירוש ספר יצירה, בתוך: שלום, גרשם. הקבלה בפרובאנס: חוג הראב״ד ובנו ר׳ יצחק סגי נהור, ערכה לפי הרצאות רבקה ש״ץ, ירושלים תשל״ט, נספח, עמ׳ 1-18.

ילינק, גנזי חכמת הקבלה - ילינק, אהרן. גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי״ג, ד״צ בתוספות, ירושלים תשכ״ט.

ילקוט הרועים הגדול, ירושלים תש״ס.

ינאי. פיוטי ינאי: מלוקטים מתוך כתבי הגניזה ומקורות אחרים, מהד׳ מנחם זולאי, ברלין תחר״צ; מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, מהד׳ וביאור צבי מאיר רבינוביץ, א-ב, ירושלים תשמ״ה-תשמ״ז.

ספר יסוד עולם, המיוחס לר׳ חננאל בן אברהם אסקירה, כ״י מוסקבה, גינצבורג 607, ס׳ 4192, שט״ו (1555), מזרחית (ספרדית).

יצחק דמן עכו, ר׳. מאירת עינים, ירושלים תשנ״ג / גולדרייך, עמוס. ספר מאירת עינים לר׳ יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, חבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשמ״א.

ספר יצירה, מהד׳ היימן — Hayman, A. Peter (ed.). *Sefer Yeṣira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen 2004.

ספר יצירה, עם ט׳ מפרשים, ווארשא תרמ״ד, ד״צ ירושלים תשכ״ה.

ספר יצירה, עם פירושי רבי יצחק סגי נהור, הרמב״ן, ר׳ יצחק דמן עכו, פירוש אור יקר מר׳ משה קורדובירו, ירושלים תשס״ו.

ישראל מקוז׳ניץ, ר׳. נר ישראל, ובתוכו ׳לקוטים מרב האי גאון׳, פיעטרקוב תרע״ד, ד״צ [ירושלים] תשכ״ט.

ישראל מקוז׳ניץ, ר׳. ספר כתבי קודש, לובלין תרפ״ח / ווארשא תרמ״ד.

כתאב אלמבאדי / פס״י לרס״ג, מהד׳ קאפח — ר׳ סעדיה גאון. ספר יצירה: <כתאב אלמבאדי> עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב״ר יוסף פיומי, מקור ותרגום, ר׳ יוסף קאפח (מהד׳ ותר׳), ירושלים תשל״ב.

לקוטים בקבלה, כ״י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1884, (לשעבר: הלברשטאם 463), ס׳ 10982, מאה י״ד, ספרדית, 19ב-20ב. [כולל ׳סוד מ״ב אותיות׳, ד׳ חותמות ומסורות נוספות.]

לקוטים בקבלה, מינכן, ספרית מדינת בווריה 305, ס׳ 1218, מאה י״ד, איטלקית, 259ב-67א. [׳סוד הגוונים למיניהם׳, מיוחס בסתמא לר״י ג׳יקטילה, שלום, 'Colors and their Symbolism', ב, עמ׳ 71-72.]; לקוטים בקבלה, שם, 267ב. [כולל שם אַרְאַרִיַּתַא ורשימת י׳ אורות בשינויים לעומת מה״ח § 48-49.]

המאירי, ר׳ מנחם. סדר הקבלה, בצירוף ׳שערי ציון׳ לר׳ יצחק די לאטיש, מהד׳ שלמה זלמן הבלין, ירושלים תשנ״ה.

׳מאמר על ג׳ אורות הגנוזים׳, וטיקן 199, ס׳ 251, מאה י״ד-ט״ו, ספרדית, 346ב=352ב - 347א=353א. [לשעבר: מס׳ 27 ברשימת ג׳ שלום, ׳מאמר על שלשה האורות הגנוזים וחידוש הספירות׳, ראשית הקבלה, נספח ג׳: הספרים השייכים לחוג העיון, עמ׳ 261.

מדרש בראשית רבה, מהד׳ יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים תשכ״ה; ירושלים תשנ״ו.

מדרש משלי, מהד׳ שלמה בובר, וילנא תרנ״ג.

מדרש רבה, על חמשה חומשי תורה וחמש מגלות, ועליו הרבה פירושים, חלק א-ב, וילנא תרמ״ה, ד״צ ירושלים תשמ״ח.

מדרש תהלים: המכונה שוחר טוב, מהד׳ שלמה בובר, ווילנא תרנ״א, ד״צ ירושלים תשל״ט.

מדרש תמורה, בתוך: יהודה דוד אייזנשטיין (עורך), אוצר המדרשים, ב, ניו יורק תרע״ה, עמ׳ 580-583.

מדרש תנחומא, מהד׳ שלמה בובר, וילנא תרמ״ה; הוצ׳ לוין-אפשטיין, ירושלים תשכ״ב.

מוסאיוב, ר׳ שלמה. מרכבה שלמה, ירושלים תרפ״א.

מחזור קרבן אהרן לשבועות, עם ג׳ פירושים, יוהנסבורג תרכ״ב.

ספר המלכות, נדפס ע״ש ר׳ דוד הלוי, דאר לביצא-קזבלנקה תר״ע.

מנחם מנדל, משקלוב. ביאור משנת חסידים, בתוך: הנ״ל, כתבי הגרמ״מ ז״ל, א, ירושלים תשס״א.

המעילי, ר׳ מאיר ב״ר שמעון מנרבונה, ר׳. ספר המאורות, מהד׳ יהודה הכהן בלוי, ניו יורק תשכ״ד.

מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית - מאגרים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים.

משה בן יעקב, מקוצי. ספר מצוות גדול, מונקאטש תרס״ה.

משה בן יעקב, מקייב. שושן סודות, קארעץ תקמ״ד.

נתן בן יחיאל, מרומי. הערוך, ויניציאה רצ״א.

סינופסיס לספרות ההיכלות — שפר, פטר, בהשתתפות מרגרטה שליטר והנס גיאורג פון מוטיס. סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן 1981.

סעדיה גאון, ר׳. ספר האמונות והדעות, בתרגום ר׳ יהודה אבן תבון, מהד׳ ירוחם פישל, לייפציג תרי״ט; מהד׳ יוזפוף 1885; ירושלים תשכ״ב.

סעדיה גאון, ר׳. ספר הנבחר באמונות ודעות, <האמונות והדעות>, לרבינו סעדיה בן יוסף פיומי, ר׳ יוסף קאפח (מהד׳ ותר׳), ירושלים-ניו יורק תש״ל.

סעדיה גאון, ר׳. פרוש ספר יצירה, בתרגומו של ר׳ משה בן יוסף הדיין: פרמא, פלטינה 3018, (לשעבר: די רוסי 769), ס׳ 13747, מאה י״ד, איטלקית, [75]ב-[90]א; מינכן 221, ספרית מדינת בווריה Hebr. 221, ס׳ 1104, מאה ט״ו, ספרדית, 50ב-82ב; [מינכן, ספרית מדינת בווריה Hebr. 92, ס׳ 23122, מאה ט״ו-ט״ז, ביזנטית, 75א-99א. (האחרון לא היה לפנַי)].

סעדיה גאון, ר׳. סדור רב סעדיה גאון: כתאב גאמע אלצלואת ואלתסאביח, מהד׳ ישראל דודזון, שמחה אסף, יששכר יואל, ירושלים תש״ל.

ספרא, עם פירוש התורה והמצוה, בוקרשט תר״כ.

סרוק, ר׳ ישראל. ספר לימודי אצילות, (נדפס ע״ש ר׳ חיים ויטאל), מונקאטש תרנ״ז.

סרוק, ר׳ ישראל. שבר יוסף, בתוך: ספר מעין החכמה, קארעץ תקמ״ד.

עזרא, ר׳. פירוש על שיר השירים (נדפס על שם הרמב״ן), אלטונא תקכ״ד; ובתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד׳ ר׳ חיים דב שעוועל, ב, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ תעג-תקיח.

פס״י לעזריאל – ר׳ עזריאל, פירוש לספר יצירה, כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד׳ ר׳ חיים דב שעוועל, ב, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ תנג-תסא; כ״י אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1534, ס׳ 16902, מאה ט״ו, איטלקית, 1א-16ב; אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1535, ס׳ 16903, מאה ט״ו, (איטליה), אשכנזית, 1א-14א; ניו יורק בהמ״ל 2325, ס׳ 28578, מאה ט״ו, ביזנטית, עמ׳ 80-87.

עראמה, ר׳ יצחק. עקידת יצחק, ויניציאה שכ״ה.

פופרש, ר׳ מאיר. אילן הגדול, ורשה [1864].

פירוש ספר יצירה המיוחס לר׳ סעדיה גאון, (מ״חוג הכרוב המיוחד״), מינכן, ספרית מדינת בווריה, 40 Hebr., ס׳ 1670, מאה ט״ז, אשכנזית, 43א-78א. [ראו כעת: נעמה בן שחר, פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון, חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשע״ב.]

ספר הפליאה, קארעץ [תקמ״ד]; ובתוך: תורת הקנה, ירושלים תשנ״ז.

פלקירא, ר׳ שם טוב. לקוטים מן ספר מקור חיים לר׳ שלמה בן גבירול, בתרגום פלקירא, מהד׳ שלמה מונק, פריס תרי״ז.

פסיקתא רבתי, מהד׳ מאיר איש שלום [פרידמן] ומשה גידמן, וינה תר״מ.

פפר, אלטר שאול. שאלות ותשובות אבני זכרון, מאראמאראשסיגעט תרפ״ג.

פרקי אבות, עם פירוש הרמב״ם ועם קיצור אברבנאל, יעקב ב״ר אליקים הלפרין (עורך), ירושלים תשס״ב.

פרקי דר׳ אליעזר, סביוניטה שכ״ז; ירושלים תשס״ה.

צדוק הכהן מלובלין, ר׳. ספר מחשבות חרוץ, פיעטרקוב תרע״ב; הר ברכה תשס״ו.

קונפורטי, דוד. קורא הדורות, מודיעין עילית תשס״ח.

קופל ליפשיץ, ר׳ יעקב. שערי גן עדן, ירושלים תשס״ה.

קורדובירו, ר׳ משה. אור נערב, ונציה שמ״ז.

ספר הזהר על חמשה חומשי תורה, עם פירוש אור יקר לר׳ משה קורדובירו, ירושלים תשכ״ב-תשנ״ה.

קורדובירו, ר׳ משה. פרדס רמונים, קראקוב שנ״ב; ירושלים תשכ״ב.

קורדובירו, ר׳ משה. שיעור קומה, ווארשא תרמ״ה.

קוריאט, ר׳ יהודה, מאור ושמש, ליוורנו תקצ״ט.

קלקיש, ר׳ אלנתן בן משה. אבן ספיר: מהד׳ קמא שנת ה׳ אלפים פ״ג, מהד׳ רפאל כהן, ירושלים 1998.

קמחי, ר׳ דוד. ספר השרשים, עם הנימוקים מר׳ אליהו הלוי האשכנזי, מהד׳ רפאל הירש ביזנטל ופירכטגוט לברכט, ברלין תר״ז.
ספר רזיאל, אמשטרדם תס״א.
ריקי, ר׳ עמנואל חי. פרוש ספר מעין החכמה, כ״י ירושלים, הספריה הלאומית, 858 28^0, B 311, מאה י״ח, אשכנזית רהוטה, 172א-186ב.
רקנאטי, ר׳ מנחם בן בנימין, פירוש על התורה: על דרך האמת, ויניציאה רפ״ג.
תורה נביאים כתובים עם פירוש ׳דעת מקרא׳, ספר תהלים, כרך יד, מפורש על-יד עמוס חכם, ירושלים תשל״ט-תשמ״א.
ספר תורות הנפש, [תרגום ׳כתאב מעני אלנפס׳ (המיוחס בטעות לר׳ בחיי)], מהד׳ יצחק דוד ברוידע, פריס תרנ״ו.
תלמוד בבלי, וילנא, מבואר בתוספת הערות והארות עם צילום ש״ס ווילנא, מהדורת שוטנשטין, עורכים ראשיים: ר׳ אפרים זוריבין, ר׳ חיים מלינוביץ, ר׳ יהושע אליעזר הכהן שוטנשטין, ניו יורק תשנ״ח-תשע״ב.
ספר התמונה, קארעץ תקמ״ד; לעמבערג תרנ״ב; ובתוך: תורת הקנה, ירושלים תשנ״ח.
׳תפלה לרב פלטוי גאון׳, אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 125א.
ספר תקוני הזהר, מהד׳ ראובן מרגליות, תל אביב-ירושלים, תש״ח.
תשובות הגאונים, מהד׳ ר׳ יעקב מוסאפיה, ליק תרכ״ד-תרכ״ו.
תשובות הגאונים, שערי תשובה, מהד׳ דוד לוריא, לייפציג תרי״ח.
غزالي؛ ميزان العمل؛ حققه وقدم له سليمان دنيا؛ القاهرة ١٩٦٤.

אחרונים:

אביב״י, קבלת האר״י – אביב״י, יוסף בן אריה. קבלת האר״י, א-ג, ירושלים תשס״ח.
אברהם ב״ר עזריאל, ר׳. ספר ערוגת הבשם: כולל פירושים לפיוטים, א-ד, מהד׳ אפרים א. אורבך, ירושלים תרצ״ט-תשכ״ג.
אברמס, 'A History of the Unique Cherub' – Abrams, Daniel. 'A History of the Unique Cherub: [on] Joseph Dan, *'The Unique Cherub' Circle; a School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany (1999)*', *Jewish Quarterly Review*, 90,3-4 (2000), pp. 397-404.
אברמס, 'Hypostatic Wisdom and Imitatio Dei' – idem, 'Hypostatic Wisdom and "Imitatio Dei": Kabbalistic Traditions of Attaining Wisdom', *Kabbalah*, 17 (2008), pp. 29-48.
אברמס, *Kabbalistic Manuscripts* – idem, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, foreword by David Greetham, Jerusalem, Los Angeles, 2010.
אברמס, הבהיר – אברמס, דניאל (מהד׳ ועיון). ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, הקדים מבוא: משה אידל, לוס אנג׳לס תשנ״ד
אברמס, ׳סוד כל הסודות׳ – הנ״ל, ״׳סוד כל הסודות׳: תפיסת הכבוד וכוונת התפילה בכתבי ר׳ אלעזר מוורמס והדיה בכתבים אחרים״, דעת, 34 (תשנ״ה), עמ׳ 61-81.

אברמס, ספר האורה – אברמס, דניאל. ספר האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה סינופטית על-פי כתבי-יד שונים, דיסרטציה, אוניברסיטת ניו יורק, תשנ"ג, Ann Arbor, Mich. 1993.

אברמס, ר' אשר בן דוד – אברמס, דניאל. ר' אשר בן דוד - כל כתביו ועיונים בקבלתו: ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו.

אברמסון, מגלת סתרים לר' נסים בן יעקב מקירואן – אברמסון, שרגא. רב נסים גאון: חמשה ספרים; שרידים מחיבוריו, פרק רביעי: ספר מגלת סתרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 179 - 1360.

אברמסון, 'מתרגם "ערוגות הבושם"' – אברמסון, שרגא. אברמסון, "מתרגם 'ערוגות הבושם' לרב משה בן עזרא הוא רב יהודה אלחריזי", קרית ספר, נא (תשל"ו), עמ' 712.

אברמסון, 'עניינות ב'ספר מצוות גדול'' – אברמסון, שרגא. "עניינות ב'ספר מצוות גדול'", סיני, פ (ה-ו) (תשל"ז), עמ' 207-216.

אוגימוטו, The Concept of the Ascent of Prayer – Ogimoto, Sachi. *The Concept of the Ascent of Prayer by Sixteenth-Century Jerusalem Kabbalist, R. Joseph ibn Zayyah*, Ph.D. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 2011.

אוטו, Mysticism East and West – Otto, Rudolf. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, translated by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York 1932.

אוטו, הקדושה – אוטו, רודולף. הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, מגרמנית: מרים רון; אחרית דבר: יוסף בן-שלמה, ירושלים תשנ"ט.

אוסטין, איך עושים דברים עם מילים – אוסטין, ג'ון לנגשו. איך עושים דברים עם מילים, מאנגלית: גיא אלגת, עריכה מדעית: ענת מטר, הקדמה: גיא אלגת וענת מטר, תל אביב 2006.

אופנהיימר, 'אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית' –אופנהיימר, בנימין. "אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית", בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 45-62.

אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס' – אורבך, אפרים אלימלך. "חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו", ציון, יב (תש"ז), עמ' 149-159. דפוס-צילום בתוך: הנ"ל, מחקרים במדעי היהדות, א, בעריכת משה דוד הר, יונה פרנקל, ירושלים תשנ"ח.

אורון, 'שלושה פירושים למעשה בראשית' – אורון, מיכל. "שלושה פירושים למעשה בראשית ומשמעותם בחקר ספר הזוהר", דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 183-199.

אורמסון, The Greek Philosophical Vocabulary – Urmson, James Opie. *The Greek Philosophical Vocabulary*, London 1990.

אידל, Absorbing Perfections – Idel, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, foreword by Harold Bloom, New Haven 2002.

אידל, Ascensions on High – idem, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005.

אידל, 'Ashkenazi Esotercism' – idem, 'Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona', *Hispania Judaica Bulletin*, 5 (2007), pp. 69-113.

אידל, 'Defining Kabbalah' – idem, 'Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names', R.A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book; Themes, Topics, and Typologies*, New York 1993, pp. 97-122.

אידל, Enchanted Chains – idem, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles 2005.

אידל, 'Gazing at the Head' — idem, 'Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 6 (2) (1997), pp. 265-300.

אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism' — idem, 'Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance', Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, N.Y. 1992, pp. 319-351.

אידל, 'Jewish Kabbalah and Platonism' — idem, 'Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance', Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, pp. 319-351.

אידל, *Kabbalah and Eros* — idem, *Kabbalah and Eros*, New Haven 2005.

אידל, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs' — idem, 'Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs', *Kabbalah*, 11 (2004), pp. 11-47.

אידל, *Old Worlds, New Mirrors* — idem, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-century Thought*, Philadelphia 2010.

אידל, ''On Binary 'Beginnings'' — idem, 'On Binary 'Beginnings' in Kabbalah- Scholarship', *Aporemata*, 5 (2001), pp. 313-337.

אידל, 'On Some Forms of Order' — idem, "On Some Forms of Order in Kabblah", *Da'at*, 50-52 (2003), pp. xxxi-Iviii.

אידל, 'On the Theologization of Kabbalah' — idem, 'On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship', Yossef Schwartz and Volkhard Krech (eds.), *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*, Tübingen 2004, pp. 123-174.

אידל, 'Reification of Language' — idem, 'Reification of Language in Jewish Mysticism', Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, New York 1992, pp. 42-79.

אידל, 'Some Remarks on Ritual and Mysticism' — idem, 'Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 3 (1) (1993), pp. 111-130.

אידל, 'Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah' — idem, 'Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah', Yaakov Elman and Israel Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions; Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven 2000, pp. 138-165.

אידל, 'Universalization and Integration' — idem, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', in: Moshe Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam; An Ecumenical Dialogue*, New York 1996, pp. 27-57.

אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה' — אידל, משה. "בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן", תרביץ, עז (ג-ד) (תשס"ח), עמ' 475-554.

אידל, 'בקורת' — הנ"ל, [בקורת על ספרה של Sed-Rajna, Gabrielle. *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne de Azriel de Gerone*, Leiden 1974], קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 284-287.

אידל, גולם – הנ"ל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, מאנגלית: עזן מאיר-לוי, נוסח מורחב בעריכת המחבר, ירושלים תשנ"ו.

אידל, 'דמות האדם שמעל לספירות' – הנ"ל, "דמות האדם שמעל לספירות", דעת, 4 (תש"מ), עמ' 56-41.

אידל, 'התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה' – הנ"ל, "ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה", דעת, 14 (תשמ"ה), עמ' 35-82.

אידל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה – הנ"ל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשס"ב.

אידל, 'חומר קבלי' – הנ"ל, "חומר קבלי מבית מדרשו של רבי דוד בן-יהודה החסיד", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (ב) (תשמ"ג), עמ' 169-207.

אידל, 'חלון ההזדמנויות' – הנ"ל, "'חלון ההזדמנויות' של הקבלה - 1270-1290", דעת, 48 (תשס"ב), עמ' 5-32.

אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה' – הנ"ל, "הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס", בתוך: ב' שפרן, א' שפרן (עורכים), פרת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב ד"ר יוסף שפרן, הובוקן, ניו ג'רסי (תשנ"ב), עמ' ה-יד.

אידל, 'כוונה וצבעים' – הנ"ל, "כוונה וצבעים: תשובה קבלית נשכחת", משה אידל, דבורה דימנט, שלום רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה; מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה: מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-14.

אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו – הנ"ל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, א-ב, דיסרטציה, האנוברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

אידל, 'לבעית חקר מקורותיו של ספר הבהיר' – הנ"ל, "לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר", י' דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ' 55-72.

אידל, 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' – הנ"ל, "'לעולם ה' דברך בשמים': עיונים בתורה מוקדמת של הבעש"ט וגלגוליה בחסידות", קבלה, 20 (תשס"ט), עמ' 219-286.

אידל, 'מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית' – הנ"ל, "מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית", מחניים, 1 (תשנ"ב), עמ' 28-33.

אידל, 'המחשבה הרעה' – הנ"ל, "'המחשבה הרעה' של האל", תרביץ, מט (ג-ד) (תש"ם), עמ' 356-364.

אידל, 'מקומו של הסמל' – הנ"ל, "מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום", מדעי היהדות, 38 (1998), עמ' 43-72.

אידל, 'נשמת אלוה' – הנ"ל, "נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", בתוך: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופ' מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 338-380.

אידל, 'הספירות שמעל הספירות' – הנ"ל, "הספירות שמעל הספירות: לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים", תרביץ, נא (ב) (תשמ"ב), עמ' 239-280.

אידל, 'עולם המלאכים' – הנ"ל, "עולם המלאכים בדמות האדם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (א-ב) (תשמ"ד); ובתוך: י' דן, י' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-66.

אידל, 'על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא' – הנ"ל, "על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לשם מ"ב אותיות וספר החכמה המיוחס לר' אלעזר מוורמס", קבלה, 14 (תשס"ו), עמ' 157-261.

אידל, 'על כוונת י"ח אצל ריס"נ' – הנ"ל, "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור", בתוך: מ' אורון, ע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52.

אידל, 'על תולדות מושג ה'צמצום'' – הנ"ל, "על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר", בתוך: ר' אליאור, י' ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשנ"ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, עמ' 59-112.

אידל, 'על תורת האלהות בראשית הקבלה' – הנ"ל, "על תורת האלוהות בראשית הקבלה", זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס (עורכים), שפע טל; עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 131-148.

אידל, 'פירוש עשר ספירות ושרידים מכתבים של ר' יוסף' – הנ"ל, "פירוש עשר ספירות ושרידים מכתבים של ר' יוסף הבא משושן הבירה", עלי ספר, ו-ז (תשל"ט), עמ' 74-84.

אידל, 'פירושיו של ר' נחמיה' - הנ"ל, "פירושיו של ר' נחמיה בן שלמה לפיוט 'האוחז ביד מדת משפט'", קבלה, כ"ו (תשע"ב), עמ' 165-202.

אידל, 'פירושים לסוד העיבור' – הנ"ל, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה (מאמר ראשון)", דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 5-49.

אידל, 'פירושים לסוד העריות' – הנ"ל, "פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה", קבלה, 12 (תשס"ד), עמ' 89-199.

אידל, פרקים בקבלה נבואית – הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990.

אידל, קבלה - היבטים חדשים – הנ"ל, קבלה - היבטים חדשים, תרגם: אבריאל בר-לבב, בעריכת המחבר, ירושלים תשנ"ג.

אידל, קבלה וארוס – הנ"ל, קבלה וארוס, מאנגלית: שרגא בר-און; תרגום ההערות: יקיר פז, ירושלים תש"ע.

אידל, 'קטע עיוני' – הנ"ל, "קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל", קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 149-153.

אידל, ר' מנחם רקנאטי – הנ"ל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים תשנ"ח.

אידל, 'ר' משה בן נחמן' – הנ"ל, 'ר' משה בן נחמן - קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (ד) (תשנ"ה), עמ' 535-580.

אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה' – הנ"ל, "שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה", דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 47-55.

אידל, 'תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית' – הנ"ל, "תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית", בתוך: מ' אידל, ש' הלר וילנסקי (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.

אידל, תוספת ל'הערות בשולי הויכוח' – הנ"ל, "הערות בשולי הויכוח היהודי-נוצרי בימי הביניים", תוספת: "עוד על 'מדת חסד'", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (א-ב) תשמ"ה, עמ' 219-222.

אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס' – הנ"ל, "התפילה בקבלת פרובנס", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265-286.

אידל, ׳תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה׳ — הנ״ל, ״תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ״א), עמ׳ 23-84.

אייזנמן, ׳המונח ׳האור הנברא׳ והשלכותיו׳ — אייזנמן, אסתר. ״המונח ׳האור הנברא׳ והשלכותיו במשנתו של הרמב״ם״, דעת, 55 (תשס״ה), עמ׳ 41-57.

אלדר, ׳משנתו הדקדוקית׳ — אלדר, אילן. ״משנתו הדקדוקית של ר׳ יהודה חיוג׳ הספרדי״, לשוננו, נד (ב-ד) (תשנ״א), עמ׳ 169-181.

אלדר, ׳עיון מחודש׳ — הנ״ל, ״עיון מחודש בשאלת חלוקת התנועות העבריות לדרך רום, דרך מטה ודרך ניצב״, משה בר אשר (ואחרים) (עורכים), מחקרי לשון, מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 43-55.

אלדר, ׳שער נוח התיבות׳ — הנ״ל, ״שער נוח התיבות מתוך ׳עין הקורא׳ (כללי מלרע ומלעיל ליהב״י הנקדן)״, לשוננו, מ (תשל״ו), עמ׳ 190-210 ; מא (ג) (תשל״ז), עמ׳ 205-215.

אלוני, ׳האותיות כגופות׳ — אלוני, נחמיה. ״׳האותיות כגופות והתנועות כרוחות׳״, לשוננו לעם, יז (תשכ״ו), עמ׳ 147-151.

אלוני, ׳הערות ל׳כתאב אלמצותאת׳׳ — הנ״ל, ״הערות ל׳כתאב אלמצותאת׳״, לשוננו, כו (תשכ״ב), עמ׳ 269-272.

אלוני, ׳ספר הקולות׳ — הנ״ל, ״ספר הקולות - כתאב אלמצותאת למשה בן אשר״, לשוננו, כט (תשכ״ה), עמ׳ 9-23, 136-159.

אלוני, ׳קמץ אל״ף אָ׳ — הנ״ל, ״קמץ אל״ף אָ״, משה בר-אשר (עורך), מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 361-375.

אלטמן ושטרן, *Isaac Israeli* — Altmann, Alexander, and Stern, Samuel Miklos. *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth century, His Works Translated with Comments and an Outline of his Philosophy*, London 1958.

אלטמן, 'A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation' — idem, 'A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation', *JJS* 7 (3-4) (1956), pp. 195-206.

אלטמן, 'Isaac Israeli's 'Chapter on the Elements'' — idem, 'Isaac Israeli's "Chapter on the Elements" (Ms Mantua)', *JJS*, 7 (1956), pp. 31-57.

אלטמן, 'Saadya's Theory of Revelation' — idem, *Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background*, Manchester 1943.

אלטמן, ׳אור זרוע לרמד״ל׳ — אלטמן, אלכסנדר. ׳ספר אור זרוע לר׳ משה די ליאון: מבוא, טקסט קריטי והערות׳, קבץ על יד, ט (יט) (תש״מ), עמ׳ 219-293.

אלטמן, ׳בעיות במחקר הניאו-אפלטוניות היהודית׳ — הנ״ל, ״בעיות במחקר הניאו-אפלטוניות היהודית״, תרביץ, כז (תשי״ח), עמ׳ 501-507.

אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית — אליאדה, מירצ׳ה. המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, מצרפתית: יותם ראובני; אחרית-דבר: משה אידל; עריכה מדעית והערות: רונית ניקולסקי, ירושלים תש״ס.

אליאור, ׳בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים׳ — אליאור, רחל. ״בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש״, תרביץ, סד (ג) (תשנ״ה), עמ׳ 341-380.

אליאור, ׳הזיקה המטאפורית׳ — הנ״ל, ״הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר״י״, רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר״י: דברי

הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשנ״ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, עמ׳ 47-57.

אליאור, ׳ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות׳ – הנ״ל, ״ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות; דמות האל והרחבת גבולות ההשגה״, י׳ דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (א-ב), עמ׳ 13-64.

אליאור, מקדש ומרכבה – הנ״ל, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס״ג.

אליאור, ׳עלמה יפה שאין לה עינים׳ – הנ״ל, ״׳עלמה יפה שאין לה עיניים׳: נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית״, בתוך: דוד יואל אריאל, מאיה ליבוביץ, יורם מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות - מהתנ״ך ועד ימינו, תל אביב 1999, עמ׳ 37-56.

אליאור, פניה השונות של החירות, ׳הלשון המיסטית והלשון המאגית׳ – הנ״ל, פניה השונות של החירות: עיונים במיסטיקה יהודית, ירושלים תשנ״ח, תדפיס מתוך: אלפיים, 15 (1997), פרק ד׳: ״הלשון המיסטית והלשון המאגית – ׳אם בלשונות אנשים ומלאכים אדבר׳״, עמ׳ 76-105.

אליאור, תורת אחדות ההפכים – הנ״ל, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב״ד, ירושלים תשנ״ג.

אליצור, פיוטי ר׳ אלעזר בירבי קילר – אליצור, שולמית. פיוטי ר׳ אלעזר בירבי קילר, בצירוף מבוא, חילופי נוסח וביאורים, ירושלים תשמ״ח.

אליצור, קדושתאות ליום מתן תורה – הנ״ל, קדושתאות ליום מתן תורה, לרבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תש״ס.

אלפר, *Understanding Mantras* – Alper, Harvey P. (ed.), *Understanding mantras*, Albany, N.Y., 1989.

אלקיים, צרעת: הסמיוטיקה – אלקיים, אברהם. ״צרעת: הסמיוטיקה של המחלה״, פרשת תזריע-מצורע, דף שבועי של אוניברסיטת בר אילן, 233, תשנ״ח, http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/tazria/elk.html.

אנדרהיל, *Mysticism* – Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1960.

אפטרמן, התקשרות אינטימית – אפטרמן, אדם. התקשרות אינטימית עם אלוהים: מושג ה׳דבקות׳ בראשית הקבלה (פרובנס וקטלוניה), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ח.

אפטרמן, כוונת המברך – הנ״ל, כוונת המברך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה הי״ג, לוס אנג׳לס תשס״ד.

אפטרמן, ׳על התפילה ומעשה מרכבה׳ – הנ״ל, ״על התפילה ומעשה מרכבה בשני דיונים בספרות חז״ל״, קבלה, 13 (תשס״ה), עמ׳ 249-269.

אפרת, 'Saadyah's Second Theory' – Efros, Israel. 'Saadyah's Second Theory of Creation in its Relation to Pythagoreanism', *Louis Ginzberg Jubilee Volume; On the Occasion of his Seventieth Birthday*, New York 1945, pp. 133-142.

אפרת, 'Some Aspects of Halevi Mysticism' – idem, 'Some Aspects of Yehudah Halevi's Mysticism', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research (PAAJR)*, 11 (1941), pp. 27-41.

אריסטו, פיסיקה — *Aristotle's Physics*, translated by Richard Hope, Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

בויארין, ''מי שאמר והיה העולם'' — בויארין, דניאל. '''מי שאמר והיה העולם': על הלוגוס והדחייתו, פרק בהיווצרות הדת של חז"ל", יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה; היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט; קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 151-164.

בוס ופילו, 'מאמר ר' ברזילי' — בוס, חריט, פילו, אריק. "מאמר ר' ברזילי: פירוש עשר ספירות לר' ברזילי מגירונה", ספונות, ז (כ"ב) (תשנ"ט), עמ' 367-377.

בוסי, 'הפירוש הקבלי הקדום על ספר העיון' — בוסי, ג'וליו. "הפירוש הקבלי הקדום על ספר העיון", בתוך: ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, טובינגן 2005, עמ' *97-*101

בורג, עיונים בספר יסוד עולם — בורג, אסתר. עיונים בספר "יסוד עולם" המיוחס לרבי חננאל בן אברהם אבן אסקירה, עבודת גמר לתואר מ.א., אוניברסיטת תל אביב, 2003.

בילו, 'שרי שמן' — בילו, יורם. "פסיכולוג מתבונן בשרי שמן: הקשר בין דיווינציה להיפנוזה באספקלריה יהודית", מגמות, כז (1982), עמ' 251-261.

בן אריה, פרק שירה — בן אריה, מלאכי. פרק שירה: מבואות ומהדורה ביקורתית, א-ב, דיסרטציה, ירושלים תשכ"ז.

בן יהודה, מלון — בן יהודה, אליעזר. מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים, ברלין, לנגשיד 1948-1959.

בן מנחם, 'שני פתגמים מיוחסים לר' אברהם אבן עזרא' — בן מנחם, נפתלי. "שני פתגמים מיוחסים לר' אברהם אבן עזרא", לשוננו לעם, טז (א-ב) (=קונטרס' קנג-קנד), ירושלים תשכ"ה, עמ' 3-10.

בן עזרא, 'חדושי מלים של רס"ג' - בן עזרא, עקיבא. "חדושי מלים של ר' סעדיה גאון", חורב, ח (תש"ד), עמ' 135-147; ט (תש"ו), עמ' 176-185; י (תש"ח), עמ' 295-318.

בן פזי, '"אבן טועים" ומעשה חוני המעגל' — בן פזי, חנוך. '"אבן טועים' ומעשה חוני המעגל", סידרא, יח (תשס"ג), עמ' 5-26.

בן פזי, 'על הדיבור שבכתובים' — הנ"ל, "על הדיבור שבכתובים ועל הכתוב שבדיבורים", דימוי, 28 (2007), עמ' 36-48.

בן שחר, סוד הסודות — בן שחר, נעמה. מהדורה ביקורתית ופרקי מבוא לחיבור "סוד הסודות" לאלחנן בן יקר מלונדון, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.

בנדיקט, מרכז התורה — בנדיקט, בנימין זאב. "לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס", בתוך: הנ"ל, מרכז התורה בפרובאנס: אסופת מאמרים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 1-32.

בנימין, *The Origin of German Tragic Drama* — Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*, translated by John Osborne, London 1977.

בנימין, 'דרמת העצב והטרגדיה' — בנימין, וולטר. "דרמת העצב והטרגדיה", בתוך: הנ"ל, המטפיזיקה של הנעורים, עמ' 243-247.

בנימין, 'האלגוריה ומחזה התוגה' — הנ"ל, "האלגוריה ומחזה התוגה", בתוך: הנ"ל, מבחר כתבים, ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, בעריכת רנה קלינוב, יוחנן ניראד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 10-31 [מקביל לתרגום האנגלי, Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, London 1977, pp. 159-189.]

בנימין, המטאפיזיקה של הנעורים – הנ"ל, המטפיזיקה של הנעורים, כתבים, א, 1910-1919, מגרמנית: דנית דותן, עריכה מדעית: יותם חותם, מבוא: אשרף נור, תל אביב 2009.

בנימין, 'הקשת – שיחה על הדמיון' – הנ"ל, "הקשת – שיחה על הדמיון", בתוך: הנ"ל, המטפיזיקה של הנעורים, עמ' 225-234.

בנימין, 'יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני' – הנ"ל, "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני", בתוך: הנ"ל, מבחר כתבים, ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, בעריכת רנה קלינוב, יוחנן ניראד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 156-176.

בנימין, מבחר כתבים – הנ"ל, מבחר כתבים, א-ב, יורגן ניראד, נסים קלדרון, רנה קלינוב (עורכים), מגרמנית: דוד זינגר, אחרית דבר: יורגן ניראד, תל-אביב תשנ"ב-תשנ"ו.

בנימין, 'משמעות השפה בדרמת-העצב ובטרגדיה' – הנ"ל, "משמעות השפה בדרמת-העצב ובטרגדיה", בתוך: הנ"ל, המטפיזיקה של הנעורים, עמ' 249-252.

בנימין, 'על הלשון בכלל' – הנ"ל, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", בתוך: הנ"ל, מבחר כתבים, ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, בעריכת רנה קלינוב, יוחנן ניראד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 284-295.

בנימין, 'על הציור, או: סימן וכתם' - הנ"ל, "על הציור, או: סימן וכתם", מגרמנית: תמר אברמוב, סטודיו, 168 (2007), עמ' 4-5.

בנימין, 'על שפה בכלל' – הנ"ל, "על שפה בכלל ועל שפתו של האדם", בתוך: הנ"ל, המטפיזיקה של הנעורים, כתבים, א, 1910-1919, מגרמנית: דנית דותן, עריכה מדעית: יותם חותם, תל אביב 2009, עמ' 253-273.

בער, 'השויון הטבעי הקדמון' – בער, יצחק. "תורת השויון הטבעי הקדמון אצל חסידי אשכנז", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 129-136.

בער, 'עבודת הקרבנות' – הנ"ל, "עבודת הקרבנות בימי הבית השני", ציון, ג-ד (תשל"ה), עמ' 95-153.

בראדי, 'פיוטים ושירי תהלה מרה"ג' – בראדי, חיים. "פיוטים ושירי תהלה מרב האיי גאון", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ג (תרצ"ז), עמ' ג-סג.

ברגמן, 'תורת אחד העם והתפיסה הפרוליטרית' – ברגמן, הוגו. "תורת אחד העם והתפיסה הפרוליטרית", שאיפותינו, ג (ג) (תרצ"ב), עמ' 84-89.

הברמן, 'אבנים לחקר 'ספר יצירה'' – הברמן, אברהם מאיר. "אבנים לחקר 'ספר יצירה''", סיני, כ (תש"ז), עמ' רמא-רסה.

הברמן, פיוטי שמעון ב"ר יצחק - הנ"ל, פיוטי רבי שמעון ב"ר יצחק; ונספחים להם פיוטי רבי משה ב"ר קלונימוס, ברלין-ירושלים תחר"ץ.

ברנט-וינר, סודות הניקוד – ברנט-וינר, אורנה רחל. סודות הניקוד בקבלה הספרדית-הקסטיליאנית במאה הי"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח.

ברנשטיין, ''סליחות' בלתי ידועות לר' יוסף ן' אביתור' – ברנשטיין, שמעון. "'סליחות' בלתי ידועות לר' יוסף ן' אביתור", סורא, א (תשי"ד), עמ' 26-47.

גארב, 'Powers of Language' - Garb, Jonathan. 'Powers of Language in Kabbalah: Comparative Reflections', S. La Porta and D. Shulman (eds.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden 2007, pp. 233-269.

גארב, הופעותיו של הכח – גארב, יהונתן. הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה.

גברין, פרוש התפלה לר׳ עזריאל – גברין, מרטל. ר׳ עזריאל מגירונה: פירוש התפילה, מהדורה ביקורתית: כתב יד פירמא 1, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, 1984.

גברין, ׳תפיסת הזמן׳ – הנ״ל, ״תפיסת הזמן במחשבת ר׳ עזריאל מגירונה״, י׳ דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ׳ 309-336.

גברין, ׳תפיסת הרע׳ – הנ״ל, ״תפיסת הרע במחשבת ר׳ יצחק סגינהור ותלמידיו בגירונה״, דעת, 20 (תשמ״ח), עמ׳ 29-50.

גוטליב ואידל, הכתבים העבריים - הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, ההדיר והוסיף הערות אפרים גוטליב ; ערך והקדים מבוא משה אידל, ירושלים תשס״ג.

גוטליב, ׳חוני ומשה׳ – Gottlieb, Freema. 'Why the Figure of Honi the Circle-Drawer in Jewish Legend Resembles that of Moshe our Teache', *European Judaism* 15 (1) <28> (1981), pp. 25-29.

גוטליב, ׳למשמעותם ומגמתם של פירושי מעשי בראשית׳ – גוטליב, אפרים. ״למשמעותם ומגמתם של פירושי מעשי בראשית״, בתוך: הנ״ל, מחקרים בספרות הקבלה, יוסף הקר (עורך ומהדיר), תל אביב תשל״ו, עמ׳ 59-87.

גוטליב, מחקרים – הנ״ל, מחקרים בספרות הקבלה, יוסף הקר (עורך ומהדיר), תל אביב תשל״ו.

גוטליב, ׳מקורותיו של ר׳ בחיי בן אשר׳, א – הנ״ל, ״מקורותיו של ר׳ בחיי בן אשר בכתבי המקובלים: ר׳ יצחק סגי נהור ותלמידיו״, בר-אילן, ב (תשכ״ד), עמ׳ 215-250.

גולדברג, *Mystical Union* - Goldberg, Joel R., *Mystical Union, Individuality, and Individuation in Provençal and Catalonian Kabbalah*, Ph.D. Thesis, New York University, 2001, Ann Arbor, Mich. 2003.

גולדרייך, מאירת עינים – גולדרייך, עמוס. ספר מאירת עינים לר׳ יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, חבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשמ״א.

גולדרייך, ׳ממשנת חוג העיון׳ – הנ״ל, ״ממשנת חוג העיון; עוד על המקורות האפשריים של ׳האחדות השוה׳״, י׳ דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ׳ 141-156.

גורדון, מבחר כתבים – גורדון, אהרן דוד. מבחר כתבים, מבוא: אליעזר שביד, ירושלים תשמ״ג.

גותרי, *Orpheus and Greek Religion* - Guthrie, William D., *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, London 1935.

גטשל, ׳אהיה אשר אהיה׳ – גטשל, רולנד. ״׳אהיה אשר אהיה׳ אצל מקובלי גירונה״, י׳ דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ׳ 287-298.

גיל, ׳שני סוגי חכמה במקרא׳ – גיל, יעקב. ״שני סוגי חכמה במקרא (משלי ח׳ ואיוב כ״ח)״, בית מקרא, טו (תש״ל), עמ׳ 98-99.

גלינסקי, 'Of Exile and Halakhah' – Galinsky, Yehuda Dov. 'Of Exile and "Halakhah": Fourteenth-Century Spanish Halakhic Literature and the Works of the French Exiles Aaron ha-Kohen and Jeruham b. Meshulam', *Jewish History*, 22 (1-2) (2008), pp. 81-96.

ג׳ני ווסטרמן, Theological Lexicon of the OT - Jenni, Ernst, and Westermann, Claus. *Theological lexicon of the Old Testament*, vol. 1-3, translated by Mark E. Biddle, Peabody, Mass., 1997.

גרבל, ׳שיטות חלוקת התנועות׳ — גרבל, אירנה. ״שיטות חלוקת התנועות אצל המדקדקים העבריים ומקורותיהן״, לשוננו, יז (תשי״א), עמ׳ 76-80.

גרוצינגר, ׳Handling of Holy Traditions׳ — Grözinger, Karl-Erich. 'Handling of Holy Traditions as a Path to Mystical Unity in the Kitve Ha-'Iyyun', in: Gabrielle Sed-Rajna (ed.), *Rashi, 1040-1990*; *Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès européen des Etudes juives*, IV, 1990, Paris 1993, pp. 251-258.

גרוצינגר, 'The Names of God' — idem, 'The Names of God and the Celestial Powers; Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature', בתוך: י׳ דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (א-ב), עמ׳ 53-70.

גרוצינגר, ׳כחות ׳אמן׳ העליונים ותמורותיהם׳ — גרוצינגר, קרל אריך. ״כוחות ׳אמן׳ העליונים ותמורותיהם במחשבת ר׳ עזריאל מגירונה״, י׳ דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ׳ 299-308.

גריי, *Anatomy of the Human Body* — Gray, Henry. *Anatomy of the Human Body*, 20th ed., re-edited by Warren H. Lewis, New York 2000, http://www.bartleby.com/107.

גרינולד, ׳המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר׳ — גרינולד, איתמר. ״המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר״, י׳ דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ׳ 15-54.

גרינולד, ׳הכתב, המכתב והשם המפורש׳ — הנ״ל, ״הכתב, המכתב והשם המפורש - מאגיה, רוחניות ומיסטיקה״, מ׳ אורון וע׳ גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ׳ אפרים גוטליב, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 75-98.

גרינולד, ׳פיוטי ינאי וספרות יורדי מרכבה׳ — הנ״ל, ״פיוטי ינאי וספרות יורדי המרכבה״, תרביץ, לו (תשכ״ז), עמ׳ 257-277.

גרינולד, ׳שני שירים׳ — הנ״ל, ״שני שירים של המקובל יוסף ג׳קטילה״, תרביץ, לו (תשכ״ז), עמ׳ 73-89.

גרינשפון, דממה וחירות ביוגה הקלאסית — גרינשפון, יוחנן. דממה וחירות ביוגה הקלאסית, תל אביב תשס״ב.

גרינשפון, ׳על הצליל הקדוש וכחותיו׳ — הנ״ל, ״על הצליל הקדוש וכוחותיו״, דימוי, 28 (2007), עמ׳ 58-59, 86.

גרנט, אז מלפני בראשית — גרנט, יהושע. אז מלפני בראשית: דברים שקדמו לבריאת העולם - מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש״ע.

גרנט, חמש עשרה שירות — הנ״ל, חמש עשרה שירות: סדרת פיוטי שיר המעלות ליוסף אבן אביתור: מבואות ומהדורה ביקורתית מבוארת, עבודה מחקרית מורחבת לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, 2001.

גרש, *Kinesis, Akinetos* — Gersh, Stephen. Kinesis, Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, Leiden 1973.

דאובר, 'Pure Thought' — Dauber, Jonathan V., '"Pure Thought" in R. Abraham bar Hiyya and Early Kabbalah', *Journal of Jewish Studies*, 60 (2) (2009), pp. 185-201.

דהן, שיח הסמלים בבהיר — דהן, אלון. שיח הסמלים בבהיר: תורת הסינונימים במדרש ר׳ נחוניא בן הקנה, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ג.

דה-סוסייר, קורס בבלשנות כללית — דה-סוסייר, פרדינן. קורס בבלשנות כללית, הביאו לדפוס שארל באיי ואלבר סשהיי, בשיתופו של אלבר רידלינגר; מצרפתית: אבנר להב, עריכה מדעית והקדמה: אילאיל יציב, תל אביב 2005.

דוידזון, אוצר השירה והפיוט — דוידזון, ישראל. אוצר השירה והפיוט: מזמן חתימת כתבי הקדש עד ראשית תקופת ההשכלה, א, ניוארק תרפ״ה, ד״צ ניו יורק תש״ל.

דוקס, ׳לקוטים מספר ערוגת הבושם׳ - דוקס, יהודה לייב. ״לקוטים מספר ערוגת הבושם לר׳ משה אבן עזרא״, ציון: והוא אוצר חדש לחכמי בני ישראל, ב, פרנקפורט תר״ב, עמ׳ 117-123, 134-137, 157-160, 175-176.

דותן, ׳שמותיו של השווא׳ — דותן, אהרן. ״שמותיו של השווא בראשיתו של הדקדוק העברי״, לשוננו, יט (תשי״ד), עמ׳ 13-30.

דימנט, עזריאל והעיון — דימנט, דבורה. כתבי רבי עזריאל מגירונה וטכסטים של חוג העיון: התיחסותם ההדדית תוך הדגשה על הבעיה הטרמינולוגית, עבודה סמינריונית, [האוניברסיטה העברית בירושלים, 1965 ?].

דן, *The Unique Cherub* — Dan, Joseph. *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen 1999.

דן, ׳אותיות דר׳ עקיבא׳ — דן, יוסף. ״אותיות דר׳ עקיבא ותפיסת הלשון החדשה״, דעת, 55 (תשס״ה), עמ׳ 5-30.

דן ׳איגרת גרמיישא׳ — הנ״ל, ״׳איגרת גרמיישא׳ ובעיית הפסבדו-אפיגראפיה בקבלה הקדומה״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (א-ב) (תשמ״ד); ובתוך: י׳ דן, י׳ הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 111-138.

דן, חוגי המקובלים הראשונים — הנ״ל, חוגי המקובלים הראשונים, ערך לפי הרצאות: יצחק אגסי, ירושלים תשל״ז.

דן, טכסטים בתורת האלוהות — הנ״ל, טכסטים בתורת האלהות של חסידות אשכנז, ירושלים תשל״ז.

דן, ׳כבוד נסתר׳ — הנ״ל, ״כבוד נסתר״, משה חלמיש ואסא כשר (עורכים), דת ושפה: מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית, תל אביב תשמ״ב, עמ׳ 71-78.

דן, ׳מן הסמל אל המסומל׳ — הנ״ל, ״מן הסמל אל המסומל: להבנת ׳עשרה מאמרים בלתי היסטוריים על הקבלה׳ לגרשם שלום״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ״ו), עמ׳ 385-363; נדפס מחדש בתוך: הנ״ל, על גרשם שלום; תריסר מאמרים, ירושלים תש״ע, עמ׳ 106-125.

דן, ׳מעשה בראשית לפי רב סעדיה גאון׳ — הנ״ל, ״מעשה בראשית לפי רב סעדיה גאון״, בתוך: הנ״ל, תולדות תורת הסוד העברית, ד: ימי הביניים; תקופת הגאונים והמאות הי״א-הי״ב, ירושלים תשס״ח-תשס״ט, עמ׳ 49-71.

דן, ׳ספר מלאכים לר׳ יהודה החסיד׳ — הנ״ל, ״׳ספר מלאכים׳ לר׳ יהודה החסיד״, דעת, 2-3 (תשל״ח-תשל״ט), עמ׳ 99-120.

דן, עיונים בספרות חסידות אשכנז – הנ״ל, עיונים בספרות חסידות אשכנז, רמת גן 1975.

דן, ׳ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית׳ – הנ״ל, ״ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית״, תרביץ, נב (ג) (תשמ״ג), עמ׳ 447-457.

דן, ׳שרי כוס ושרי בוהן׳ – הנ״ל, ׳שרי כוס ושרי בוהן׳, תרביץ, לב (תשכ״ג), עמ׳ 359-369.

דן, תולדות תורת הסוד – הנ״ל, תולדות תורת הסוד העברית, ימי הביניים, כרך ז: ראשית הקבלה: חוג העיון, ספר הבהיר וקבלת פרובנס, ירושלים תשע״ב.

דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז – הנ״ל, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ״ח.

דן וקיינר, *The Early Kabbalah* – Dan, Joseph (ed.), *The Early Kabbalah*, texts translated by Ronald C. Kiener ; pref. by Moshe Idel, New York 1986.

דרונק, *Fabula* – Dronke, Peter. *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974.

הכהן, ׳אימנתה תעל לנמהרים׳ לקליר - הכהן, עדן. ״׳אימנתה תעל לנמהרים׳, קדושתא קילירית לשבת שובה״, קבץ על יד, יג (תשנ״ו), עמ׳ 1-42.

הרוי, ׳פירושו של ריה״ל לשם המפורש׳ – הרוי, זאב. ״פירושו של ר׳ יהודה הלוי לשם המפורש ומקצת גלגוליו״, מאיר בר-אשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה, ברונו קיאזה (עורכים), דבר דבור על אופניו; מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס״ז, עמ׳ 125-132.

הרוי, ׳שאלת אי-גשמיות האל׳ – הנ״ל, ״שאלת אי-גשמיות האל אצל רמב״ם, ראב״ד, קרשקש ושפינוזה״, בתוך: שרה א׳ הלר וילנסקי, משה אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 63-78.

הרוי, ׳תורת הנבואה הסינאסתטית של ריה״ל׳ – הנ״ל, ״תורת הנבואה הסינאסתטית של ריה״ל והערה על ספר הזוהר״, רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים; ספר הזיכרון לרבקה ש״ץ-אופנהיימר, א, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 141-155.

הררי, המאגיה היהודית הקדומה – הררי, יובל. המאגיה היהודית הקדומה: עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ״ח.

ואן אוכלן, 'Tosephta Megillah III, 28' – Van Uchelen, Nico Adriaan. 'Tosephta Meggillah III, 28 – A Tannitic Text With a Mystic Connotation?', י׳ דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (א-ב), עמ׳ 87-94.

וולפסון, *Alef, Mem, Tau* – Wolfson, Elliot Reuben. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley 2006.

וולפסון, ׳Beyond the Spoken Word׳ – idem, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism', Yaakov Elman and Israel Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions; Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven 2000, pp. 166-224.

וולפסון, *Circle in the Square* – idem, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany, N.Y., 1995.

וולפסון, ׳God, the Demiurge and the Intellect׳ – idem, 'God, The Demiurge and the Intellect: On the Usage of the Word "Kol" in Abraham Ibn Ezra', *Revue des Etudes Juives*, 149 (1-3) (1990), pp. 77-111.

וולפסון, 'Hermeneutics of Light' — idem, 'Hermeneutics of Light in Medieval Kabbalah', in: Matthew T. Kapstein (ed.), *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago and London 2004, pp. 45-79.

וולפסון, 'Negative Theology' — idem, 'Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah', *Da'at*, 32-33 (1994), pp. v-xxii.

וולפסון, *Speculum* — idem, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N.J., 1994.

וולפסון, 'דמות יעקב' — וולפסון, אליוט (אפרים) ר., "דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז", מ' אורון, ע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 131-185.

וולפסון, 'מגילת אמת ואמונה' - Wolfson, Elliot Reuben. '"Megillat 'Emet we-'Emunah": Contemplative Visualization and Mystical Unknowing', *Kabbalah* 5 (2000), pp. 55-110.

וולפסון, ספר הרמון לרמד"ל — idem, *The Book of the Pomegranate: Moses de Leon's Sefer ha-Rimmon*, Atlanta, Ga. 1988.

וולפסון, 'The Internal Senses' — Wolfson, Harry Austryn. 'The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts', *Harvard Theological Review*, 28 (2) (1935), pp. 69-133.

וולפסון, 'תורת האטומים במשנת רב סעדיה' — וולפסון, צבי ה'. "תורת האטומים במשנת רב סעדיה", בתוך: הנ"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 185-195.

וידה, 'Commentaire Kairouanais' — Vajda, Georges. 'Le Commentaire Kairouanais sur le 'Livre de la Creation'', part II, *REJ*, 110 (1949-50), pp. 67-92.

וידה, 'פירושו הראשון של ר' אלחנן בן יקר' — וידה, יהודה אריה. "פירושו הראשון של רבי אלחנן בן יקר מלונדון לס' יצירה", קבץ על יד, טז (תשכ"ו), עמ' 145-197.

וייס, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ — וייס, צחי. "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ": בחינה מושגית של התייחסויות לאותיות אלפביתיות כיחידות עצמאיות בספרות היהודית ובסביבתה התרבותית בשלהי העת העתיקה: מדרש, מיסטיקה ומאגיה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

וילי, 'The History of the Spirit in Antiquity' - Wili, Walter. 'The History of the Spirit in Antiquity', in: Buonaiuti et. al. (eds.), *Spirit and Nature*: *Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton 1982, pp. 75-106.

וינפלד, 'זיקתו של ספר דברים לחכמה' — וינפלד, משה. "זיקתו של ספר דברים לחכמה", מנחם הרן (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן; מחקרים במקרא ובתולדות האמונה הישראלית מוגשים לו בהגיעו לשיבה, ירושלים תשכ"א, עמ' פט-קח.

ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף — ולאברג-פרי, סנדרה. פרקים בתולדות מושג האין סוף בקבלה התיאוסופית: מיצחק סגי נהור עד יצחק דמן עכו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2008.

הוס, 'פוקח עוורים' — הוס, בועז. "ספר 'פוקח עוורים': ידיעות חדשות לתולדות ספרות הקבלה", תרביץ, סא (ג-ד) (תשנ"ב), עמ' 489-504.

הוס, ׳תפיסת ׳גניזת האור׳׳ — הנ״ל, ״תפיסת ׳גניזת האור׳ בספר כתם פז לר׳ שמעון לביא בהשוואה לתורות הצמצום הלוריאניות״, בתוך: ר׳ אליאור, י׳ ליבס (עורכים), קבלת האר״י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשנ״ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, עמ׳ 341-361.

הופמן, שלמות פגומה — הופמן, יאיר. שלמות פגומה: ספר איוב ורקעו, ירושלים תשנ״ה.

הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן - הלנר-אשד, מלילה. ונהר יֹצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס״ה.

ורמן, The Books of Contemplation — Verman, Mark Warren. *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany 1992.

ורמן, ׳Classifying׳ — idem, 'Classifying the "Hug ha-Iyyun"', *World Congress of Jewish Studies*, 10, C1 (1990), pp. 57-64.

ורמן, 'The Development of Yihudim' — idem, 'The Development of "Yihudim" in Spanish Kabbalah', בתוך: י׳ דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ״ט, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח, עמ׳ 25*-41*.

ורמן, ׳The Evolution׳ — idem, 'The Evolution of the Circle of Contemplation', in: Peter Schäfer and Joseph Dan (eds.), *Gershom Scholem's "Major Trends in Jewish Mysticism" 50 Years After; Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen 1993, pp. 163-177.

ורמן, *Sifrei ha-Iyyun* — idem, *Sifrei ha-Iyyun*, Ph.D. Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass., 1984.

ורפל, שיריו ופיוטיו של ר׳ האי גאון — ורפל, יצחק. שיריו ופיוטיו של ר׳ האי גאון, עם מבוא והערות, ירושלים תרח״צ.

זבולוטניה, ׳Cosmology and Color Symbolism׳ — Zabolotnaya, Natasha Esther. 'Cosmology and Color Symbolism in R. Eleazar of Worms', *Kabbalah*, 12 (2004), pp. 45-80.

זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה — זולאי, מנחם. ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, אפרים חזן (עורך), ירושלים תשנ״ו.

זולאי, האסכולה הפייטנית — הנ״ל, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ״ד.

זולאי, ׳עיוני לשון בפיוטי ינייֹ׳ - הנ״ל, ״עיוני לשון בפיוטי ינייֹ״, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ו (תש״ו), עמ׳ קסא-ריד. נדפס מחדש בתוך: הנ״ל, ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת אפרים חזן, ירושלים תשנ״ו, (בעימוד המקורי).

זולאי, ׳פיוטי ר׳ נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא׳ — הנ״ל, ׳פיוטי רבי נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא׳, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ד, ברלין תרח״צ, עמ׳ קצז-רמו. נדפס מחדש בתוך: הנ״ל, ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת אפרים חזן, ירושלים תשנ״ו.

זולאי, ׳שירו של ר׳ אדונים הלוי׳ — הנ״ל, ״שירו של ר׳ אדונים הלוי מפאס״, סיני, כט (תשי״א), עמ׳ כד-לז. דפוס-צילום בתוך: הנ״ל, ארץ ישראל ופיוטיה.

זוסמן, ׳פירוש הראב״ד למסכת שקלים׳ — זוסמן, יעקב. ״פירוש הראב״ד למס׳ שקלים? חידה ביבליוגרפית - בעיה היסטורית״, עזרא פליישר [ואחרים] (עורכים), מאה שערים:

עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים, לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 131-170.

זיאי, Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of* - *Knowledge and Illumination* *Suhrawardī's Ḥikmat al-ishrāq*, Atlanta 1990.

זנדבק, "לזוהר הכוזב של הכוליות בא הקץ" - זנדבק, שמעון, "'לזוהר הכוזב של הכוליות בא הקץ': על 'אוסטרליץ' של זבאלד", מטעם, 12 (2007), עמ' 71-82.

זק, בשערי הקבלה - זק, ברכה. בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר שבע תשנ"ה.

חלמיש, 'לבירור השפעת ספר הבהיר' – חלמיש, משה. "לבירור השפעת ספר הבהיר על המקובל ר' יוסף בן שלום אשכנזי", בר אילן, ז-ח (תש"ל), עמ' 211-224 ;

חלמיש, 'על השתיקה בקבלה ובחסידות' – הנ"ל, "על השתיקה בקבלה ובחסידות", משה חלמיש ואסא כשר (עורכים), דת ושפה; מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 79-89.

חלמיש, פירוש קבלי – הנ"ל, פירוש קבלי לבראשית רבה: (פרשות א-כט), לר' יוסף בן-שלום (הארוך) אשכנזי, ירושלים תשמ"ה.

חרל"פ, תורת הלשון של ראב"ע – חרל"פ, לובה. תורת הלשון של ר' אברהם אבן עזרא: מסורת וחידוש, באר שבע תשנ"ט.

טברסקי, ראב"ד – Twersky, Isadore. *Rabad of Posquieres: A Twelfth-Century Talmudist,* Cambridge, Mass., 1962.

טולידאנו, 'יודיע תעלומות' - טולדנו, יעקב משה. 'יודיע תעלומות', הצופה לחכמת ישראל, יג (תרפ"ט), עמ' 259-267.

טרכטנברג, Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in* – *Jewish Magic* *Folk Religion*, New York 1982.

יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה' – יאקובסון, רומאן. "בלשנות ופואטיקה", בתוך: הנ"ל, סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה, מבחר מאמרים, איתמר אבן זהר וגדעון טורי (עורכים), תרגום: מולי מלצר, תל אביב תשמ"ו, עמ' 138-166.

יהלום, אז באין כול – יהלום, יוסף. אז באין כול: סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז.

ילון, פרקי לשון – ילון, חנוך. פרקי לשון, ירושלים תשל"א.

ירדן, 'לך שדי' – ירדן, דב. "'לך שדי' – אופן לר' שלמה אבן גבירול במהדורה מושלמת', סיני, סו (תש"ל), עמ' קעח-קפד.

ישראלי, פשט סוד ויצירה – ישראלי, עודד. פשט, סוד ויצירה ב"סבא דמשפטים" שבזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

כ"ץ, פיתוחים פתוחים ואטורים – כ"ץ, שרה. פיתוחים פתוחים ואטורים: עיוני מחקר ביצירת ר' שלמה אבן גבירול, ירושלים תשנ"ב.

כהן, Cohen, Martin Samuel. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions,* - *The Shiur Qomah* Tuebingen 1985.

כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר – כהן-אלורו, דורית. המאגיה והכישוף בספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט.

כהן-סימון, יסוד מורא לראב"ע - אבן עזרא, ר' אברהם. יסוד מורא וסוד תורה, מהד', מבוא ובאור: יוסף כהן ואוריאל סימון, רמת גן תשס"ז.

כץ, 'Utterance and Ineffability' — Katz, Steven Theodore. 'Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism', Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, N.Y., 1992, pp. 274-298.

כצנלסון, התלמוד וחכמת הרפואה — כצנלסון, יהודה לייב. התלמוד וחכמת הרפואה, ברלין תרפ״ח.

הלברטל, סתר וגילוי - הלברטל, משה. סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, אלחנן ריינר, ישראל תא-שמע, גדעון עפרת (עורכים), יריעות, 2, ירושלים תשס״א.

לוי, החיבור פירוש ל״ב נתיבות חכמה — לוי, דליה. החיבור פירוש ל״ב נתיבות חכמה, עבודה סמינריונית, אוניברסיטת תל אביב, [ללא שנת הוצאה], הופיעה מחדש אצל א׳ בורג, עיונים בספר יסוד עולם המיוחס לר׳ חננאל בן אברהם אבן אסקירה, עבודת גמר לתואר מ.א., אוניברסיטת תל אביב, 2003, נספח ד.

לוי, האחר והאחריות — לוי, זאב. האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, ירושלים תשנ״ז.

לוי, סטרוקטוראליזם בין מתוד ותמונת עולם — לוי, זאב. סטרוקטוראליזם בין מתוד ותמונת עולם, תל אביב תשל״ו.

לוי, ׳שרידי משפטים ושמות יוניים בספר ׳היכלות רבתי׳׳ — לוי, יוחנן. ״שרידי משפטים ושמות יוניים בספר ׳היכלות רבתי׳״, תרביץ, יב (תש״א), עמ׳ 259-265.

לוין, כתר מלכות — לוין, ישראל. ׳כתר מלכות׳ לר׳ שלמה אבן גבירול: כולל מהדורה ביקורתית של כתר מלכות״ עם הקדמה, פירוש וחילופי נוסח, תל אביב תשס״ו.

לורברבוים, ׳תיקון עולם׳ — לורברבוים, מנחם. ״׳תיקון עולם׳ על-פי הרמב״ם: עיון בתכליות ההלכה״, תרביץ, סד (א) (תשנ״ה), עמ׳ 65-82.

ליבס, ׳De Natura Dei׳ — ליבס, יהודה. ״׳De Natura Dei׳ - על המיתוס היהודי וגלגולו״, מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ׳ אפרים גוטליב ז״ל, ירושלים ותל אביב תשנ״ד, עמ׳ 297-243.

ליבס, ׳בריכה ומלא בספר הבהיר׳ — הנ״ל, ״בריכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחודש״, קבלה, 21 (תש״ע), עמ׳ 121-142.

ליבס, ׳גלם בגימטריא חכמה׳ — הנ״ל, ״׳גלם בגימטריא חכמה׳: [ביקורת על *Golem* ,Moshe Idel]״, קרית ספר, סג (תש״ן-תשנ״א), עמ׳ 1305-1322.

ליבס, ׳דע מה שתשיב׳ — הנ״ל, ״דע מה שתשיב לאפיקורוס״, מדעי היהדות, 40 (תש״ס), עמ׳ 55-61.

ליבס, ׳המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס׳ — הנ״ל, ״המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס״, משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א, ירושלים תשמ״ח, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז, עמ׳ 425-459.

ליבס, ׳המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס׳ — הנ״ל, ״המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס״, בתוך: משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א, ירושלים תשמ״ח, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז, עמ׳ 425-459.

ליבס, ׳המשיח של הזוהר׳ — הנ״ל, ״המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר׳ שמעון בר יוחאי״, בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ 87-236.

ליבס, ׳המשמעות הדתית של מחקר הקבלה׳ — הנ״ל, ״הרהורים על משמעותו הדתית של מחקר הקבלה״, יהוידע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, א, ירושלים תשס״ה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יח, עמ׳ 197-208. נוסח מעודכן/נדפס מחדש

בתוך: הנ"ל, עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' .
ליבס, 'המשמעות הדתית של מחקר הקבלה' – הנ"ל, "הרהורים על משמעותו הדתית של מחקר הקבלה", יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, א, ירושלים תשס"ה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יח, עמ' 197-208.
ליבס, 'השפעות נוצריות' – הנ"ל, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.
ליבס, 'זוהר וארוס' – הנ"ל, "זוהר וארוס", אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.
ליבס, חטאו של אלישע – הנ"ל, חטאו של אלישע; ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.
ליבס, 'יהדות ומיתוס' – הנ"ל, "יהדות ומיתוס", דימוי, 14 (תשנ"ז), עמ' 6-15.
ליבס, 'כח המלה כיסוד משמעותה' – הנ"ל, "כוח המִלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה", מ' בר-אשר, ס' הופקינס, ש' סטרומזה, ב' קיאזה (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 163-177.
ליבס, 'כיצד נתחבר' – הנ"ל, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח, עמ' 1-71.
ליבס, 'מידותיו של האלהים' – הנ"ל, "מידותיו של האלהים", תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 51-74.
ליבס, 'מיתוס לעומת סמל' – הנ"ל, "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 192-209.
ליבס, 'מרעיש הארץ' – הנ"ל, "מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י", בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה, (לזכר פרופ' רבקה הורביץ ז"ל), באר שבע תשס"ז, עמ' 337-357.
ליבס, 'משירה אפית' – הנ"ל, "משירה אפית למין רומן" (ביקורת על תרגום האודיסיאה מאת אהוביה כהנא), הארץ, מוסף 'ספרים', ג. חשוון תשנ"ז (16.10.96), עמ' 8, 13;
http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/HOMERUS.doc
ליבס, סוד האמונה השבתאית – הנ"ל, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה.
ליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג' – הנ"ל, "ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר 'אהבתיך'", י' דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבין לאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ז, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (ג-ד), עמ' 73-123.
ליבס, 'עברית וארמית כלשונות הזוהר' – הנ"ל, "עברית וארמית כלשונות הזוהר", העברית, נח,ג (תשס"ט-תש"ע), עמ' 111-126.
ליבס, עלילות אלהים – הנ"ל, עלילות אלהים: המיתוס היהודי - מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט.
ליבס, (פסאודו) דיוניסיוס, 'על התיאולוגיה המיסטית' – הנ"ל, "'על התאולוגיה המיסטית, אל טימותאוס', (פסידו) דיוניסיוס איש האראופגוס, [תרגום ומבוא]", קשת החדשה, 15 (2006), עמ' 148-153.
ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר – הנ"ל, פרקים במילון ספר הזהר, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.
ליבס, 'רוחניות ורוח' – הנ"ל, "רוחניות ורוח",

ליבס, תורת היצירה – הנ"ל, תורת היצירה של ספר יצירה, מהד' ב', ירושלים תשס"א.

ליבס, 'תרין אורזילין' – הנ"ל, "'תרין אורזילין דאיילתא' - דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו", רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשנ"ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, עמ' 113-169.

י"ג ליבס, 'הארת הנשמה וחזות האידאה אצל אפלטון' – ליבס, יוסף גרהרד. "הארת הנשמה וחזות האידאה אצל אפלטון", בתוך: מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות: מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, מאת תלמידיו, חבריו וידידיו, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמט-קסא.

לידקה, 'Interpreting Across Mystical Boundaries' – Lidke, Jeffrey S., 'Interpreting Across Mystical Boundaries: An Analysis of Samādhi in the Trika-Kaula Tradition', *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*, K.A. Jacobsen (ed.), Leiden 2005, pp. 143-179.

לינדבלום, *Prophecy* - Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963.

ליפינר, חזון האותיות – ליפינר, אליהו. חזון האותיות: תורת האידיאות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט.

ליפשיץ, 'דורשין במעשה בראשית' – ליפשיץ, ברכיהו. "דורשין במעשה בראשית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (ד) (תשמ"ד), עמ' 513-524.

לניר, תפישת האין סוף – לניר, מיכל. תפישת האין סוף: השוואה בין מקובלי חוג העיון לבין ר' עזריאל מגירונה, עבודת גמר לתואר מ.א., אוניברסיטת תל אביב, תשל"ט.

לסקי, *Ecstasy* – Laski, Marghanita. *Ecstasy: A Study of some Secular and Religious Experiences*, London 1961.

מאטילאל, *The Word and the World* – Matilal, Bimal Krishna. *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*, Delhi 1990.

מאיר, 'גן בעדן' – מאיר, עפרה. "גן בעדן: הערות לאופן העריכה של בראשית רבה", דפים למחקר בספרות, 5-6 (תשמ"ט), עמ' 309-330.

מאלטר, *Saadya Ga'on* – Malter, Henry. *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1942.

מובינקל, ''The Spirit' and the 'Word'' - Mowinckel, Sigmund. '"The Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets', *Journal of Biblical Literature*, 53 (3) (1934), pp. 199-227.

מוזס, ולטר בנימין ורוח המודרניות – מוזס, סטפן. ולטר בנימין ורוח המודרניות, תל אביב 2003.

מולר-אורטגה, 'Luminous Consciousness' – Muller-Ortega, Paul E., 'Luminous Consciousness: Light in the Tantric Mysticism of Abhinavagupta', Matthew T. Kapstein (ed.), *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago and London 2004, pp. 45-79.

מולר-אורטגה, 'On the Seal of Śambhu' - idem, 'On the Seal of Śambhu: A Poem by Abhinavagupta', in: David Gordon White (ed.), *Tantra in Practice*, Delhi 2001, pp. 573-586.

מולר-אורטגה, *The Triadic Heart of Śiva* – idem, *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, Albany, N.Y., 1989.

מוניר-וויליאמס, Monier-Williams, Monier, et al., *A Sanskrit—English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Delhi 2002. — *A Sanskrit-English Dictionary*

מור, תיקון העולם במחשבת חז״ל — מור, שגית. תיקון העולם במחשבת חז״ל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ג.

מורג, ׳דרך נצב׳ — מורג, שלמה. ״׳דרך נצב׳״, לשוננו, 43 (ג) (תשל״ט), עמ׳ 194-200. דפוס-צילום בתוך: הנ״ל, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, בעריכת משה בר-אשר, יוחנן ברויאר, אהרן ממן, ירושלים תשס״ד.

מורג, ׳לפירושו של המונח ׳מְצַוַּתַאת׳׳ — הנ״ל, ״לפירושו של המונח ׳מְצַוַּתַאת׳״, לשוננו, כו (תשכ״ב), עמ׳ 273-278.

מורג, תורת ההגה — הנ״ל, תורת ההגה והצורות של העברית, פונטיקה ופונולוגיה: שיעורי יסוד, רשמה וכינסה על פי השיעורים עדה ירדני; אהרן ממן ואברהם בן-אמתי (עורכים), ירושלים תשס״ט.

מורלוק, *Rabbi Joshep Gikatilla's Hermeneutics* — Morlok, Elka. *Rabbi Joshep Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011.

מט, 'Ayin' — Matt, Daniel Chanan. '"Ayin": The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism', Robert K.C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford 1990, pp. 121-159.

מט, The Zohar — idem, *The Zohar*, translation and commentary, Pritzker edition, vol I, Stanford, Calif., 2004.

מירסקי, מחובות הלבבות לשירת הלבבות — מירסקי, אהרן. מחובות הלבבות לשירת הלבבות, ירושלים תשנ״ב.

מירסקי, ׳פיוטים מקבילים׳ — הנ״ל, ״פיוטים מקבילים״, תרביץ, יז (ג-ד) (תש״ו), עמ׳ 165-173.

מלמד, מלון ארמי עברי — מלמד, עזרא ציון. מלון ארמי עברי לתרגומים ולארמית שבמקרא, ירושלים תשל״ה.

מסכת היכלות, מהד׳ הרמן — Herrmann, Klaus. *Massekhet Hekhalot = Traktat von den Himmlischen Palästen: Edition, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen 1994.

מרגוליות, ׳The Doctrine of the Ether׳ — Margoliouth, George. 'The Doctrine of the Ether in the Kabbalah', *JQR*, 20 (4) (1908), pp. 825-861.

מרוז, 'Between Sefer Yezirah and Wisdom Literature' — Meroz, Ronit. 'Between Sefer Yezirah and Wisdom Literature: Three Binitarian Approaches in Sefer Yezirah', *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 18 (2007), pp. 101-142.

מרוז, ׳אור בהיר הוא במזרח׳ — מרוז, רונית. ״׳אור בהיר הוא במזרח׳: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר״, דעת, 49 (תשס״ב), עמ׳ 137-180.

מרוז, ׳מרכבת יחזקאל׳ — הנ״ל, ״מרכבת יחזקאל - פירוש זוהרי בלתי ידוע״, תעודה, טז-יז (תשס״א), עמ׳ 567-616.

מרוז, ׳ר׳ יוסף אנג׳לט וכתביו ה״זוהריים״׳ — הנ״ל, ״ר׳ יוסף אנג׳לט וכתביו ה״זוהריים״״, בתוך: הנ״ל (עורכת), חידושי זוהר; מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תל אביב תשס״ז, עמ׳ 303-404.

מריון, על העודפות – מריון, ז׳אן לוק. על העודפות: עיונים בתופעות הרוויות, תרגום והקדמה: סמדר בוסתן, עריכה מדעית: זאב לוי, תל אביב תשס״ח.

מרקור, 'Unitive Experience' – Merkur, Daniel. 'Unitive Experience and the State of Trance', in: M. Idel, B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York 1989, pp. 125-153.

נברו, ׳תיקון׳ מקבלת האר״י לגורם תרבותי – נברו, אסף. תיקון – מקבלת האר״י לגורם תרבותי, דיסרטציה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס״ו.

נדב, ׳אגרת המקובל ר׳ יצחק מר חיים׳ – נדב, יעל. ״אגרת המקובל ר׳ יצחק מר חיים על תורת הצחצחות״, תרביץ, כ״ו (1956/7), עמ׳ 440-458.

סאנץ-באדיליוס, ׳על התנועות בעברית׳ - סאנץ-באדיליוס, אנחל. ״על התנועות בעברית על פי מדקדקים אחדים מימי הביניים״, לשוננו, ע (תשס״ח), עמ׳ 361-373.

סבירי, הסופים – סבירי, שרה. הסופים: אנתולוגיה, תל אביב תשס״ח.

סגל, יסודי הפוניטיקה – סגל, משה צבי. יסודי הפוניטיקה העברית: חקירה בהברון העברי ותולדותיו, ירושלים תרפ״ח.

סד-ריינה, *Commentaire* - Sed-Rajna, Gabrielle. *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne de Azriel de Gerone*, Leiden 1974.

סטייס, *Mysticism and Philosophy* – Stace, Walter Terence. *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

סילבורן, *Kundalini* – Silburn, Lilian. *Kundalini: The Energy of the Depths: A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kasmir Saivism*, Albany, N.Y. 1988.

סמבורסקי, *Physics of the Stoics* - Samburski, Samuel. *Physics of the Stoics*, London 1959.

סמבורסקי, המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה – סמבורסקי, שמואל. המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה: מן הפילוסופיה הקדם-סוקראטית עד הפיסיקה של הקוואנטים; אנתולוגיה, עריכה, מבואות, הערות ותרגום: ש׳ סמבורסקי, ירושלים תשל״ב.

סמירנוב, 'The Universe as a Phenomenon of Language' – Smirnov, Andrey V., 'The Universe as a Phenomenon of Language: Sa'adiah Ga'on's Commentary to the "Book of Creation', Raphael Jospe (ed.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Madison, N.J. 1997, pp. 87-111.

סנדור, *The Emergence* – Sendor, Mark Brian. *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*, vol. 1, Dissertation: Harvard University, 1994, Ann Arbor, Mich. 1995.

עברי, ׳בריאת העולם לפי הרמב״ם׳ - עברי, אברהם אריה. ״בריאת העולם לפי הרמב״ם״, בתוך: מ׳ אידל, ד׳ הרוי, א׳ שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב, ירושלים תש״ן, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט, עמ׳ 115-137.

עפשטיין, מקדמוניות היהודים – אפשטיין, אברהם. מקדמוניות היהודים, בתוך: הנ״ל, כתבי ר׳ אברהם אפשטיין, ב, קבצם א.מ. הברמן, ירושלים תשי״ז.

עקביא, ׳ביאור ענייני עיבור וכרונולוגיה׳ – א. א. עקביא, ״ביאור ענייני עיבור וכרונולוגיה בשירו של ר׳ אדונים הלוי״, סיני, כט (תשי״א), עמ׳ לח-מב.

ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה – ערן, עמירה. מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של ר׳ אברהם אבן דאוד, תל אביב 1998.

Pacholczyk, Jozef M., *Sūfyāna Mūsīqī: The Classical Music of Kashmir*, Berlin 1996. — Pacholczyk, *Sūfyāna Mūsīqī*

Padoux, Andre. *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, translated by Jacques Gontier, Albany, N. Y. 1990. — Padoux, *Vāc*

פדיה, 'אחוזים בדבור' — פדיה, חביבה. "'אחוזים בדיבור': לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים", תרביץ, סה (ד) (תשנ"ו), עמ' 565-636.

פדיה, 'האלף הששי' — הנ"ל, "האלף הששי: מילנריזם ומשיחיות בספר הזוהר", דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 51-98.

פדיה, 'ארץ של רוח וארץ ממש' — הנ"ל, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", בתוך: משה חלמיש, אביעזר רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 233-289.

פדיה, בעין החתול — הנ"ל, בעין החתול, תל אביב תשס"ח.

פדיה, 'הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש' — הנ"ל, "הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", דעת, 45 (תש"ס), עמ' 25-73.

פדיה, 'ההופעה וההתגלות' — הנ"ל, "ההופעה וההתגלות", מרית בן ישראל (עורכת), קולה של המילה: מבחר מאמרים, תל אביב תשס"ד, עמ' 15-33.

פדיה, הליכה שמעבר לטראומה — הנ"ל, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב תשע"א.

פדיה, המראה והדיבור — הנ"ל, המראה והדבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב.

פדיה, מרחב ומקום — הנ"ל, מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי, תל אביב תשע"א.

פדיה, משבר באלוהות — הנ"ל, משבר באלוהות ותיקונו התיאורגי בקבלת ר' יצחק סגי-נהור ותלמידיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט.

פדיה, 'פגם ותיקון' — הנ"ל, "פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 157-285.

פדיה, קבלה ופסיכואנליזה — הנ"ל, קבלה ופסיכואנליזה, (בדפוס).

פדיה, הרמב"ן — הנ"ל, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג.

פדיה, 'שבת שבתאי' — הנ"ל, "שבת שבתאי ומיעוט הירח — החיבור הקדוש: אות ותמונה", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 143-191.

פדיה, 'שכבת העריכה' — הנ"ל, "שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר", בתוך: מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב, ירושלים תש"ן, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט, עמ' 139-164.

פדיה, השם והמקדש — הנ"ל, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א.

פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים' — הנ"ל, "תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז", מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110.

פוקס, 'תפיסת האלהות בספרות החכמה הדידקטית' — פוקס, מיכאל. "תפיסת האלהות בספרות החכמה הדידקטית", באר שבע, א (תשל"ג), עמ' 162-170.

פורת, עיונים בחבור ברית המנוחה – פורת, עודד. עיונים בחבור ברית המנוחה: רעיונותיו, סביבתו הספרותית ומבוא למהדורה מדעית, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

פורת, 'שלום שאין בו הפסק' – הנ"ל, "'שלום שאין בו הפסק' - עיון מחודש בחבור 'ברית המנוחה'", קבלה, כה (תשע"ב), עמ' 223-292.

פיין, 'The Contemplative Practice of Yihudim' – Fine, Lawrence. 'The Contemplative Practice of "Yihudim" in Lurianic Kabbalah', Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, *Vol. II: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, New York 1987, pp. 64-98.

פינס, 'Points of Similarity' – Pines, Shlomo. 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the "Sefer Yezira" and a text of the Pseudo-Clementine "Homilies": The Implications of this Resemblance', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 7 (3) (1989), pp. 63-142.

פינס, 'וקרא אל האין ונבקע' – פינס, שלמה. "'וקרא אל האין ונבקע': לחקר כתר מלכות לשלמה אבן גבירול", תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 339-347.

פישביין, 'The Speech of Being' – Fishbane, Eitan P., 'The Speech of Being, The Voice of God: Phonetic Mysticism in the Kabbalah of Asher ben David and his Contemporaries', *Jewish Quarterly Review* 98 (4) (2008), pp. 485-521.

פכטר, 'עיגולים ויושר' – פכטר, מרדכי. "עיגולים ויושר - לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)", דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 59-90.

פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי' – הנ"ל, "'שורש האמונה הוא שורש המרי' במשנת ר' עזריאל", קבלה, 4 (תשנ"ט), עמ' 315-341.

פלאמאס, *The Triads* - Palamas, Gregory, Saint. *The Triads*, John Meyendorff (ed. with an introduction), translation by Nicholas Gendle, prefaced by Jaroslav Pelikan, New York 1983.

פליישר, היוצרות – פליישר, עזרא. היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשד"מ.

פליקס, 'מונחי פריחה והנצה במקורות' – פליקס, יהודה. "מונחי פריחה והנצה במקורות", לשוננו לעם, מב (ד) (תשנ"א), עמ' 136-141.

פנטון וידה, פס"י המיוחס לדונש אבן תמים – Georges Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunas ben Tamim de Kairouan (Xe Siècle)*, Nouv. éd. par Paul B. Fenton, Paris 2002.

פנטון, 'Traces of Moseh ibn 'Ezra's' – Fenton, Paul B., 'Traces of Moseh ibn ʼEzra's "ʼArugat ha-Bosem" in the Writings of the Early Qabbalists of the Spanish School', Isadore Twersky and Jay M. Harris (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III, Cambridge 2000, pp. 45-81.

פנקובר, 'זמנם של הסעיפים על טעמי המקרא בספר הבהיר' – פנקובר, יצחק ש.. "זמנם של הסעיפים על טעמי המקרא בספר הבהיר", קבלה, 14 (תשס"ו), עמ' 329-345.

פסאודו-דיוניסיוס, *The Complete Works* - Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, translation by Colm Luibheid with Paul Rorem, Preface and Introductions by Rene

Roques, Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, New York 1987.

פרבר ואברמס, פירושי המרכבה – פרבר-גינת, אסי ואברמס, דניאל. פירושי המרכבה לר׳ אלעזר מוורמס ולר׳ יעקב בן יעקב הכהן, לוס אנג׳לס תשס״ד.

פרבר וגנדלמן, 'Iconizing the Text' – Farber, Assi, and Gandelman, Claude. 'Iconizing the Text/ Textualizing the Body: Judaism as a Graphocentric Religion', *American Journal of Semiotics*, 10 (1-2) (1993), pp. 11-33.

פרבר, ׳למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של רמד״ל׳ – פרבר-גינת, אסי. ״למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר׳ משה די ליאון״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (א-ב) (תשמ״ד); ובתוך: י׳ דן, י׳ הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 67-96.

פרבר, ׳עקבותיו של ס׳ הזוהר׳ - הנ״ל, ״עקבותיו של ס׳ הזהר בכתבי ר׳ יוסף ג׳יקטילה״, עלי ספר, ט (תשמ״א), עמ׳ 70-83.

פרבר, פירוש המרכבה לר׳ יעקב הכהן – הנ״ל, פירוש מרכבת יחזקאל לר׳ יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, כרך א-ב, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל״ח.

פרבר, תפיסת המרכבה – הנ״ל, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה-י״ג: ״סוד האגוז״ ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ״ז.

פרבר-גינת, ׳קליפה קודמת לפרי׳ – הנ״ל, ״׳קליפה קודמת לפרי׳ - לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה״, בתוך: ח׳ פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר-שבע, ד (תשנ״ו), עמ׳ 118-142.

פרוידנטל, ׳האויר ברוך הוא וברוך שמו׳ – פרוידנטל, גד. ״׳האוויר ברוך הוא וברוך שמו׳ בספר המשכיל לר׳ שלמה שמחה מטרויש: לדמותה של קוסמולוגיה מדרשית-מדעית בהשראה סטואית מן המאה הי״ג״ (חלק א׳), דעת 32-33 (תשנ״ד), עמ׳ 187-234; חלק ב: ״ספר המשכיל - מבחר קטעים בעניני קוסמולוגיה״, דעת, 34 (תשנ״ה), עמ׳ 87-129.

צוויפ, *Mother of Reason and Revelation* – Zwiep, Irene Ellen. *Mother of Reason and Revelation: A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam 1997.

צונץ, *Zur Geschichte und Literatur* - Zunz, Leopold. *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845.

צימר, *Philosophies of India* – Zimmer, Heinrich Robert. *Philosophies of India*, edited by Joseph Campbell, New York 1951.

צמודי, ׳המנון החכמה׳ – צמודי, יוסף. ״הימנון החכמה ומקומה בספר איוב (לפרק כ״ח)״, בית מקרא, כח (ג) (תשמ״ג), עמ׳ 268-277.

צרפתי, ׳חשבון האבק׳ – צרפתי, גד בן-עמי. ״׳חשבון האבק׳״, לשוננו, סא,ד (תשנ״ח), עמ׳ 311-312.

קדרי, מילון העברית המקראית – קדרי, מנחם צבי. מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל״ף עד תי״ו, רמת גן תשס״ו.

קויפמן, ׳הפסבדו-אמפדוקלס כמקור לר׳ שלמה אבן גבירול׳ – קויפמן, דוד. ״הפסבדו-אמפדוקלס כמקור לר׳ שלמה אבן גבירול״, בתוך: הנ״ל, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים תשכ״ב, עמ׳ 78-125.

קויפמן, ׳השגותיו של ר׳ אברהם אבן-דאוד׳ – הנ״ל, ״השגותיו של ר׳ אברהם אבן-דאוד על ׳מקור חיים׳״, בתוך: הנ״ל, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים תשכ״ב, עמ׳ 136-159.

קורבין, *The Man of Light* – Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*, translated from by Nancy Pearson, New Lebanon, N.Y., 1994.

קטן, אוצר לעזי רש״י – קטן, משה. אוצר לעזי רש״י, חלק א, המילים הצרפתיות שבפירושי רש״י על תורה, נביאים וכתובים, ירושלים תשס״ו.

קטן, החיים בימי רש״י – קטן, משה. החיים בימי רש״י: החיים בצרפת במאה הי״א על-פי כתבי רש״י ותלמידיו, ירושלים תשנ״ז.

קטסומטה, פיוטי ר׳ נחמיה בן שלמה – Katsumata, Naoya. *The Liturgical Poetry of Nehemiah ben Shelomoh ben Heiman ha-Nasi: A Critical Edition*, Leiden 2002.

קטרר, אדר״ע – קטרר, אליאן. אותיות דרבי עקיבא (נוסח א-ב): מהותו של מדרש זה, מגמתו, רעיונותיו וקשריו עם זרמים שונים ביהדות ובנצרות, א-ב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ה.

קיינר, ׳The Hebrew Paraphrase׳ – Kiener, Ronald C., 'The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon’s "Kitab al-Amanat wa’l-l’tiqadat"', *AJS Review*, 11 (1) (1986), pp. 1-25.

קיינר (מהד׳), פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות – Kiener, Ronald C. (ed.), *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon’s Kitab al-Amanat wa’l-Ietiqadat*, Ann Arbor, Mich., 1984.

קיסטר, ׳ספרות החכמה בקומראן׳ - קיסטר, מנחם. ״ספרות החכמה בקומראן״, מ׳ קיסטר (עורך), מגילת קומראן - מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס״ט, עמ׳ 299-319.

קירק ואחרים, *The Presocratic Philosophers* - Kirk, Geoffrey Stephen, Raven, John Earle, Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2nd ed., Cambridge 1984.

קלוש, *Two Texts* – Kallus, Menachem. *Two mid-13th Century Kabbalistic Texts from the ’Iyun Circle’, with commentaries*, Jerusalem 1985.

קלייטון, *Time in Indian Music* – Clayton, Martin. *Time in Indian Music: Rhythm, Metre, and Form in North Indian Rāg Performance*, Oxford [u.a.], 2000.

קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים – קלצקין, יעקב. אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, כרך ב, חלק א-ד, ברלין תרפ״ח-תרצ״ד.

קנרפוגל, ׳Rabbinic Figures׳ – Kanarfogel, Ephraim. 'Rabbinic Figures in Castilian Kabbalistic Pseudepigraphy: R. Yehudah he-Hasid and R. Elhanan of Corbeil', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 3 (1) (1993), pp. 77-109.

קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות – קנרפוגל, אפרים. סוד, מאגיה ופרישות: במשנתם של בעלי התוספות, תרגמה: רותי בר-אילן, ירושלים תשע״א.

קסטנדה, האש שבפנים – קסטנדה, קרלוס. האש שבפנים, מאנגלית: חיים תדמון, תל אביב תשמ״ז.

קרייסל, 'On the Term 'Kol' in A. Ibn Ezra' — Kreisel, Howard Theodore. 'On the Term "Kol" in Abraham Ibn Ezra: A Reappraisal', *Revue des Etudes Juives*, 153 (1-2) (1994), pp. 29-66.

רביצקי, ׳התורה האנתרופולוגית של הנס׳ — רביצקי, אביעזר. ״התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (ג) (תשמ״ג), עמ׳ 323-361.

רגב, ׳הנפש הטהורה והנפש החמרית׳ — רגב, שאול. ״הנפש הטהורה והנפש החמרית בספר תורות הנפש״, דעת, 19 (תשמ״ז), עמ׳ 67-77.

רובין, דרוש התנינים — רובין, צביה. ״דרוש התנינים״ לר׳ יוסף ן׳ טבול, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ״ו.

רובסון, *Word and Spirit in Ezekiel* - Robson, James. *Word and Spirit in Ezekiel*, London 2006.

רוזנברג, ׳אונטולוגיה ניאופלטונית׳ — רוזנברג, שלום. ״אונטולוגיה ניאופלטונית״, בתוך: משה אידל, דבורה דימנט, שלום רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה; מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה: מוגשים לפרופסור שרה א׳ הלר וילנסקי, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 347-366.

רוט, חכמי פרובאנס המאוחרים — רוט, פנחס. חכמי פרובנס המאוחרים — הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע״ב.

רונג-ויז׳ניצר, ׳אגרת מיוחסת לר׳ אשר בן דוד׳ — רונג-ויז׳ניצר, מירי. ״איגרת מיוחסת לר׳ אשר בן דוד״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (ג) (תשמ״ב), עמ׳ 33-50.

רופא, מבוא לשירה המזמורית — רופא, אלכסנדר. מבוא לשירה המזמורית ולספרות החכמה שבמקרא, ירושלים תשס״ד.

ריקר, *The Rule of Metaphor* — Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated by Robert Czerny, with Kathleen McLaughlin and John Costello, Toronto 1977.

רנד, ׳אולזו לז ללז׳ — רנד, מיכאל. ״׳אולזו לז ללז׳: קדושתא קילירית לשמיני עצרת״, יהודית דישון, אפרים חזן (עורכים), פרקי שירה: מגנזי השירה והפיוט של קהילות ישראל, ד (תשס״ט), עמ׳ 27-66.

שובאל, צפונות כדור הארץ — שובאל, שלמה. צפונות כדור הארץ: מדעי הגיאולוגיה, הגיאומורפולוגיה והסביבה, רעננה תשע״א.

שוורץ, ׳פירוש מעשה בראשית המיוחס לר׳ אשר בן דוד׳ — שוורץ, דב. ״׳פירוש למעשה בראשית׳ המיוחס לר׳ אשר בן דוד״, סיני, קט (תשנ״ב), עמ׳ מח-נה.

שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים — שוורצפוקס, שמעון. יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב 2001.

שולמן, 'Is There an Indian Connection to Sefer Yesirah?' — Shulman, David Dean. 'Is There an Indian Connection to "Sefer Yesirah"?', *Aleph*, 2 (2002), pp. 191-199.

שטיינר, כיצד קונים דעת העולמות העליונים — שטיינר, רודולף. כיצד קונים דעת העולמות העליונים, מגרמנית: נחמן בר-שלום, מבוא: שמואל הוגו ברגמן, תל אביב-[הרדוף], 1960.

שטיינשניידר, שני המאורות — שטיינשניידר, משה. ספר שני המאורות; כולל: מאמר הייחוד לרמב״ם, בתרגום ר׳ יצחק בר נתן החסיד; שלש שאלות לר׳ אברהם אבן עזרא ותשובותיו, ברלין תר״ז.

שטרן, 'The First in Thought is the Last in Action' — Stern, Samuel Miklós. '"The First in Thought is the Last in Action": The History of a Saying Attributed to Aristotle', *Journal of Semitic Studies*, 7 (2) (1962), pp. 235-252.

שילוח, האגרת על המוסיקה של האחים הנאמנים — שילוח, אמנון (תרג'), האגרת על המוסיקה של האחים הנאמנים: (בגדד, המאה העשירית), תל אביב 1976.

שירמן, 'המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי' — שירמן, חיים. "המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ב (תרצ"ו), עמ' קיז-קצד; ד (תחר"צ), עמ' רמז-רצו.

שלום, 'Colours and their Symbolism' — Scholem, Gershom Gerhard. 'Colours and their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism', I: *Diogenes*, 108 (1979), pp. 84-111 ;II: *Diogenes*, 109 (1980), pp. 64-76.

שלום, 'The Concept of Kavvanah' — Scholem, Gershom. 'The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah', Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish Tought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit 1981, pp. 162-180.

שלום, *Jewish Gnosticism* — idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition: Based on the Israel Goldstein Lectures, Delivered at the Jewish Theological Seminary of America*, New York 1965.

שלום, *Kabbalah* — idem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974.

שלום, 'The Name of God' - Scholem, Gershom. 'The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala', *Diogenes*, 79 (1972), pp. 59-80; 80, pp. 164-194.

שלום, *Origins* — idem, *Origins of the Kabbalah*, edited by R.J. Zwi Werblowsky; Translation of: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, from the German by Allan Arkush, Philadelphia 1987.

שלום, ס' אבני זכרון — הנ"ל, "פרקים מתולדות ספרות הקבלה, פרק ז: ס' אבני זכרון", קרית ספר, ו (ב) תרפ"ט, עמ' 259-276; הנ"ל, "פרקים מתולדות ספרות הקבלה, פרק י: עוד פעם על ס' אבני זכרון", קרית ספר, ז (תר"צ-תרצ"א), עמ' 457-465.

שלום, 'ר' אברהם בן אליעזר הלוי' — הנ"ל, "המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי", קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 101-141, 269-273.

שלום, 'דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים' — שלום, גרשם. "דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים", בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 381-424.

שלום, 'הגיגים על תיאולוגיה יהודית' — הנ"ל, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית", בתוך: הנ"ל, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, ב, קבצם אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו/מ"ב, עמ' 463-574.

שלום, 'הערות שונות לספרות הקבלה' — הנ"ל, "הערות שונות לספרות הקבלה", קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה), עמ' 163-168.

שלום, 'התפתחות תורת העולמות' — הנ"ל, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, ב: התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים", תרביץ, ב (ד) (תרצ"א), עמ' 415-442; תרביץ, ג (א), עמ' 33-66.

שלום, כתבי יד בקבלה — הנ"ל, כתבי יד בקבלה: הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, בהשתתפות יששכר יואל, ירושלים תר"צ.

שלום, 'מפתח לפירושים' - הנ"ל, "מפתח לפירושים על עשר ספירות", קרית ספר, י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 515-498.

שלום, 'ר' משה מבורגוש' – הנ"ל, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, ג: ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק", תרביץ, ג (ג) (תרצ"ב), עמ' 286-258; תרביץ, ד (א) (תרצ"ג), עמ' 54-77; נספחים: מקורות וליקוטים לקבלת ר' משה מבורגוש, תרביץ, ד (ב-ג) (תרצ"ג), עמ' 228-207; תרביץ, ה (א), עמ' 50-60; תרביץ, ה (ב), עמ' 180-198; תרביץ, ה (ג-ד), עמ' 323-305. נדפס גם בתוך: הנ"ל, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן, תוצאה מיוחדת מתוך "תרביץ" שנה ב'-ה', ירושלים תרצ"ד, עמ' 93-213.

שלום, 'משמעותה של התורה' – הנ"ל, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן שלמה, בעריכת המחבר, ירושלים תשמ"א, עמ' 36-85.

שלום, 'סדרי דשמושא רבא' – הנ"ל, שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, אסתר ליבס (עורכת), ירושלים תשס"ד, עמ' 116-144.

שלום, ספר הזהר של גרשם שלום – הנ"ל, ספר הזהר של גרשם שלום, (יוזעפאף תרל"ג-1973); עם הערות בכתיבת ידו, ירושלים תשנ"ב.

שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה' – שלום, גרשם. "עקבותיו של גבירול בקבלה", בתוך: הנ"ל, מחקרי קבלה (א), יוסף בן שלמה (מהדיר), משה אידל (עדכונים והשלמות), תל אביב וירושלים תשנ"ח, עמ' 39-66. נדפס לראשונה בתוך: אהרן אברהם קבק, אליעזר שטיינמן (עורכים), מאסף סופרי ארץ ישראל לספרות ולדברי מחשבה, תל אביב ת"ש, עמ' 160-178.

שלום, 'עשרה מאמרים בלתי היסטוריים' – הנ"ל, "עשרה מאמרים בלתי-היסטוריים על הקבלה", בתוך: הנ"ל, עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (ב), כינס וערך: אברהם שפירא, תל-אביב תש"ן, עמ' 32-42.

שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לספר יצירה' – הנ"ל, "פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה", קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 379-396.

שלום, 'פירושו של ר' יצחק הכהן על מרכבת יחזקאל' – הנ"ל, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, א: פירושו של ר' יצחק הכהן על מרכבת יחזקאל", תרביץ, ב (ב) תרצ"א, עמ' 188-217.

שלום, 'פס"י לרמב"ן' – הנ"ל, "פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"צ), עמ' 385-419; נדפס מחדש בתוך: הנ"ל, מחקרי קבלה (א), יוסף בן שלמה (מהדיר), משה אידל (עדכונים והשלמות), תל אביב וירושלים תשנ"ח, עמ' 67-111.

שלום, פרקי יסוד – הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן שלמה, בעריכת המחבר, ירושלים תשמ"א.

שלום, הקבלה בגירונה – הנ"ל, הקבלה בגירונה: פרקים בתולדות הקבלה בספרד א', ערך לפי הרצאות יוסף בן-שלמה, ירושלים, תשל"ו.

שלום, הקבלה בפרובאנס – הנ"ל, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור, ערכה לפי הרצאות רבקה ש"ץ, ירושלים תשל"ט.

שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק – שלום, גרשם. קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, <מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזהר>, [עימוד בספרור אותיות] =מדעי היהדות, ב, ירושלים תרפ"ז [עימוד במספרים].

שלום, ראשית הקבלה – הנ"ל, ראשית הקבלה (1150-1250), ירושלים ותל אביב, תש"ח.

שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר – הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר, ערכה לפי הרצאות רבקה ש"ץ, ירושלים תשכ"ב.

שלום, 'ס' שבילי דירושלם' – הנ"ל, "ס' שבילי דירושלם המיוחס לר' יצחק חילו - מזוייף", ציון, ו (תרצ"ד), עמ' לט-נג.

שלום, שדים, רוחות ונשמות – הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת אסתר ליבס, ירושלים תשס"ד.

שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון' – הנ"ל, "שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות", קרית ספר, ח (ג-ד) (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 397-408, 534-542; קרית ספר, ט (א) (תרצ"ב), עמ' 126-133.

שלום, 'שרידים חדשים' – הנ"ל, "שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה", ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 201-222.

שלום, 'תעודה חדשה' – הנ"ל, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", בתוך: הנ"ל, מחקרי קבלה (א), יוסף בן שלמה (מהדיר), משה אידל (עדכונים והשלמות), תל אביב וירושלים תשנ"ח, עמ' 7-38; נדפס לראשונה בתוך: ספר ביאליק, יעקב פיכמן (עורך), תל אביב תרצ"ד, עמ' 141-162.

שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול – שלנגר, יעקב. הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים תש"ם.

שפיגל, אנאדות לפלוטינוס – פלוטינוס. אנאדות, תרגם מיוונית והוסיף מבוא והערות: נתן שפיגל, א-ב, ירושלים 1978-1981.

שפר, *Genizah-Fragmente* – Peter Schaefer (ed.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur,* Tuebingen 1984.

שצמילר, 'הצעות ותוספות' - שצמילר, יוסף. "הצעות ותוספות ל'גאליה יודאיקה'", קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 607-610.

שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית – שקולניקוב, שמואל. תולדות הפילוסופיה היוונית: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, תל אביב תשמ"א.

שרביט, 'מסורות כתיבתם והגייתם של שמות האל' – שרביט, שמעון. "מסורות כתיבתם והגייתם של שמות האל במרוצת הדורות", לשוננו, ע (תשס"ח), עמ' 599-614.

תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי – תלמג', אפרים. פירושים לספר משלי לבית קמחי: ריק"ם, רמ"ק, רד"ק, ירושלים תשנ"א.

תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל' – תשבי, ישעיה. "כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה", סיני, טז (תש"ה), עמ' קנט-קעח.

תשבי, משנת הזהר – תשבי, ישעיה, עם לחובר, פישל. משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר, כרך א-ב, ירושלים תשל"א-תשל"ה.

תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל – תשבי, ישעיה. פירוש האגדות לר' עזריאל, ירושלים תש"ה.

נוסח הפנים לפי כ״י ליידן, ספרית האוניברסיטה Or. 4762, לשעבר אוסף וורן 24, ס׳ 17370, [239]ב-[242]ב. נעתק בשנת רצ״ז (1537) בכתיבה ביזנטית. [=ל]
וכ״י ירושלים, אוסף מנחם פלדמן, 3, ס׳ 38778, 172ב-177א. נעתק בשנת שצ״ו (1636) בכתיבה מזרחית. [=י][1]

ל1 = לונדון, הספריה הבריטית Or. 10809, 1א-6ב; ס׳ 8124, מאה י״ז, מזרחית.
ק2 = קיימברידג׳, אוניברסיטת הרוורד, Heb. 37, 1א-4ב [דף 1ב חסר בכה״י וסדר דפים משובש]; ס׳ 34446, מאה ט״ז, ספרדית.

ל2 = ליוורנו, תלמוד תורה [15], 1א-7א; ס׳ 12474, מאה ט״ו, ספרדית.
נ = ניו יורק, בית המדרש לרבנים, אוסף לוצקי 899a, 57א-59ב; ס׳ 24122, תל״ח (1677), מזרחית רהוטה; נעתק בידי ר׳ שלמה בן ר׳ שמואל בן ר׳ חיים ויטאל מכ״י בכתיבת אביו.
י2 = ירושלים, הספריה הלאומית $8^0$2930, 5א-7ב; B 501, תע״ד (1714), מערבית.

פר = פרמא פלטינה 3481, [78]ב-[83]א; ס׳ 13989, שנת 1300 לערך, איטלקית.
ר = רומא, קזנטנזה 3152, 82א-85א; ס׳ 130, מאה י״ד-ט״ו, איטלקית.
פר2 = פרמא, פלטינה 3532, 41ב-45א; ס׳ 14039, מאה י״ד, איטלקית.
ו = וטיקן 230, 69ב (התחלה בלבד); ס׳ 287, מאה י״ד, איטלקית.
ק1 = קיימברידג׳, ספרית האוניברסיטה Add. 643, 2, 43א-46ב (ספירה נוספת 19א-23ב); ס׳ 16866, מאה ט״ו, איטלקית.
ב = בר אילן 1039, [לשעבר מוסיוף 64], 24ב-30ב; ס׳ 22889, ר״ס לערך (1500), צפת, ספרדית.
פי = פירנצה, לורנציאנה, שולחן II כ״י 18, 83א-85ב; ס׳ 17663, רס״ח (1508), [פיארארה], איטלקית.
נ2 = ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1822, א ע״א-ה ע״א; ס׳ 10920, מאה ט״ז, איטלקית.
פי2 = פירנצה, לורנציאנה, II 15, 4א-8ב [לפי ספרור חדש בתחתית הדף. ספרור נוסף: 1א-5ב]; ס׳ 17661, שט״ו (1555), איטלקית.
נ1 = ניו יורק, בית המדרש לרבנים 2324, 66ב-70ב; ס׳ 28577, שט״ו (1555), אשכנזית.
ב1 = בולוניה, האוניברסיטה 2914, רג ע״ב [=192ב]-ריד ע״ב [=203ב]; ס׳ 27803, רצ״א (1531), סיינה, כתיבה איטלקית.
ו1 = וטיקן 236, 24א-29א; ס׳ 292, מאה ט״ו, אשכנזית.
י3 = ירושלים, הספריה הלאומית 2964, 1א-8א; B 112, של״ח (1578), איטלקית.
י1 = ירושלים, הספריה הלאומית $8^0$1566, 1א-8ב; B 364, 1650 לערך, איטלקית רהוטה.

מ1 = מינכן, ספרית מדינת בווריה 47, 389א-395א; ס׳ 1611, מאה ט״ז, אשכנזית.
מ2 = מינכן, ספרית מדינת בווריה 56, 129ב-134ב; ס׳ 1637, מאה ט״ז, אשכנזית.
צ = ציריך, הספריה המרכזית Heid 102 [לשעבר אלוני וקופפר 177], 20ב-22ב; ס׳ 2647, שמ״ג (1583), אשכנזית.
י4 = ירושלים, הספריה הלאומית $8^0$330, 204א-207ב; B 277, מאה י״ז, אשכנזית.[2]

כתבי יד שלא נרשמו כאן חילופי הנוסח שבהם:
פר3 = פרמא, פלטינה 3483, 117ב-118א (רק ההתחלה); ס׳ 13991, מאה ט״ז, איטלקית.
מו = מוסקבה, אוסף גינצבורג 738, 177א-190א; ס׳ 47568, מאה ט״ו, איטלקית.[3]
מ3 = מינכן, ספרית מדינת בווריה 341, 181א-183א; ס׳ 1101, מאה ט״ו, אשכנזית (איטלקית).[4]

---

[1] [ ] = תקונים לפי כ״י ירושלים, מ׳ פלדמן, 3; כתיב חסר והדגשות לפיו. הדגשות אחדות לפי כ״י ליידן. כתיב הפסוקים לפי המסורה.
« » = תקונים על פי נוסחים אחרים.

[2] הקולופון שלאחריו, 208ב, המעיד על העתקתו בשנת שפ״א (1621) אפשר שהוא קולופון מועתק. וראו ג׳ שלום, כתבי יד בקבלה, כתב יד 27, עמ׳ 71-78. ציון הבעלים בראש כה״י משנת תרכ״ד, לר׳ ״דובער לאדיער בן הרב ...שניאור זלמן ... ירושלים״ כנראה אינו אחד עם מייסד חב״ד לפי תאריכו.

[3] קרוב לנוסח כ״י י3.

ד = ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ יא-יח.[5]
ד1 = דפוס אמשטרדם, תי״א.
ד2 = דפוס ברלין, תס״ו.
ד3 = דפוס שקלוב, תקמ״ד.
ד4 = דפוס ווארשא, תרמ״ו.
ד5 = אוצר המדרשים, ב, מהד׳ אייזנשטיין, ניו יורק תרע״ה.
ד6 = ילקוט הרועים הגדול, ירושלים תש״ס.

דפוסים נוספים:
צ׳רנוביץ תרכ״ג; צ׳רנוביץ תרכ״ד; ורשה-אמשטרדם תרכ״ט; ורשה תרמ״ב; מארגהיטה תש״ב; ירושלים תש״י, עם פירוש בית יעקב לר׳ יעקב פיעטרקובסקי; בתוך: ילקוט הרועים, וויליאמסבורג תשכ״א [=ד״צ ורשה תרמ״ו]; ירושלים תשכ״ח [ד״צ ורשה תרמ״ו]; ירושלים תש״ל; ירושלים[?] תשמ״ב; ברוקלין תשס״ג.

סימונים בחלופי הניסוח:
א = כתבי יד אחרים.
א! = כל כתבי היד האחרים.
סימוני הדגשות ונקודים הועתקו כהופעתם בכתבי היד. סימון הזקף (אׇא) מופיע בכל מקום בכל כתבי היד בין שתי האותיות, בפנים ובחלופי הנוסח, למעט כאשר הוא בא לציין את הדגשתה של התיבה כולה או מעל אות בודדת;
סימון קו עליון מעל אות בודדת באמצע התיבה משמעו בכל מקום במהדורה ובעבודה סימון רצוף מעל התיבה כולה; סימון קו עליון מעל האות הראשונה במלה (כגון ב§25) מייצג את המופיע בכתבי היד.
: - שינוי נוסח.
( ) - השמטה.
< > - הוספה.
« » - הוספה בנוסח הפנים על פי כתבי יד אחרים.
[ ] - השלמה בנוסח הפנים על פי אחד משני כתבי היד; בחלופים: קריאה בספק, או השלמת המהדיר.
...: - השינוי הקודם ברשימת החילופים נמצא גם במקום המסומן ולאחריו שינוי נוסף.
:... - השינוי הנרשם מופיע גם במופעים הבאים של התיבה; המשך הסימון (במספור וכד׳) יופיע במתכונתו זו.
| - מעבר עמוד בכתב היד.[6]
* - נוסח אחר, בין אם נרשם בפנים או כנוסח אחר.

---

4 הקטע הפותח חסר. ממנו הועתק כ״י מינכן, בווריה 56 (=מ2).

5 בסימון זה נרשמו גם ניסוחים זהים ביתר הדפוסים. נוסחים אחרים בסימון ד* מכוונים לדפוס ירושלים תשס״ו לבד. דפוסים ד1-3 זהים בדרך כלל, וקרוב להם ד6 כעינם, המוסיף ומנקד לעתים שלא כשורה. ד4 מתקן הנוסח לעתים וחלק מתיקוניו גם ב-ד׳. ד5 מתקן לעתים מדעתו, כב״יללת חיות״ במקום מלתן וב׳כיצד׳ כשאלה במקום תיאור האופן.

6 בכדי להפחית ממספרי הסימונים נרשמו במקרים בודדים מעברי עמוד בסמיכות תיבה או שתיים יחד עם מעברי עמוד קרובים מכתב יד אחר.

1. ׀ זה ספר מעין החכמה שנתן מיכאֿל לפלאֿי ופלאֿי למשה ומשה גלהו להתחכם בו לדורות וכשעמד דוד על תכונת ידיעתו אמ׳ אוֹדְךָ יי׳[7] בְּכָל לְבָבִי וַאֲכַבְּדָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם [תה׳ פו, יב].

2. זהו תקוֿן וצרוֿף ומאמֿר ומכלֿל וחשבֿון / ׀ פירושו של שם המפורש / המיוחד בענפי ׀ שרש התנועה / המתגברת בשלש עשרה מיני תמורה

3. כיצד הוא התקון / ׀ להוציא דבר במאמר ומאמר בדבר / ותקון בצרוף וצרוף בתקון / ומכלל בחשבון וחשבון במכלל / עד להעמיד כל הדברים ׀ במעיין השלהבת והשלהבת במעיין / עד אין חקר ואין מספר / לאורה המתעלמת בתוספת החשך המסותרת / ולהביא הכל במלאכה / הנגמרת בשלשה עשר מיני תמורה

4. והתמורות הם מדות / ׀ והמדות תמורות / וכלם אחוזים זו בזו / וזו בגב זו / ומתפשטין בגב התנועות / והתנועות בתוספות / והתוספות בחסרונות / והחסרונות בחצונות / והחצונות ביתרות / והיתרות ביתרונות / והיתרונות בגב אֿלֿף.

1 ׀ 172ב י [239]ב ל 1א ק2 1א לו1 57א נ 24ב ב 83א פי 41ב פרב2 4א [=1א][8] פיב2 א ע״א נב2 43א ק1 69ב ו [78]ב פר 82א ר 389א מ1 129ב מ2 [1]א ל2 1א י1 5א י2 1א י3[9] 24א ו1 רג ע״ב=192ב ב1 66ב נ1 204א י4 20ב צ יא ד 20ב ב ט״א ד1 י ט״א ד2 א ע״ב ד3 ג ע״א ד4 307 ט״ב ד5 א ד6 / <טוב וישר ה׳ על כן יורה חטאים בדרך> זה צ ד1 / (זה) ק2 נ ב פי פיב2 נ1 נב2 / (זה...זהו) מ1 / ספר: הספר י4 מ2 צ ד1 ד2 ד3 ד5 ספרין[?] [ן?] ב1 / החכמה: החכמות נ1 / לפלאֿי ופלאֿי: לפאלי ופאלי לו1 נ ב פי פרב2 פיב2 נב2 ק1 ו פר ר ל2 י1 י2 ב1 נ1 י4 צ ד לפלי ופלי ו1 לפאלי הוא יהודה ופאלי ק2 לרפאלי ורפאלי מ2 / למשה: למרע״ה ב י4 ד1-3 ד5 למשה <רבינו> ק1 ו פר ר ו1 למשה <רבינו עליו השלום> ...ד ד4 ד6 למשה <רבי׳ ע״ה> מ2 למשה <רבע״ה> :ומרבע״ה צ / גלהו: גילהו לו1 ק2 פרב2 ו פר י1 ו1 ב1 מ2 צ ד גילוהו ד1-4 / להתחכם: להתחו[כ?] ב / בו לדורות: בדורות מ2 (בו) י2 / דוד: מיד ב דוד <המלך ע״ה> פרב2 דוד <ע״ה> י4 / תכונת: כוונת לו1 ק2 ל2 י2 ליתא ק1 ו ר ב1 י4 מ2 צ ד / אודך יי׳ <אלוהי׳> לו1 ק2 ל2 י1 י2 ד5 [וכן צ״ל לפי המסורה.] / לבבי: לבי פיב2 נב2 ו י3 ב1 י4 מ2 צ ד / לעולם <ועד> ב1 ד ד1-4 ד6

2 זהו: זה הוא פיב2 נב2 זה י4 / תקון: תיקן מ1 / ׀ ד׳ ד6 / פירושו: פי׳ ק2 נ פי פיב2 נב2 י4 מ2 צ ד1-2 ד5 [ו]פירושו י3 פירוש ד4 ד6 פירש ד3 / של שם: שלשם ב פרב2 ק1 ו פר ר / ׀ 389ב מ1 / התנועה: ~~ב~~תנועה מ2 / בשלשה עשר: לפי ל בשלש עשרה י י1 י2 נב2 בי״ג לו1 ק2 ב ק1 ו פר ר י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ2 צ ד / תמורה: התמורה ב תמורות י4 צ ד

3 הוא: הוה לו1 / התקון: התיקן מ1 נ1 ליתא י2 / ׀ 224ב ו1 / (להוציא) פרב2 י1 / דבר: הדבר ו ר ב1 י4 צ ליתא נ1 / במאמר: במעמד לו1 / ומאמר: והמאמר ו ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / ותקון: והתיקון י4 צ ד ותיקן נ1 / וצרוף: והצירוף צ ד ד1-2 ד4-6 / בתקון: בתיקן מ1 / ומכלל: מכלל י4 צ ד1-3 ד5-6 / וחשבון במכלל: ומחשבון בכלל צ י4 / הדברים: דבריהם י4 צ ד* ד4* ד1-6 / ׀ רד ע״א=193א ב1 / במעיין...: כמעיין... י4 ד1-4 ד6 במעין <(עד אין חקר)> י3 / השלהבת: ושלהבת פיב2 / והשלהבת: ושלהבת ב1 / ואין: [לפי] ל י נ פרב2 נב2 ו ר מ1 מ2 ל2 י1 י2 ו1 נ1 מ2 ואן לו1 ו<עד> אין י3 י4 ב1 צ א / לאורה: לצורה לו1 / המתעלמת: המתעלה ר / בתוספת: בתוספות מ1 צ ד ד1-5 / המסותרת: המסותרות מ1 המסתרת י1 / ולהביא: ולהבא פרב2 / (מיני) מ1 / תמורה: תמורות ד

4 ׀ 308 ט״א ד5 / והתמורות: והתמורה ב1 / מדות: המדות י3 ב1 / והמדות <הם> תמורות ק2 ו פר ר ב1 י3 י4 מ1 מ2 צ ד ד1-6 / וכלם: וכל ר / אחוזים: אוחזים לו1 אחוזות ד5 / זו בזו: זה בזה לו1 זו בגב זו פרב2 י1 ליתא ק1 ו פר ר ו1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / וזו בגב זו: זה בגב זה ק1 ר מ2 זה בגב זו ו פר ו1 צ זו בגב זו נ1 מ1 ד ליתא י3 ב1 י4 / ומתפשטין: מתפשטים לו1 ומשפשטים ד3 ומתפשטות ד5 / בגב התנועות: בתנועות נ פי פיב2 :נגד התנועות פרב2 / והתנועות: והתנועת צ / בתוספות: <בגב> התוספות י2 י3 ב1 בתוספת י4 / בתוספות והתוספות: בתוספת והתוספת ב1 ד / <~~בחצרונות~~> בחסרונות ב / והחסרונות: וחסרונות ק1 ו פר י3 ב1 / בחצונות: בחיצונים ק2 / (והיתרות) י2 / ביתרונות: בחיצונות מ1 / (ביתרונות והיתרונות) לו1 ק2 :ביתונות[!] והיתרונות פר / בגב אֿלֿף.: לפי ל נ1 נב2 בגב אלֿף י י1 בגב אֿלֿף. נ פי בגב האֿלֿף. לו1 בגב האלף מ2 בגבה באלף ק2 בגב אלף פרב2 פיב2 ק1 ו פר י2 י3 ו1 ב1 י4 מ1 ד

5. עתה יש לנו לחפש אחר הדברים המסותרים / אשר «הם» גלויים ונעלמי׳ כגון אֿדֿנֿי / הא׳ מתחלקת לחמשה ראשים / ׀ כיצד[,] כשתפתח ׀ פיך לומר אֿ הרי שני דברים ואלו הדברים הם שני תיבות אָאָ[10] ואם תאמר אָאָ מתחלקים לארבעה אָאָאָאָ / כשתשים השנים לראש ׀ והשנים לסוף תמצא שיש

---

7 במסורה: אֲדֹנָי אֱלֹהַי.

8 4א] לפי מספור בתחתית הדף. וכן להלן.

9 י3, 1א] מקומות בלתי ניתנים לקריאה בעמוד זה לא סומנו להלן.

10 סימון הזקף מופיע כאן ולהלן בין שתי האותיות.

אויר בנתים והאויר לא תוכל לומר שאינו אָ' כמו כן שאינו פחות מזו אם כן הרי חמשה אָאָאָאָ / ואָ' אינו פחות משנים / כשתחשוב אותם תמצאם עשרה כנגד י' / והיוֹד חשבונה עשרים / והעשרים הם ארבעים / והארבעים ׀ שמונים / והשמונים ׀ מאה וששים / הכל בענין הכפל / יש לנו להשיבו עתה אל העיקר העשרה / ׀ כיצד כשתחשוב אל«ו» המאה וששים עשרה עשרה תמצאם שהם ששה עשר עשיריות / הוצא מכל עשר שתים ׀ תמצאם שנים ושלושים / כשתכפלם תמצאם ששים וארבעה / וארבעה אָאָאָאָ <ושתים שהם שמונה> הרי שבעים כנגד שמותיו של הקב"ה שהם שבעים ושתים ׀ הם עיקר הכל והם מונחים על הכתֶר ובאלו פותח ׀ וסוגר משלח ואוסר כאשר ייטב בעיני היוצר כשתוציאם כן ישאר אָ' שהיא חק מכריע בנתים

5 עתה: ועתה ק1 ו פר ר 11 ב1 י4 מ2 צ ד / יש לנו: שלנו[!] ר יש ~~לכו~~ לנו מ2 / <לפרש ו>לחפש ב / אחר: את פר2 / (המסותרים) נ ק1 ו פר ר י3 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / «הם» א! ליתא י ל / כגון: נכון ל1 כמין מ2 / אֹדֹנָי: לפי ל י1 מ2 נ2 אדנ' י ל1 ב פרֹ2 ק1 ו פר ר ל2 י2 י3 ו1 ב1 צ ד1-3 ד5-6 אֹד נָי נ1 אַדֹנָי ק2 אדני מ1 ד ד4 אדונ' י4 / הא': האלף ל1 ק2 פר י2 מ2 צ ד ד4 האֹלף ב ק1 ו1 י4 ד1-3 ד6 / מתחלקת: מתחלפת ר מ1 מתחלקות ד* ד1-4 מתחלק ד* ד5 / לחמשה: לארבע נ מ1 / ראשים: שרשים י4 / ׀ ה ט"א ד6 / (כיצד) פרֹ2 י1 / ׀ 30א מ2 / אָ: האלֹף ל1 אלף ק2 ו פר ר י2 י3 מ2 ל2 ב1 י4 ד אֹלף ב ק1 צ א' נ פי פרֹ2 נ2 ו1 מ1 / הרי: הנה ל1 ק2 נ ב פי פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד הם ו נ1 י2 ליתא פרֹ2 י1 / ואלו <השני> דברים ל1 ק2 צ ד <שני> הדברים נ1 <שני >דברים י4 / אָאָ: אָ אָ ל1 ק1 ו אָאָ ק2 נ אֹאֹ ב מ2 צ אֹא פי פי2 נ2 פר מ1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 א א ד **א'א'** פרֹ2 אֹלף אֹלף ר / (ואם תאמר אָאָ) נ1 / אָאָ: אַ אַ ל1 אָאָ ק2 נ ב אֹא פי פי2 נ2 פר י3 ו1 ב1 אֹא ו מ2 **א'א'** פרֹ2 אא מ1 א א ד אֹלף אֹלף ר ליתא צ / לארבעה: לד' ל1 ק2 בארבע ק1 ו פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / אָאָאָאָ: אָאָאָא ל1 י2 ו1 ד1-3 ד5 אָאָאַאַ[!] ק2 אָאָאָאָ נ פי פי2 נ1 נ2 אָאֶאָאָ ב **אאאא** פרֹ2 אֹא אֹא ק1 ו י3 ב1 אָאָאָאָ פר אא אֹא ר א א א א ד ד4 ד6 אֹ אֹ אֹ אֹ מ2 ליתא מ1 / כשתשים: וכשתשים י4 צ ד / השנים: שנים ל1 י4 שתים ק2 / ׀ ג ע"ב ד4 / והשנים: ושנים ל1 ושתים ק2 / והאויר: ואויר ב פרֹ2 / לומ' <עליו> ב / אָ': **א** פרֹ2 א' ק1 פר ר י3 י4 צ א י2 ד אלף מ2 / מזו: מזה ק1 פר ר י3 י4 מ1 מ2 צ ד / אָאָאָאָאָ: אָאָאָאָאָ פי2 נ2 אָאָאָאא ל1 ק2 ב י4 צ ד1-3 ד5 אָאָאָאָאָ נ פי ו **אאאאא** פרֹ2 פר ר י2 ב1 אֹאֹאֹאא ק1 א א א א א ד ד4 ד6 אֹ אֹ אֹ אֹ אֹ י3 מ2 ליתא מ1 / ואָ': ו[הָ?] ל1 **וא** פרֹ2 וא' ק1 פר ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ וא ד / אינו: אינה ב פי פי2 נ2 י1 ו1 ב1 נ1 י4 צ ד ד-4 1 אינם ק1 ו פר ר אינן מ1 / פחות: פחותה י4 צ ד ד1-4 ד6 פחות[...] נ2 / משנים: משתים ק2 / כשתחשוב: כשתחשב ד ד4 / תמצאם: תמצא שהם מ2 / עשרה כנגד י': עשרה כנגד יוֹד ל1 י2 י3 י' כנגד יוֹד ק2 עשרה כנגדי ב :נגד ק1 ו פר ר ו1 מ1 עשר כנגד היו"ד ד / חשבונה: חשבונם ק1 ר חשבונו ו פר ו1 י4 מ1 צ ד בחשבונה <מלאה> נ1 / עשרים: עשרה פי פי2 נ2 / והעשרים: והנ' ר / (הם) ק2 / מֹ <כי היא שני [יו"ד]> נ1 / (והארבעים) פרֹ2 / <הם> פ' ד / ׀ 1ב י3' / שמונים והשמונים: שמנים והשמנים ר י3 ש[מ]נים והשמונים מ1 והפ' <הם> ד / ׀ רד ע"ב=193ב ב1 / מאה וששים: מאה, וששים מ1 / (הכל) נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ק1 ו פר ר י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד :והכל ק2 / בענין: בעין ל1 במניין פרֹ2 כעניין ק1 ר ב1 / הכפל: הכפול י4 מ2 צ ד1-6 שהיא כפולה נ1 / (לנו) ד* ד4 / להשיבו: להושיבו י3 / (עתה) ל1 פי פי2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד ~ ק2 :להשיב... ו / העיקר: עיקר ל1 ק2 נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ק1 ו פר ר י2 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 ל2 צ ד / העשרה: היוֹד י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / ׀ 25א ב 1ב י1 / (כיצד) ו1 / כשתחשוב: שתחשוב ק1 ר כשתחשב ד6 / אל«ו»: אל י ל :אלו ל1 ק2 פי פרֹ2 פי2 ק1 ו פר ר י2 י3 ב1 ו1 נ1 י4 מ1 מ2 ל2 צ ד ליתא נ ב / המאה וששים: הק" ו / (עשרה) עשרה) ל1 ק2 נ1 :ע'ע' ו :י' י' צ :יוֹד יוֹד י4 / תמצאם: תמצאים ל1 תמצא ק1 פר ר ו1 מ2 / (שהם) ל1 ק2 נ נ1 י4 צ ד / עשיריות: עשרות ל1 ק2 נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ל2 י1 נ1 עשׂריות מ2 עשרייות פר / הוצא: הוציא ב מ1 נ1 צ ד / עשר: עשרה י4 צ ד / שתים: שנים ל1 ק2 נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ק1 ו פר ר י2 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ2 צ ד / ׀ [1]ב ל2 / תמצאם: ותמצאם י2 תמצא ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד ד4 / שנים ושלושים: שלושים ושנים ל1 נ פי פרֹ2 מ1 ל2 י1 י2 ו1 ל"ב ק2 ב פי2 נ2 ק1 ו פר ר י3 ב1 מ2 צ ד / כשתכפלם: וכשתכפלם י4 צ ד / תמצאם: תמצא ק1 פר ר ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / ששים וארבעה: ב"ד מ2 / וארבעה (וארבעה) ל1 ק2 מ1 י1 י2 וארבעה :וארבע נ ק1 פר ר ו1 ב1 י4 צ וארבֿעה <פע'> ב / אָאָאָאָ: אָאָאָ ק2 אָאָאָאָ נ פי ו אֹאֹאא ב ב1 **אאאא** פרֹ2 אָאָאָאָ פי2 אָאָאָאָ י2 ו1 נ1 נ2 י4 אֹאֹאא ק1 אֹא אֹא פר ר א'א'א'א' י3 מ1 מ2 אָאָאָאָ <בהברת כפולים> י4 צ ד1-5 ...:בהכרת ד6 א א א א <בהברה כפולים> ד / <ושתים שהם שמונה> י ל / שבעים: ע"ב ל1 י4 צ ד ע"ב <שמות> ק2 ע' [בשולים ללא הפניה: וששה[נמ']] ב / כנגד: נגד ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 / שמותיו של: שמות ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 צ שמות שלהב"ה ו שמות של מ2 ד / הקב"ה: הב"ה ק2 ב י1 י2 / שבעים ושתים: שבעים נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ל2 י1 י2 נ1 (שהם שבעים ושתים) ק1 ו פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / ׀ 1ב ל1 / הם: והם ל1 נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ק1 ו פר ר י1 י2 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 ל2 צ ד :ועיקר ק2 / והם מונחים: הם מונחים ל2 ומונחים ק1 ו פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / הכתֶר: הכתר ק2 נ ב פי פרֹ2 פי2 נ2 ק1 ו פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד הכפר י4 / ׀ ב ע"א ד3 / וסוגר: וסוכר ו / משלח: ומשלח ק2 י4 צ ד1-6 / ואוסר: ועוצר

[נ"א ואוסר] ד ד4 / בעיני: בעני לו1 בעיני ב / היוצר: הנולד ק2 / (כן) ק2 / אָ' שהוא: אָ' שהיא: אָ' שהוא נ אַאַ (שהיא) ק2 [...?]א <שא' שהיא אָ שהיא אֶ> ב אָ' שהיא <אָ' שהיא> פי ל2 פי2 נ2 א' שהיא <א' שהיא> מ1 הָ' שהיה הָ' שהיא לו1 א שהיא <א שהיא א> פר2 י1 א' שהוא <א'> ק1 פר ר י3 ו1 בו1 י4 ד א' שהוא <אַ'> ו נ1 אָ' שהיא <אָ> י2 א' שהוא <אור> ד5 (שהיא) מ2 / חק: ת"ק [מ] לו1 הק' פר2 י4 ד1-3 ד6 [הוא]? צ חוק ר מ1 הקדמון ד5 / מכריע: המכריע י ל [ולפי כי"א.] מכריח צ ד מבריח ד5 יכריע י4 / בנתים: בבתים לו1

6. ועתה נשוב אל העיקר הראשון שהוא קדמון בתנועתו / | וממנו מתפשטין השלהביות הנפרדות / שהם | רחוקות מן התנועות / כדי שיתברר הדבר

7. ואל«ו» תצטרך להתקרב | אל השלהביות / | אשר הם חזוק «מחזוק» / וחום מחום / ויקוד מיקוד / עד ז' פעמים / | שהם אחוזות כלם | כנגד היוׄד

8. | והיוׄד היא תמורה / ו«ה»תמורה תנועה / והתנועה צרוף / והצרוף עשיה / והעשיה מאמר / עד שתחקור ותחפש ותישב | ותעמיד ד' | שמות ביוׄד

9. ואלו הן בירור ד' אותיות / שהם כגחלת | קשורה בשלהבת / | והשלהבת מתחלקת לד' ראשים / וכולן מורות על ענין / והאחד עיקר יוׄד

10. על כן היא היוׄד מעיין המתגבר / ומימיו מתפשטין לכ"ד חלקים / והחלק לד' שרשים / והשרש | לד' ענפים / והענף לד' | תנועות / והתנועות נפרדות עד אין חקר / עד ששבים חלילה וחוזרין למעון «/למעין» אשר היו ממנו

11. וכמו כן אלו הד' | שמות שאמרנו / והשמות אלו הם | ארבעה / הא' אהיׄה והב' יהוׄה והג' אדנׄי | והד' יְיָאִי.

6 נשוב: אשוב ק1 ו פר ר י3 ו1 בו1 י4 מ1 מ2 צ ד / העיקר: עיקר י4 / הראשון: הראש ק1 ו פר ר י3 בו1 מ1 מ2 / בתנועתו: בתנועותו לו1 / | [240]א ל / מתפשטין: מתפשתים מ2 / השלהביות: השלהבייות לו1 ק1 השלביות [סימון החלפה: השבׄלׄיות] מ2 השלה̊ביות י3 / הנפרדות: הנרדפות ב הנפרדות <מהם> פר2 נפרדות ד4 / | ב ט"ב ד1 / שיתברר: שיתגבר מ2 / הדבר: הרבה י3

7 ואל«ו»: ואל י ל לו1 ק2 ל2 י2 ואִלו נ2 :ואו[י]לו נ ב פי פר2 פי2 ק1 ו פר ר י1 י2 ו1 בו1 נ1 מ1 מ2 צ ד / להתקרב: להקריב מ1 ויתקרב ד4* / | יב ד / השלהביות: השלה̊בייות י3 / | ה ט"ב ד6 / (הם) ק1 ו פר ר י4 מ1 מ2 צ ד1-6 / חזוק: חזק מ1 חוזק י3 / «מחזוק»: מחוזק י ל י3 מחזוק א מחזוק [סימון החלפה: מחוׄזׄק] נ2 [מ]חזיק מ1 / (מיקוד) ק2 / ז' פעמים: ז' פ' לו1 נ1 אף ק2 שבעה <ז"פ> צ / | 173א י / אחוזות: אחוזת נ1 ד6 / | 25א ו1 / כנגד: בכנפי לו1 ל2 י1 י2 י3 נ2 ו1 בו1 י4 מ1 מ2 צ ד כנופי נ1 / (כנגד היוׄד) ק2

8 | 390א מ1 / ו«ה»תמורה: ותמורה י ל והתמורה א ! / <היא> תנועה ב ק1 ו פר ר י3 ו1 בו1 י4 מ1 צ ד / <היא> צירוף מ1 מ2 / והעשיה: ועשייה ק1 י3 ועשיה ו פר / מאמר: מאמ' פי מאסור[!] נ1 / <שתחשוב> ותחקור בו1 מ2 / <ותחשב> ותחפש נ פי פר2 פי2 נ2 ק1 ו1 נ1 מ1 <ותחשוב> :ותחפס[!] ב <ותחשוב> ותחפש ו פר ר י1 י4 צ ד / ותישב: ותישוב מ1 / | 4ב (=1ב) פי2 / ותעמיד: ותעמוד ד1-6 ותעמד י4 / | י ט"ב ד2 / שמות: אותיות י1 / ביוׄד: בי' מ1

9 בירור: ביחד לו1 ק2 ביאור [נ"א בירור] ד ביאור צ ד1-6 בירור <ד' שמות ביוׄד. ואלו הם בירור> ב פר ר ו1 מ2 ד ...:אותיות י3 :<ד' שמות ביוׄד. ואלו הם> פי פי2 נ2 י4 צ ד1-6 / כגחלת: כגלחת מ1 / | רה ע"א=194א בו1 / בשלהבת: כשלהבת ל2 <כגחלת> בשלהבת בו1 / | 42א פר2 / והשלהבת: ושלהבת י4 צ ד / מתחלקת: מתחלק ק1 פר ר י3 ו1 בו1 י4 מ1 צ ד / <חלקים> ראשים נ / מורות: מורים ו נ1 / ענין <אחד> לו1 נ ב פי פי2 פר2 נ2 ק1 ו פר ר י1 י2 י3 ו1 בו1 נ1 מ1 מ2 צ ד <א'> ק' י4 <אחר> ל2 / והאחד: והאחׄד ק2 והא' נ י1 / יוׄד: היוׄד לו1 ק2

10 על: ועל ו פר ר י3 ו1 בו1 מ1 צ ד / היא: היה לו1 ~ נ / מעיין: מעניין פר2 מ1 / ומימיו: ומימין מ1 צ ד* (מתפשטים) לו1 ד1-6 / לכ"ד: לכמה לו1 ק2 / והחלק: והחלקים ק2 <ואחר> החלק ר / שרשים: ראשים י3 בו1 <ראשים> שרשים מ1 / והשרש: והשרשים ק1 ו פר ר י3 ו1 בו1 מ1 מ2 צ ד / | 82ב ר / ענפים: נופים ק2 / והענף: והענן מ2 / לד': לב' ו נ* פר ו1 י4 מ1 מ2 צ ד לבֵ' ק1 ר י3 בו1 / | א ע"ב נ2 / (והתנועות) ו1 / נפרדות: נחלקות ב והנפרדים ו1 נפרדים ק1 ו פר ר י2 י3 י4 בו1 מ1 מ2 צ ד ד1-4 ד6 / חקר <ואין מספר> פי פר2 פי2 נ2 / (עד) ק2 / (וחוזרין) פי פי2 נ2 :וחוזרים <חלילה> לו1 ק2 :וחוזרות ד5 / למעון: י ל אל המעיין לו1 ק2 אל מעין ל2 י2 למעיין <היו"ד> נ למעין <א'> ב למען[אולי: למנין] פי למען פי2 נ2 למעין י1 פר2 ו1 נ1 י4 צ ד ליוׄד ק1 ר י3 בו1 לי' מ2 למה מ1 למן[!] [סוף כה"י] ו –ׄ פר / (היו) י1 פר2

11 וכמו: כמו לו1 ק2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ל2 י1-4 ו1 בו1 נ1 מ1 מ2 צ ד1-3 ד5-6 / אלו: אל נ1 / (והשמות) י4 / | ד ע"א ד4 / אלו הם ארבעה: ד* הד' אלו הן לו1 ל2 י2 הארבעה האלו ק2 | [79]א פר ...:ארבע מ1 :האילו... מ2 (ארבעה) ד1-6 ואלו הן י4 / הא'... :האחד... ל נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י3 ו1 בו1 נ1 ל2 מ1 מ2 צ ד / אהיׄה: אהיׄ י4 / | 2א י3 67 נ1 / יְיָאִי: יְיָאִי ל יְיָאִי נ1 יְיָאִי לו1 מ2 יְיָאִי י3 ייאִי פר2 ל2 בו1 מ2 ד יְיַאִי פר י1 י2 י4 ו1 יְיַאִי צ

12. ודע ובין / וחקור ׀ והשב / והעמד / וסמוך דבר לדבר / והמשל משל למשל / עד שתעמוד בבירור הדברים

13. כי כל חכמה וכל בינה / וכל דעת ומחשבה / וחקירה וידיעה / ותנועה והגיון / ׀ ודבור ולחש / וקול ופועל / ׀ ומשמר ׀ ומפעל / הכל תמצא בזה השם

14. וכשתרצה לעמוד ולהתחכם באלו הד׳ אותיות / תוציאם במאתים ושלשים וששה ׀ שערים / ומהם תעלה למעשה / ומהמעשה לנסיון / ומהנסיון לראיה / ומהראיה לחקירה / ומהחקירה לידיעה / ומן הידיעה למעלה / ומן המעלה ׀ לישוב הדעת / עד שתעמוד ׀ על בירור כל דבר ודבר

15. ותתחכם בע׳ לשון / ותבין מלת אדם ודבור בהמה וצפצוף עופות ומלת חיות וצעקת כלבים אשר הם חכמים לדעת המזומן לבוא / ומזה תתחכם ׀ במעלות המדרגה העליונה להבין שיחת שדים / ושיחת מלאכים ׀ המשרתים את פני אישי׳ / ושיחת ׀ דקלים ׀ ותנועת ׀ ימים וצרוף לבבות והגיון לשונות וחשבון כליות / עד שתעמוד בבירור גמור ותתישב בדעתך לישב במחשבת העליון / היושב באויר שאין מדרגה למעלה הימנה

16. ואין חקר זה מצוי לכל וזה החקר אין לו תכלית / ועל זה אמר איוב בחכמתו הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד תַּכְלִית ׀ שַׁדַּי תִּמְצָא [איוב יא, ז] / ר״ל חקירת התנועה המיוסדת בדבר הנמשכת ׀ ממקור המאמר / והיא המתפשטת ׀ בחלק הרבוע / ועל זה היה לנו לומר בהכרח ׀ שהוא ארבעה

12 ובין: והבן קָ2 ב / ׀ 43ב קָ1 / והשב: והשיב לָ1 ב וחשוב <והשב> נ וחשב פרָ2 וחשוב קָ1 פר ר יִ3 יִ4 וּ1 בּ1 מ1 מ2 צ ד ליתא נ1 / והעמד: והעמיד קָ2 והעמיד מ2 והעמוד צ <ועמוד> והעמד פרָ2 / (וסמוך) לָ1 קָ2 :וסמך נ1 / והמשל משל: ומשל לָ1 והמשל (משל) קָ2 פיָ2 / שתעמוד: שתעמיד לָ2 / בבירור: על בירור יִ4 מ1 מ2 צ ד על ביאור קָ1 פר ר יִ3 וּ1 בּ1 / (הדברים) ב

13 וכל בינה: ובינה לָ1 ב פי פרָ2 פיָ2 קָ1 פר ר יִ1 יִ3 בּ1 נ1 יִ4 מ1 מ2 צ ד / <וכל> מחשבה קָ2 יִ2 / וידיעה: ודיעה קָ2 / והג[י/ו]ון קָ2 / ׀ 130ב מ2 / ודבור: **וכבוד** קָ2 / ולחש: ולחוש פרָ2 וליחוש יִ1 / ופועל: ופוֹעַל ד6 / ׀ 1ב קָ2 ׀ 225ב ב 2א יִ1 / תמצא: תמצאם קָ2 / השם: השֵּׁם קָ1 פר ר

14 (לעמוד ו)להתחכם יִ2 / תוציאם: הוציאם וּ1 היוצאים יִ4 צ ד* ד1-6 / במאתים ושלשים וששה: בכל ה׳ לָ1 ברל״א קָ2 נ1 מ1 יִ4 מרל״ו ד* ד4 / ׀ ו ט״א ד6 / תעלה: נעלה לָ1 תתעלה קָ2 / ומהנסיון: ומנסיון נ והנסיון בּ1 / ומהראיה...: ומן הראיה... לָ1 קָ2 ב פי פרָ2 פיָ2 נ2 לָ2 ומראייה... קָ1 פר ר וּ1 צ יִ4 והראיה... יִ3 בּ1 / ׀ רה ע״ב=194ב בּ1 / <ומן הישוב הדעת> עד יִ2 / שתעמוד: שתעמד וּ1 שתעמיד צ / ׀ [2]א לָ2 / על בירור: בבירור לָ1 פרָ2 יִ1 על ~~כל~~ בירור וּ1 על ביאור מ1 / כל דבר: כל בירור יִ4

15 (בשבעים) יִ4 צ ד* ד1-6 / לשון: בלשון ד5 / <[ואז]> ותבין יִ3 / מלת: מילות יִ4 / ומלת: ומילות צ יללת ד5 / (הם) מ2 / (חכמים) קָ1 פר ר יִ3 וּ1 בּ1 יִ4 מ1 מ2 צ ד / לבוא: בבא פרָ2 יִ1 / ׀ 308 ט״ב ד5 / במעלות: במעלת לָ1 קָ2 נ פי פיָ2 נ2 לָ2 יִ1 יִ2 נ1 במעלה קָ1 פר ר יִ3 וּ1 בּ1 יִ4 מ1 מ2 צ ד / המדרגה: המרכבה לָ1 קָ2 ובמדרגה קָ1 פר ר יִ3 יִ4 וּ1 בּ1 מ1 מ2 צ ד המעלה יִ2 / העליונה: עליונה ד ד4 ד6 / ושיחת: שיחת מ2 / ׀ 2א לָ1 / (את) צ ד / פני: שני לָ2 בני יִ2 / אישי׳: אלהים לָ1 נ פי פיָ2 נ2 אשים קָ2 האישים צ האשים ד איש ב / ׀ 57ב נ 21א צ / ותנועת: ותנועות לָ1 קָ2 יִ4 מ1 ד / ׀ ב ע״ב ד3 / וצרוף: וצירופי קָ2 / והגיון לשונות: וחפץ פי פיָ2 נ2 בּ1 [והגישת [נ?]שוטות] לָ1 / (וחשבון כליות) לָ1 <לכלַ׳ות/לכלוּת/~~לכלות~~> כליות קָ2 / בבירור: בביאור לָ1 / ותתישב...לישב: ותיישב...ותתיישב מ2 / לישב: לחשב יִ2 לישר יִ3 / במחשבת: במחשבה פיָ2 / העליון: עליון קָ1 פר ר יִ3 יִ4 וּ1 בּ1 מ2 ד / מדרגה: למדרגה מ2 / למעלה <למעלה> קָ2 / (הימנה) ד* ד4*

16 מצוי: מציל לָ1 / וזה: או קָ2 / וזה החקר: בו תחקק לָ1 <~~וחקר זה~~> וזה החקר <עד> יִ4 / (לו) פי קָ1 פר ר יִ3 יִ4 וּ1 בּ1 מ1 מ2 צ ד / בחכמתו: במכמתו לָ1 ליתא קָ1 פר ר יִ3 יִ4 מ1 מ2 צ ד / אלוה: אלו״ה ד / אם...תמצא: וגו׳ נ פי פיָ2 נ2 ליתא קָ1 פר ר יִ3 וּ1 בּ1 יִ4 מ1 מ2 צ ד :עם...(תכלית) פרָ2 ...:תתבא[!] נ1 ׀ 5ב יִ2 / ר״ל: כלן[?] ב / חקירת: חקר קָ2 חקירות ד / התנועה: הידיעות לָ1 / המיוסדת: המיוחדות לָ1 המיוחסת ב המיסדת מ2 מיוסדת ד4* / ׀ 83ב פי / ממקור: ממקום קָ1 פר ר וּ1 בּ1 יִ4 מ1 מ2 צ ד / המתפשטת: המטפשטת[!] לָ1 המתפשט קָ2 המשתפשט מ2 מתפשטת צ ד5-6 יִ4 המתפשטות פי מתפשטות ד ד1-4 / ׀ ב ט״ג ד1 / בחלק: לחלק נ פי פיָ2 נ2 בחלל ד6 / הרבוע: הריבוע לָ1 קָ2 נ פי לָ2 ד הרביע מ2 / בהכרח: בהכרע קָ1 פר ר יִ3 וּ1 בּ1 מ1 מ2 ד* בהכרעה יִ4 בארבעה פי* ד* ד4 ד6 בהכרעה צ בהרבעה[!] ד1-3 ד5 / ׀ 390ב מ1 / ארבעה: ד׳ לָ1 קָ2 ב ארבע צ ד1-6 יִ4

17. ולקחנו מדה ממשקל / ומשקל ממדה / ומשקל מרבוע / ורבוע ממשקל / ורבוע מזרת / וזרת מרבוע / | ורבוע מטפח / וטופח מזרת / וטופח מיד / ויד מזרת / והכל בעיגול / ועיגול לקחנו אותו מאֹלף / ואֹלף מיוֹד / ויוֹד היא המעיין

18. ושרשיה | נשרשות / ומקוריה דבקות / והטפחות «/והטיפות» מיוסדות | בתקון המעגל / ומעגל הוא מסבב לסובב / וסובב לנצב / והנצב עומד / והעמידה | חוקרת / והחקירה דוממת

19. | והדממה צווחה / והצווחה יצאת / והיציאה יולדת / והיולדת נובעת / והנובעת מתפשטת / והמתפשטת מתגברת / והמתגברת מתנוצצת / וזהו האויר הקדמון

20. וכן חוזרים כל הכללים לפרטים / והפרטים | לכללים / | וכלם ביוֹד כלולים / ומתצלצלים וחוזרים ומצווחין / ובחזרתן | מתעגלים / ובעיגולם מתחממים / ורצים כמרוצת הכסף המתחמם באש / עד שמתחברים | כלם זה עם זה | כחתיכות הכסף המצטרפים זה עם זה בהתחממם באש / והחלקים מתחברים חלק בחלק עד ששבים כאחד אֹ

17 ממשקל <[יש]> פי2 נ2 / (ומשקל...ממשקל) ק2 / (ממדה ומשקל) י4 / ומשקל מרבוע: ומדה מרבוע ב פי פי2 פר ב1 מ2 / (ורבוע ממשקל...מרבוע) ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד (ממשקל...ורבוע) :מטופח י4 / | 25ב ו1 / (מטפח...מיוֹד) ל1 / מטפח: מטופח ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ל2 י1 י2 י3 ו1 ב1 מ1 צ ד / וטופח: וטפח ק2 נ נ1 / מזרת: מריבוע ק2 / וטופח: וטפח ק2 וזרת נ פי פי2 ר ו1 צ ד* י4 / מיד: מד׳ מ2 / בעיגול: ~~בריבוע~~בעיגול נ בעיגל... ד3 / (ועיגול) מ2 / לקחנו: לק[נ]ות ק2 ד4* / מאֹלף: אלֹף ק2 מאלף מ2 / מאֹלף ואֹלף: מאלף ואלף פר2 י3 ב1 מא׳ וא׳ ו1 צ ד1-4 ד6 י4 / מיוֹד ויוֹד: מי׳ וי׳ ו1 צ ד1-3 / היא: הוא ל1 ק2 ל2 י2 ד5

18 ושרשיה: ושורשיהין ל1 ושרשהם ק2 / | 2ב י3 / נשרשות: לשרשות פי פי2 נ2 ק1 פר ר ל2 י3 ו1 מ2 ד לשרשית מ1 משרשות ב1 ושרשות י2 שרשות צ ד1-6 י4 / ומקוריה: ומקוריהם ק2 ומקורה מ1 ומקורות מ2 ומקורי ד4* ומקורותיה י4 / דבקות: דבק[ו/י]ת <בטיפות> ל1 דביקות <בטיפות> ק2 דיבקות י2 דבוקות נ ק1 פר ר י3 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד י4 הדבוקות ד4* / והטפחות: והטפות/והטיפות ל1 ק2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ל2 י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד* והסיפות י2 ד* ד1-6 י4 / מיוסדות: מיסודות ל1 ליתא י4 / | 2ב י1 רו ע״א=196א ב1 ו ט״ב ד6 / (בתקון) ד3 / ומעגל: והמעגל י1 צ ד י4 / מסבב: מסובב ל1 [ה]מסבב י1 / לנצב: לנצח ב פי פר2 נ2 פי2 נ1 לעצב י3 / והנצב: והנצח ב פי פר2 פי2 נ2 י1 נ1 ועצב י3 ונצב ו1 מ1 מ2 צ ד י4 / עומד: ~~לעומד~~ עומד ו1 לעומד צ ד* ד1-6 י4 / והעמידה: והעומד ק2 / | ד ט״ג ד4 / והחקירה: ובחקירה י4 / דוממת: דומימית ל1 ממחשבה רוממות מ1 [ר]וממת נ2 י3 רוממת מ2 ...<פי׳ מחשבת> ק1 ר ו1 ב1 מ2 צ ד י4 דוממות [פי׳ מחשבת] פר

19 | 173ב י / והדממה: והדוממת ל1 ק2 והרממה מ1 / צווחה: צווחת ל1 ל2 ק2 פרצ פי2 נ2 ק1 פר ר י1-4 ו1 ב1 נ1 צ ד צוחת מ2 ב / והצווחה: והצוחה ל1 ב פר וצווחת ק2 והצוהה מ2 / יצאת: יוצאת ל1 ל2 ק2 ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר י1-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד יציאה נ / והיציאה: והיצואה צ ד1-3 והיוצאת ד* ד4 / והיולדת: והיולת מ2 והיולדה נ2 / נובעת: נוביעת ל1 [נו]בעת מ1 / והנובעת: והנובעות י ליתא י4 / מתפשטת: ממתפשטות פי2 מתפש^ט^ת ק1 / והמתפשטת: והמתפטת פר2 ומתפשטת פר ו1 מ1 צ ד י4 / והמתגברת: ליתא ק2 ומתגברת ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד י4 / מתנוצצת: נוציצית ל1 ונוצצת ק2 מתנוצצות נ1 מ1 ד1-3 ד6 / האויר: אויר פר ב1

20 וכן: ובו נ ק1 פר ר י3 ב1 מ1 מ2 צ ד י4 / הכללים: הגלגלים פר2 י1 הכללם ד1 / | 5א [=2א] פי2 / <לכוללן> לכללים מ1 / | 26א ב / ביוֹד: ביוד פי2 ליתא מ2 / כלולים: כוללים ב1 צ ד1-6 י4 במסוללים מ2 / ומתצלצלים: ומצלצלים ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 י4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד4* ד* ד1-3 ד5-6 ומשלשלים ד4* ד* / ומצווחין: ומצתווחין ל1 למצוחים נ1 <~~ומתפשטי~~> ומצווחים י4 / | יא ט״א ד2 / מתעגלים: מתגלגלים ל1 ק2 נ1 מתגואלים פר2 ומתעגלים ל2 / ובעיגולם: בעגולם ל1 ובעיגולין ק2 פי2 י2 מ1 וכעגולם מ2 / מת[רו]ממים י4 / כמרוצת: במרוצת ל1 י1 מ2 ד ד2 ד4* / הכסף: כסף מ1 / המתחמם: המתחם ל1 לסוף מ2 ~ י2 / (עד...באש) ל1 ק2 ל2 י2 / שמתחברים: שמתחרים[!] י4 / | יג ד / (כלם) מ2 ד4 / עם: על <זה> י4 / | 204ב י4 / (כחתיכות...עם זה) פר2 י1 / כחתיכות: כחתיכת י נ1 י4 צ ד1-6 כחתיחת ד כחתימת נ בחתיכות פי2 כחתיחות מ2 / הכסף: כסף ר צ / <המצורפים> המצטרפים צ ד י4:המצטרפות מ1 / בהתחממם: בהתחמם נ פי פי2 ק1 י1 נ1 מ1 מ2 ד3 כהתחמם פר2 / (באש) ב :האש פר2 / מתחברים: מתגברים י2 י3 המתחברים י4 / (בחלק) פר2 :חלק צ ד / ששבים: ששוין ד ד4* / כאחד: כא׳ ק2 באחד י1 נ1 / אֹ: א׳ י ל1 ק2 נ אחד ל2 אָ י2 ליתא ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 י4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד

21. וזה שאמרנו מהתנועה / כשיפתח אדם פיו לומר אָ' / נעשה שני חלקים / הוא קול ורוח ודבר / «שהתנועה היא הקול מפני שיוצאת בהברה ומורה על אָ' / והרוח הוא האויר ומורה על אָ' שנית / הרי | שני אָֽאָ / ושניהם כאחד נקראים דבר / מפני האויר הבא משניהם / | וזהו קול ורוח ודבר» /[והא' השנית כמו כן קול ורוח ודבר / והא' השלישית | כמו כן קול רוח ודבר] / והאָ' הרביעית
כמו כן קול ורוח ודבר / שכבר אמרנו ששני תנועות הם ארבע אָאָאָאָ אם כן
בד' | פעמים תמצא ד' דברים   א   דבר דבר | דבר דבר / הוצא אלו הד' דברים
שהם האויר שבין האֹלפין /   א   א   / | שהוא מתחלק לד' והשב | אותם לשנים
כדי לכלול שני | דברים באחד   א   תמצא שזו היא האָ' הנוספת / והם חמשה
פעמים | אָאָאָאָאָ ואלו הד' הם הכחות (ו)המתגברות והמתפשטות והמשתנות
בבנין הגוף והאָ' הנשארת | הוא אדון לכלם והוא אדון יחיד

22. וממנו יוצאים | ניצוצים / שהם מתנוצצים כשלהביות ירוקות / ומתחלקים לכמה גוונים / וכל גוון וגוון מורה על עניינו / ויורה | לכל מי שיצפה בצפייתן היאך יצפה וכיצד יחקור ויעמוד | על חקירה | ובאיזה ענין יעמוד על הדמיון לדרוש | ולתור ולהתחכם

21 וזה: זהו י3 י4 ו1 מ2 צ ד וזהו ב1 / <מה> שאמרנו ל1 ק2 :שאמ' ק1 ר :שאמרו מ2 / כשיפתח: שכשיפתח ק2 ב ל2 פי פרב פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י2-4 צ ד1-3 ד6 וכשיפתח נ1 / אָ': א' ל1 פר2 פר ר י3 ב1 ד אל מ2 אַ' י1 נ1 י4 צ ד1-3 ד5 / שני: בית ד5 / הוא: הוה ב ליתא י2-4 ו1 ב1 נ1 מ2 צ / (ודבר) ל1 ק2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ל2 י1-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד [=א!] / (שהתנועה...ודבר) י ל / היא: לפי ב הוא ל1 ק2 פר2 ל2 מ2 שהיא נ פי / הקול: הבל ד4* ד* / שיוצאת: שיוצאה נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / בהברה: בה ברה ל1 בהכרח ק2 בחברה י2 ההברה פי פי2 נ2 ב1 בההברה ד ד4 / אָ': א' ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 ד אַ'... י4 / האויר: אויר צ י4 / אָ' שנית: אלף שנים ק2 א' שנית פר2 אָ' שני ק1 פר ר מ1 מ2 צ ד א' שני י3 ו1 ב1 / (הרי שני) י3 | 131א מ2 / שני: שנים פי2 נ2 / אָֽאָ: לפי פי י1 ב1 אָֽ אָֽ נ פי2 נ2 י3 אָאָ ק2 ב י2 מ1 ו1 נ1 אא ל1 פר2 מ2 ד4 ד6 אַ אָ ד אַֽא צ אַ אַ ד1-3 / ושניהם: ושנהם ל1 / כאחד: כא' ק2 ל2 ד3 כאחת נ1 / נקראים: נקראו י4 / דבר ד4* / האויר: שהאויר ב1 מ1 אויר י4 / הבא: הב' א' ל1 הבה ב שבא צ ד י4 / משניהם: משנהם ק2 / | [3]ב ל2 / וזהו: וזה הוא ל1 / ודבר: ודיבור ק2 נ צ ד י4 / (והא' השנית...ודבר) שכבר נ1 ...:וזהו י4 / [והא' השנית...ודבר]: [מעל לשורה ולפיו] ל ליתא י נ ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ2 מ1 צ ד / והא': וא' ל1 והאֹ ב פר2 והאָ' ל2 י2 / השנית: הב' ק2 / ודבר...: ודיבור... ק2 / (ואָ' השלישית...ודבר) י ל2 נ2 י4 / השלישית: הרביעית ב* השלישי ק1 פר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד שלישי ד1-6 / | רו ע"ב=195ב ב1 / ודבר...: ודיבור... צ ד י4 / (והאָ' הרביעית...ודבר) ק2 י2 / הרביעית: רביעי נ ק1 פר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד ~~הרבי החמישית~~ הד' ב / (ורוח) ק1 / אמרנו: אמ' פי אמר פי2 / תנועות הם: תנועותיהם ב (הם) צ ד י4 / אָאָאָאָ: אָֽאָֽאָֽאָֽ נ פי2 נ2 י3 אָֽאָ אָֽאָ ק1 פר ר ב1 אַאַאַאַ נ1 ד1 ד3 אאָאא ב צ ד4 ד6 א'א'א'א' פר2 מ2 / (אם כן) פי פי2 :[הם] פר2 (כן) ב י1 נ1 א"ב ד* ד1-6 אב י4 / בד': בא[?] ד' ל1 כ"ד נ1 ארבעה פי פי2 כארבע פר2 / | 42 ט"ג פר2 / | ב ע"א נ2 ז ט"א ד6 / הוצא: הוציא ל1 פר י2 מ1 צ ד1-3 ד5-6 / (אלו) י1 / דברים: הברים פי פי2 / שהם: שהוא ק2 / שבין: שהם בין צ / האֹלפין: אלפין פי פר2 פי2 האפים[!] מ2 האלפים ר מ1 ד1-6 / <כמו זה> ל1 ק2 ל2 י2 א א א א [בשלוש שורות] י ל ל1 ל2 י2 ~ נ :●● אֹ אֹ ק2 ליתא ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / | ג ע"א ד3 / מתחלק: מתחלף ד3 / (לד') פר2 י1 / והשב: והשיב ל1 והושיב ק2 / | [240]ב ל / והשב אותם: והשני אות צ ד* ד1-6 י4 והשניות ד4* / לשנים ~~עשר~~ ר / | 2ב ל1 [79]ב פר / באחד: כאחד ל1 נ ב פי ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד ד4* <אאֹ> כאחד ק2 / תמצא: תמזו י / האָ': ההָ' ל1 האלֹף נ ר צ האלף מ1 ד הא' פי2 ק1 פר י3 ו1 ב1 מ2 ליתא נ1 / הנוספת: הנוספות מ1 ד1-2 ד4 / פעמים: פ' ל1 פנים ב פי פי2 נ2 ליתא ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד1-3 ד5-6 אלפים ד ד4 / | 3א י1 / אָאָאָאָאָ: אָאָאָאָ ק2 אָֽאָֽאָֽאָֽאָֽ נ נ2 פי2 פר ר י3 צ אָֽאָֽאָֽאָֽאָ פי ק1 ב1 אאאאא פר2 ד4 ד6 ליתא מ1 / <הכחות> הד' צ / ~ הם י1 / הכחות: מרוחות ל1 מרווחות ק2 הֹכחות/הכחות ב כחות פי ד מכחות ל2 י2 שכחות ד3 / המתגברות: והמתגברות י ל י3 המתגברות א מתגברות י2 המתגברת מ1 צ / והמשתנות: ומשתנות מ2 ומשתוות <כענין> ל1 והמשת[ו/נ]ות ב והמשתוות פי פר2 פי2 נ2 ל2 י1 נ1 / בבנין: כבנין נ / (הגוף) י4 / והאָ': וההָ['] ל1 והאלֹף נ והא' ב פר2 ק1 ב1 ו1 מ2 ואָ' פר ר והאחת נ1 ה'[!] צ ד* ד1-6 י4 אָ ד* / | 67ב נ1 / אדון: האדון פי2 נ2 / (לכלם) צ ד י4 / והוא...יחיד: והא' יחיד אדון ב והאדון יחיד פר2 י1

22 יוצאים: יצאין ל1 / | 3א י3 / ניצוצים: נצוצות ד3 / (שהם מתנוצצים) ל1 (שהם) ק2 :מתנצצים פר2 :שמתנוצצים י3 / כשלהביות: כשלהוביות ל1 בשלהביות פי2 ק1 ר י2 צ כשלהב'ת ב כשלהבת מ2 / ירוקות: ירקות י3 ו1 ב1 י4 צ ד1-6 / ומתחלקים: ומתחלקות ק2 ד5 / עניינו: ענינים פי2 נ2 עניין מ1 / | 44א ק1 / לכל מי: למי ל1 ק2 / בצפייתן: בצפייתו ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / היאך: האיך ד ד2-3 איך ד4 / (יצפה) י4 / וכיצד: והאך ל1 והיאך ק2 / יחקור: יחקר ב / | 26א ו1 / חקירה: החקירה ל1 ק2 ל2 י1 י2 / | 83א ר / ובאיזה: <ודאי> איזה ק2 ובאיזי נ / (ענין) ד1-6 ד* / (על הדמיון) ק1 ר י3 ב1 מ2 :הדומיון צ ד1 / | ד ט"ד ד4 / ולהתחכם <על הדמיון> נ :ולחכם <על הדמיון> ק1 ר ב1 מ2 :ולחכם <על הראשון> י3 :ולחכם ו1 י4 מ1 צ ד ולהחכים ד6

23. | וכל תנועה ותנועה כיצד ישתנו | וכיצד יתחלקו וכיצד ידבקו וכיצד יתפזרו ויתקבצו ויתלבנו ויתבלבלו ויתלבלבו / ויוצאים בכמה כתרים סתורים ומוכתרים ונעטרים / ומורות על עניינים קבוצים | וכלם רצופים ומסודרים [/ומסוּתָרים] וחשופים וגלויים / והכל חוזר למקום | אחד

24. עד שחוזרין ענפי השלהביות להיות שוים כאחד / והאחד | הוא י״ג / והי״ג הם אֻ֗ / כי היא בחשבון עשרה

25. כיצד[,] האָ׳ היא שנים כמו שאמרנו והחמשה אָאָאָאָאָ כלם שנים שנים הרי עשרה וכשתעשה מאלו העשרה שלושה חלקים ישאר אֶחד ואחד הוא אלֶף ואחד שהוא בחשבון הי״ג | הוא אָ׳.

23 | 391 מ1 / ישתנו: ישתוו ל1 ק2 ל2 פי פר2 פי2 נ2 י1 נ1 צ י4 ישת[נ/ו]ו ב ב1 ישתוון ק1 פר ר ו1 מ1 מ2 ד* / | ב ט״ד ד1 / ידבקו: יתדביקו ל1 יתדבקו נ נ1 יבדקו נ2 / יתפזרו: יתבררו נ יתפזרו <וכיצד ידבקו> ק2 <יתחברו> יתפזרו ב1 יתפרדו מ2 / ויתקבצו: וכיצד יתקבצו ל1 ק2 ויקבצו ד ליתא י4 / (ויתלבנו) ד4* / ויתבלבלו ויתלבלבו: לפי י ל ל2 י2 ויתלכליכו ל1 ויתלכלכו ק2 ויתכלכלו נ2 י3 ב1 נ1 ויתבלבלו פי2 פר ר י1 מ2 ד ויתלבלבו ו1 צ י4 / ויוצאים: ויוציאים ק1 ויוציאם ר / בכמה: כמה ק1 ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 / כתרים: סתרים ד4* ליתא י4 / סתורים: סתומים ב פי ד ד4* ד6 כתורים ד3 מסתורים ד4 / ומוכתרים: ונכתרים ל1 ק2 ומכותרים פי2 [נ2] ומסותרים מ2 / ונעטרים: ונעתרים ל1 ק2 י2 מ2 ד4* / ומורות: ומורים י2 י4 צ ד / קבוצים: קצובים י4 / | 4א [סדר דפים משובש] ק2 26ב ב / (וכלם) ב / רצופים: מצופים ק2 / ומסודרים: לפי י ומסוּתָרי׳ [בשולים: נ״ל ד׳] ל מסותרים ל1 ק2 ל2 ב פי פר2 ק1 פר י1-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד1-6 מסתרים ר ומסותרים נ פי2 ומוסתרים ד / וחשופים: וחשו[כ/פ]ים נ וחשובים פי2 נ2 ר ב1 ד ד4 וחשוכים ק1 פר ו1 י4 מ1 מ2 צ ד* ד4* ד1-6 / וגלויים: וכלויים ד* ד4* / למקום: אל מקור ל1 למקור ק2 י2 למקור למקור ל2 לקול נ אל מקום פר2 י1 / | רז ע״א=196א ב1 / אחדָ. [בשוליים: ולגוון | [...?]] [הוספה מאוחרת] ל אחד <ולגוון אחד ולעניין אחד> ל1 ק2 ל2 י2 ו1 נ1 מ1 צ ד1-3 ד6 ...:ולגיון ד5 ...[נ״א ולכוון אחד] ד* ד4* <ולגוון> ב <ואל גון אחד> פר2 י1 י4 <ולעניין אחד> פי פי2 נ2

24 ענפי: כשני ד4* ד* / השלהביות: השלה[ב] ל1 שלהביות ד ד2-6 / שוים: שנים ב פי פי2 נ2 ו1 י4 צ ד* ד1-6 / כאחד: כל׳ ל1 כא׳ ק2 ד3 באחד ל2 / והאחד: והָה (הוא) ל1 והא׳ ק2 י4 / | 309 ט״א ד5 / הוא: הם י4 צ ד* ד1-6 / אֻ֗: אחד ל1 פי פי2 נ2 א׳ ק2 פר2 ק1 פר ר י3 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד ד5 [משובש] ב אָאָ ל2 / (כי) ב / היא: האחד ל1 הא׳ ק2 י1* [בשולים הוספה מאוחרת ללא הפניה: נ״א כי הא׳] ל / בחשבון: כחשבון ד* ד4 חשבון י3 ב1 / עשרה: שש ל1 י׳ ו1 י4 צ ד1-3 ד6 יו״ד ד ד5

25 כיצד: כי כה מ2 / האָ׳: האחד ל1 ד5 הא׳ ק2 י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד1-3 האלף ד ד4 ד6 / היא: הוא ל1 ק2 ד5 / אָאָאָאָאָ: הָהָהָהָהָ ל1 אָֻאָֻאָֻאָֻאָֻ נ2 אָֻאָֻאָֻאָֻאָֻ פי ב1 ליתא מ1 אאאאא י4 ד1 ד3-6 / (כלם) ו1 / שנים שנים: ב״ב ו1 שנים נ2 כן י4 ד* ד1-6 כן <(כפולים)> ד5 / הרי: הם י נ1 מ2 / עשרה: י׳ י4 ד1-3 ד6 יו״ד ד4 / מאלו: אלו י י2 / העשרה שלושה: שלש עשרה מ1 י״ג י3 ו1 ב1 מ2 (ה)י״ג ד הי״ג י4 צ ד1-6 / ישאר: ושאר י1 / אֶחד ואחד: אחד והאחד ל1 א׳ והא׳ ק2 נ אחד אחד ב / אלֶף: אלף ל1 ק2 ל2 ד י4 א׳ ב1 האָ י2 / ואחד: וא׳ ק2 / (בחשבון) י3 י4 ו1 ב1 מ2 צ ד* ד1-6 / | ז ט״ב ד6 / (הוא אָ׳) ל1 :א׳ ק1 נ ב ו1 ב1 מ1 מ2 צ :אֻ֗לף פי נ2 / (ואחד...אָ׳) ד* ד4*

26. ועתה אבאר הכל בביאור גמור כיצד האָ׳ היא בחשבון ד׳ / כשתחשוב ד׳ פעמים ד׳ הם י״ו / הוצא מהם האָ׳ שהיא בחשבון שנים ישארו י״ד / הוצא מהם האויר היוצא משניהם שנחשב באָ׳ אחד הרי ג׳ / וכשתוציא מן הי״ו ג׳ ישארו | י״ג כנגד י״ג מדות

26 (הכל) ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / בביאור: בבירור ק2 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 צ ד / כיצד: כיצד ?[!] ד5 / האָ׳: הה ל1 הא׳ ק2 פר2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ2 צ ד האלף ב מ1 א׳ נ1 / (היא) פר2 י1 / בחשבון: חשבון ב פי פר2 פי2 י1 נ1 / הם: הרי פר2 ר / הוצא: הוציא ל1 מ1 י4 צ ד / האָ׳: הָה ל1 הא׳ ק2 ב פר2 ק1 ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד האַ׳ נ נ1 / (בחשבון) ק2 :כחשבון ב צ ד6 חשבון מ2 / שנים: הב׳ ד1-6 / ישארו: נשאר י4 / י״ד: ח״י ל1 חֹי ק2 / הוצא: הוציא ל1 ק2 ב צ מ1 ד / (היוצא) פר2 י1 / שנחשב: שנחשוב י4 / באָ׳ אחד: באחד אחד ל1 בא׳ א׳ ק2 י4 באֻ֗ נ באֻ֗לף אחד פי פי2 נ2 בא׳ אחד פר2 פר י3 ו1 ב1 מ1 צ ד כא׳ אחד מ2 בא׳ אחר ק1 ר / (ג׳) צ ד1-6 י4 (הרי שלשה) ד* / וכשתוציא: יוצא צ ד3 ד5 י4 הרי יוצא ד* יוציא ד1-2 ד4 ד6 / ישארו: נשארו מ1 צ / | 3א ל2 / (י״ג כנגד) פר2 י1 :נגד ק1 ו1 ב1 י4 מ1 צ ד

27. ואלו הי"ג מדות מורות | כל אֶחד | על ענייִנו וכל א' וא' על מתכונת מקומו / והסִפור והסֵפֶר והכלל והמאמר והסְפַר | ומשך המעיינות ושרביטי | המקורות.

28. ועתה הסתכל וכוין לבך למדה הראשונה / | שהיא ארוכה ונכונה וישרה כמו השרביט / ועל אלו העניינים נקראים כל אלו המדות שלהביות / והשלהביות שרביטין / והשרביטין | עינים / והעינים | מתחלקין כל א' וא' לז' עניינים

29. והענין למקור / והמקור לבנין / והבנין נקפא / והקפוי לגחלת / והגחלת בה הם אחוזות העינים כלם / ועל זה נאמר[11] | «כ/»השלהבת הקשורה בגחלת / ומן השלהבת יוצא האויר

30. | והאויר | הוא העיקר / אשר יורה על בנין ומפעל ומקור ותקון ומשקל וחשבון ומאמר ומכלל / והכלל הוא (ה)עיקר הכל

31. | ועתה יש לנו ~~לדעת~~ להשיב ולהבין ולהתבונן ולהסתכל במחקרי לבנו | ובמחשבותינו ובהגיוננו ובראיית עינינו ובתנועת רוחנו ובלחישת לשוננו ובמוצא שפתינו / עד | שנעמוד על הבירור ועל הנכון ועל ידיעת | אלו העניינים | כלם / ונתחיל מן העין הראשון בשביל | שהוא ראש לכל ראשון ותקנה[/ותקוה] לכל תקון ויורנו על דרך הנכון.

27 ואלו: אלו ל1 ק1 פר ר י3-4 מ1 מ2 צ ד (ואלו הי"ג) ק2 (ואלו...מדות) ו1 נ1 / | 5ב [=2ב] פי2 / אֶחד: ~ אחד ל1 א' ל ק2 נ י4 ד3 אחד ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י2 ו1 ב1 נ1 מ2 צ ד אחת ל2 י3 מ1 ד5 / | 3ב י1 / א' וא': אחד וא' ל1 אחד ואחד ב ל2 פר2 ק1 פר ר י2 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד אחד פי פי2 י1 א' י4 / עד [נ"א על] ד ד4 / מתכונת: מורה על אמיתת ל1 מתכונתו י4 / מקומו: מקמו ר מקומה צ ד1-6 י4 / [נקודים לפי י ל] / והסִפור: הספור פי2 נ2 ~ ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / והמאמר ‹והכלל והמאמר› פר2 / והסְפָר: [בנקודו גם] נ2 י2 ד* [א] והדבר נ1 / | 174א י / ומשך: והמשך פר2 / המעיינות: המניעות ל1 / ושרביטי: ושרביט ב ושרביטו ד3 ד6 ד4* / | יא ט"ב ד2 / המקורות: המקוראות פר2 המקרות ד4*

28 הסתכל: השתכל ל2 ק1 י2 ו1 מ2 / וכוין: ‹והבן› וכוין ק2 ובין פר2 י1 ותכוין ק1 פר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 ותכין צ ותבין תכין י4 ד1-2 ד4-5 ד* ותבין תכן ד3 והבין הכין ד6 תשתכל ותכוין ד* / לבך: לבבך ל1 ליתא ק1 / למדה: לחידה ד5 / הראשונה: הא' ק2 / | 131ב מ2 / (ונכונה) י4 / השרביט: שרביט נ השרביטים פר2 י1 / :האלו ~ ק2 / (המדות) י4 / שלהביות: שלהוביות... ל1 / והשלהביות: והשלהובייות י3 / | רז ע"ב=196ב ב1 / והעינים: ועיניים צ ד / | 3ב י3 / מתחלקים: מתחלקות ק1 פר ר ב1 מ2 / א' וא': אחד ואחד ל ל1 ב פי פר2 פי2 פר י1 י2 ו1 נ1מ1 צ ד אחד ק1 ר ב1 י3 מ2 / לז': לה' ל1 לז' [נ"א לשבעים] נ לשלשה מ2 לד' ד* ד1-6 / עניינים: עינים ל1 ל2 ק2 י2 ב1 ע[ט]ינים פר* ר

29 והענין: ועין ל1 והעין ק2 וענין י4 / נקפא: נקפה ל1 לקפוי ק2 לנקפא נ נ1 לקפא ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 צ ד ד1-5 לְקֶפֶא ד6 לקופא מ2 ולקפא מ1 / והקפוי: והקפא ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 צ ד וקפא י4 והקופא מ2 / והגחלת: והגחלות ד5 / בה: בה' פר ליתא ו1 צ ד* י4 כה ד4* גם מ2 / אחוזות: אחוזת ל2 נ1 צ י4 אחיזת נ2 אבן זו ד* ד4* / העינים: הענים ל1 העינים נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 צ ד ‹כל› העינים מ2 / ועל זה: ועליה פר2 נ1 / | ג ע"ב ד3 / השלהבת: לפי י ל כשלהבת ל1 ק2 כשלהוביות י3 השלהביות ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / הקשורה: קשורה ל1 ל2 ק2 נ י2 הקשורות ב פי פי2 נ2 י1 נ1 והקשורות פר2 ליתא ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / בגחלת: לגחלת נ בגחלות מ1 / ומן השלהבת: ומשלהביות צ ד3 ומשלהובייות י3 ב1 ומהשלהבת ו1 מ1 מ2 ומשלהבת ד

30 | יד ד / | 3א ל1 58א נ / העיקר: עקר/עיקר ק1 פר ר ו1 י4 מ2 צ ד* ד3 / יורה: ד* ליתא י4 צ ד1-6 / (על) ל1 / (ומקור) ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / ותקון: ותיקן נ1 צ ד1-2 ד5 / וחשבון ~ ל1 / ‹ואמר› ומאמר ד ד4* / ומכלל: וכלל ק2 / והכלל: ‹והיקר› והכלל פי2 ‹~~והעיקר~~› והכלל נ2 והכל ו1 צ ד* ד1-6 / העיקר: עקר/עיקר ל1 ל2 ק2 נ ק1 פר ר י2-4 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / (הכל) ד4*

31 | ה ט"א ד4 / ~~לדעת~~ לפי י לדעת ל ליתא א! / להשיב ~ ל1 ק2 ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד :ולחשוב ד2-3 ד4* ד5 ולחשב ד6 / ולהבין: ולהכין ב :להבון ד3 / ולהסתכל: ולהשתכל ב ק1 פר ר ל2 ד* ולהתכל מ2 / במחקרי: במחקורי ל1 במחקר מ1 במחסרי ד4* / לבנו: לבבינו ק2 לבינו ר י2 נ1 / | ח ט"א ד6 / ובמחשבותינו: ומחשבותינו ק2 פר ר י3 ו1 ב1 במחשבותינו י4 צ ד1-6 / ובהגיוננו: ובהגיונו ב ובהגיגינו נ1 ליתא פר2 י1 / ובתנועת: ובתנועות ד / ובלחישת: ובחלישת ל1 ב ובלחשת מ1 ובלחישות מ2 / | 391ב מ1 / ועל הנכון: והנכון ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד והנבון ד3 ד5 / ועל: על פר2 פי2 פר י2 נ1 מ2 עד ק1 מ1 י3-4 ו1 ב1 צ ד כנד[?] ר ליתא ד3 / | 6א י2 / העניינים: העני[נ/פ]ים ל1 העינים פי פר2 נ2 י1 עינים פי2 / | 27א ב / ‹עד› כולם ד3 / העין: המנין נ העניין ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / (הראשון) י4 ד* ד1-6 / | 43 ט"א פר2 / ראש: ראשון ל1 ק2 / ראשון: ~~חשבון~~ ראשון פי2 / ותקנה: לפי י א ותיקון ל1 מ1 ותקוה ל ק1 ר י2 ו1 י4 מ2 צ ד* ד1-6 / לכל: אל ד6 / ויורנו: וירונו ד2 / על: עד ד על ‹הידיעה› מ1 / דרך: הדרך ל1 ל2 נ צ והדרך מ1

[11] ס"י א, ז/ §6, בכל הנוסחים שבמהד' היימן: "כשלהבת קשורה בגחלת".

32. דע כי הב"ה היה המצוי הראשון / ולא נקרא מצוי אלא מי שהמציא עצמו / ואחר שהוא המציא | את עצמו יש לנו לעמוד ולהתבונן בחקירת מציאותו / וכיצד התחיל או באי זו דרך הדריך או | העמידה באיזה נתיב היה / | ואם הוא | נתיב אחד או נתיבות הרבה / או לכמה חלקים נחלקים או לכמה | עניינים נוטים / או מה ר"ל | דרך או נתיב או שביל / שהשבילים צרים וקצרים / | והנתיבות יתרות / והדרכים רחבות / | והשבילים הם כבנים / והנתיבות כאמות / והדרכים נחקקים כדמות זכר ונקבה

33. ועל זה הענין מתפשטות ומתלבנות בפלאי פלאות / והפלאות מפליאות / | ומן המפליאות השלהביות / ומן השלהביות החוטין נמשכין ויוצאין / והחוטין מתעבין / ובעביין מתגברין עד שנעשו שרביטין / וזהו העיקר שהכל חוזר חלילה / ומתמוסס והולך | עד ששב לאויר כמו שהיה / | והאויר הוא העיקר

34. כי | קודם שנבראו שמים העליונים הנקראי' שלש מאות ושבעה ושבעים רביעיים שהם מדורו של הב"ה / וקודם שנעשה ערפל | וחשמל ופרגוד וכסא ומלאך ושרף ואופן וחיה [וכרוב] וכוכב ומזל ורביע אשר הוא רבוע שממנו יצאו המים / | וקודם שנבראו המים והימים והמעיינות והאגמים והנהרות והנחלים / וקודם בריאת חיות ובהמות ועופות ודגים | ושרצים | ורמשים ושקצים ואדם ושדים ומזיקין ולילין ורוחין | וכל מיני אויר / קודם היה | האויר שהוא העיקר / שממנו | יצא אור המזוקק מאלף אלפי אלפים ורבי רבותים מיני | מאורות / וזהו האור[!] | הקדמון שהוא העיקר / | ומפני זה נקרא | רוח הקדש

32 דע: ודע ו1 ב1 י4 מ2 צ ד / (כי) ל2 / היה: הוא ק2 ב ליתא ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / הראשון: הארשון ל1 ראשון פר2 ק1 ר י3 ב1 מ2 / <עמו> מצוי נ / אלא: רק ק1 פר ר מ1 י3-4 ו1 ב1 מ2 צ ד / (ואחר...עצמו) מ2 / <את> עצמו ל1 פי פי2 ק1 פר ר ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד <הוא את> עצמו י2 <הוא את הכל המציאות> עצמו ק2 :את הכל ב / ואחר: אחרי ק2 / שהוא המציא: שהוא ממציא הוא ל1 ל2 י2 שהוא הממציא ק2 שהמציא נ ב פי י4 צ ד שהמציא הוא פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 / | ב ע"ב נ2 / עצמו: המציאות ל1 ק2 <המציאות> עצמו ל2 י2 הכל ב עצמ['] ק1 / לנו: לו צ ד ד1-3 ד4* ד5-6 / לעמוד: לדעת ל1 / <~~ולחקירת מציאותו~~> ולהתבונן נ2 / <בעבודת> בחקירת ר :כח יקרת ל2 :בחקירות ד / מציאותו <[?]עלם> ב :מציאתו י4 / וכיצד: כיצד פי2 נ2 ק1 פר י3-4 ב1 מ1 מ2 צ ד ~~כא~~ כיצד ר / או באי זו: ובאי זה ל1 ואיזה ק2 / (דרך...באיזה) פי2 י1 / <התחיל> :והדריך ל1 / או העמידה: והעמידה ל1 ק2 / | 205א י4 / | ג ט"א ד1 / :באיזי נתיב היא[?] נ :באיז ב1 :באזה מ2 / נתיב: נתיבה פי ד <דרך> נתיב י3 ב1 / היה <ואם הוא נתיב היה> ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 ד* ד2* ד4* ד6* ד1 היה <ואם נתיב היה> מ2 / הוא ~ ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / | 84א פי / אחד: א' ק2 נ / (חלקים) פי פי2 נ2 ק1 פר ר י3-4 ו1 מ1 מ2 צ ד / נחלקים: מתחלקים נ ליתא ב פר2 י1 ב1 נ1 / | רח ע"א=197א ב1 / נוטים: [ש]טים פר2 נוטה ל2 מטים נ1 / מה: מי ב / ר"ל: כונה לומ' ל1 רוצה לילך י4 צ ד / | 4א י1 / דרך <אומנות> י2 / (שביל) ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / שהשבילים: שהשוילים מ2 / <הם> צרים נ / | [80]א פר 226ב ו1 / יתרות: יתורים צ יתירים י4 ד1-6 / רחבות: רחבים ק2 פי2 נ2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 צ ד / | 68א נ1 / והשבילים: והשבילות י4 ד1-6 והשוילים מ2 / (הם כבנים) י4 צ ד1-6 (הם) ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 ד / כבנים: [ר]בתיים[?] ק2 בכנים פר נבנים מ2 בבנים ד / <הם> כאמות ל1 ק2 י2 / כאמות: כאימות ל1 ב פי2 באמות פר י1 ו1 ד האמות י3 באומות צ ד1-6 כאומות י4 / נחקקים: נחקרים ק2 / כדמות: בדמות ל2 פר ר י1 י2 ו1 ב1 מ1 ד1-6

33 מתפשטות: מתפשטת צ / ומתלבנות: ומתלבשות ל1 ק2 ומתלבבות י4 צ ד1-3 ד4* ד5 / פלאות: הפליאות ל1 פליאות י3 מ2 / והפלאות: והפליאות ל1 נ והנפלאות ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 ד* ובנפליאות[!] מ2 / מפליאות: נפלאות ל1 לפליאות ק2 / | 21ב צ / המפליאות: לפי י ל ל1 ל2 ב פר2 ק1 ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ2 צ ד המפלאות י2 הפלאות נ הפליאות נ2 י4 / השלהביות: שלהוביות ל1 שלהביות ק2 / ומן השלהביות: ומן השלהובית ל1 ומהשלהוביות י3 ומשלהביות ו1 ומשהלביו'[!] מ2 / והחוטין: וחוטים צ י4 / ובעביין: ובערבים ל1 ובענין פי2 י3 ב1 מעבים ד* ד4* בעבין י4 צ ד1-3 ד4* ד6 בעבים ד5 / מתגברין: מתגברת ב פר2 י1 מתגברות נ1 ומתברין[!] מ2 / שנעשו: שנעשו ~~של~~ ל1 שנעשים ק2 שנעשה מ1 / שהכל חוזר: החוזר ל1 דהכל חוזר ד1 ד3-4 / ומתמוסס: ומשתמש ל1 ק2 ל2 י2 ומתמסס ל נ ב ומתמסמס פי פי2 נ2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד* ד4* ד1-3 ד5-6 ומתמסם פר2 נ1 ומתרומם ד* ד4* / | 4א י3 / | 3ב ל2

34 | ח ט"ב ד6 / שנבראו: שנמצאו ב / שלש מאות ושבעה ושבעים: ~ נ ב פר2 י1 שלש מאות ושבעים פי פי2 נ2 ק1פר ר י3 ב1 מ1 מ2 שלש מאות ותשעים ו1 צ ד שע"ו נ1 ש' י4 / רביעיים: רקיעים ל1 ק2 י3* ב1 מ2 ד רביעְּיים נ רבעיים ב פי רבעים פר2 פי2 נ2 י1 נ1 רבועים ו1 רביעים ק1 פר ר י3 מ1 צ רביעית י4 ד1-6 / מדורו: מדות ל1 / הב"ה: הק' י4 צ ד1-4 הקדמון ד5 / שנעשה: שעשה ל1 ו1 שנעשו נ ד / | 44ב ק1 / (וכסא) מ2 / וחיה: והיה מ1 / וכרוב: [מעל לשורה ולפיו] ל ליתא י ל2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1-3 ו1 ב1 נ1 מ2 מ1 / וכוכב: ליתא ל1 י4* צ* ד* / ורביע: ורקיע ק2 ורבִּיע נ וריבע י2 ורבֹּוע צ וריבוע ו1 ד ד4 / (הוא) מ2 / רבוע: רביע ל1 מ2 ריבוע ק2 ל2 ד רב[ו/י]ע צ רָבוע ד6 / יצאו: יוצאו מ2 / (המים) ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / | [241]א ל / (וקודם...המים) פר2 י1

נ1 / שנבראו: שנבראת ל1 / (המים) ו1 י4 צ ד / והימים: הימים נ י4 צ ד ליתא ק1 פר ר י3 ב1 מ1 מ2 / והמעיינות: המעיינות י3 ב1 מ1 / והאגמים: ואגמים ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 / והנהרות ~ נ :נהרות ק1 פר ר י3-4 ב1 מ1-2 צ ד / והנחלים: ונחלים ק1 י4 מ2 צ ד נחלים פר ר י3 ו1 ב1 מ1 / בריאת: בריאות ל1 מ1 בראת י2 / ובהמות: ובהמה ק1 י3 ו1 ב1 מ2 / ועופות: ועופת צ / 4ב ק2 / ושרצים: ~ ק2 פי פי2 נ2 שרצים ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 צ ד ושרשים ל1 שרשים מ2 / ׀ 43 ט״ב פר2 / ורמשים: ורמזים פר2 / ושקצים: ושקוצים ל1 ושרצים פר2 שקצים ק1 פר ר צ מ1 ד / ׀ 6א [=3א] פי2 / (קודם...האויר) מ2 / ׀ רח ע״ב=197ב ב1 / האויר: אויר ר י3 ב1 אור פר ו1 י4 מ1 צ ד / העיקר: עקר/עיקר ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 צ ד מעיקר מ2 / (שממנו...העיקר) ל1 / ׀ 309 ט״ב ד5 / יצא: יוצא נ / אור: האור ק2 י2 / המזוקק: מזוקק ב / מאלף: לאלף י2 / (אלפי) ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / אלפים: אפי׳ מ2 / ורבי רבותים: ורוב רובי רבבות ק2 ורובי רבותים ב וריבי רבותם פי2 נ2 ורבי רבותים י2 נ1 מ2 צ וריבי רבבות ק1 פר ר י1 ו1 ב1 ד ורבוא רבבות י4 ד5 ריבי רבבות מ1 / ׀ ה ט״ב ד4 / האור: אור ד האויר ק2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 אויר י4 צ ד1-6 ד4* / שהוא: הוא פר2 י1 / העיקר: עיקר י4 צ ד / ׀ ד ע״א ד3 / ׀ 174ב י / ׀ 3ב ל1

35. ותדע ותשכיל כי ׀ קודם אלו הדברים שזכרנו למעלה לא היה שם אלא האויר ׀ שאמרנו / והוא היה מחושך משני עניינים של שני מקורות / הא׳ היה נובע אורה עד לאין חקר ועד לאין מספר ׀ ועד לאין חשבון / והנביעות היה במהירות כמו הניצוצים שיוצאים כלם כאחד ומתפזרין[/ומתחזרים[12]] לכמה חלקים בשעה שהאומן ׀ מכה בפטיש / ואחריו נמשך המבוע האחד שממנו נובע החשך וזה החשך הוא מעורב מג׳ גוונין הא׳ הוא חשך כמין עליית השחר שהוא כמין ירוק והאחר מחשך ׀ והוא מעורב מירוק ותכלת והאחר חשך לבן מעורב בירוק ובתכלת ובאדום / וזהו החשך הקדמון שיצא מן האויר

36. ואל תחוש לחקור עליו ולעיין בחקירתו שאפי׳ משה רבינו ע״ה לא היה יכול לשאול עליו כלומר השאלה כל שכן החקירה / וכל מה שאמר לא אמר אלא [כדי][13] שלא תשתנה ׀ ידיעת דמותו של הב״ה בלבו / וכשהייתה הידיעה ׀ נכונה נגדו כאחד[/באחד[14]] / כלומר בשעה ׀ שנתברר הדבר בלבו / שהיה יודע הידיעה הנכונה בדעתו אע״פ ׀ שלא היה לו לחקור ולצפות במעלה יתירה על זו ולדרש בה כשידע יסודו בכוונה גמורה ולא נשתנה דמות ידיעתו של הב״ה ׀ בלבו / שמח / ושאל שאלתו מכוונת / ועל זה אמר הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ [שמ׳ לג, יג]

35 (ותדע) ל1 / ותשכיל: ותשכל פר ר / ׀ יב ט״א ד2 / אלו: לאלו ל1 :האלנו ~ ק2 <כל> אלו ק2 ל2 נ ב פי פר2 פי2 ק1 י1 י2 נ1 / שזכרנו: שזכרו ל1 שהזכרנו ב / (למעלה) ל2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד / לא: ולא מ1 / <זה> האויר ל1 ק2 ל2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י2 ו1* נ1 מ1 / ׀ 27ב ב / שאמרנו: ש[ה?]זכרנו נ ליתא צ / היה ל ליתא י י4 צ ד1-6 / מחושך: ממושך פי2 נ2 / (של...מקורות) י2 / של שני: שלשני פר ר של מיני י4 צ ד* ד1-6 / מקורות: מקומות ל1 / אורה ל ליתא י י3 / לאין: אין ק2 ל2 פי2 נ2 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1-2 צ ד / ועד לאין: ואן ל1 ואין ק2 ל2 י3 ליתא ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1-2 צ ד / מספר: ומספר ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1-2 צ ד / ׀ 4ב י1 / (ועד...חשבון) ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / (ועד) י1 / והנביעות: והנביאות ק2 הנביעות י3 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד ד1-6 / היה: היא ד3 היתה ד5 / הניצוצים: ניצוצים ק1 פר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / שיוצאים: היוצאים ב / ומתפזרין: ומת[פ/ח]זרין ל ומתפזרין ל1 ק2 פי פי2 נ2 ק1 פר ר י2 י3 ו1 ב1 מ2 צ ד :ומתחזרים י נ ב י1 נ1 :ומתחורין פר2 / בשעה: כשעה ק1 / ׀ 392א מ1 / נמשך <ממנו> ל1 / (המבוע) מ1 / האחד: האחר פי2 ק1 ר ל2 י3 נ1 מ1 ד4 האח׳ צ הָאֶחַד[!] ד6 / נובע: נמשך י4 צ ד* ד1-6 / החשך...: החדש... פר2 / וזה החשך הוא: והחושך היה ל1 :הוא[/היה?] נ :הוא היה ב והחשך הוא ק1 פר ר י3-4 מ1 צ ד / מעורב: מעורר ב / מג׳: הג׳ ד4* / (גוונים) ר / <גוון> הא׳ נ / (חשך) נ / כמין: באין מ1 כמו ב1 י4 צ ד / עליית: עלות ק2 / והאחר: והאחד ל ל1 נ2 מ1 והאחד הוא ו1 י4 צ ד והב׳ נ והאח[ר/ד] פי האחד ב פר2 פי2 י1 / מחשך: מחושך י2* מ2 צ ד1-6 / ׀ ט ט״א ד6 / (מעורב) ל1 ק2 ל2 / ותכלת: ותכלית פר2 / והאחר: והאחד ל ל1 ב נ2 י2 י4 מ1 צ ואחד ד / <הוא> חשך פי פר י4 צ ד / מעורב: ומעורב צ מעורב<. מעורב> י4 / ובתכלת: ותכלת ל2 פר2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / ובאדום: ואודם פר2 ובאודם י1 ובאדמון ק1 פר ר ו1 מ1 ד ואדמון י3 ב1 צ י4 ובארגמן מ2

36 תחוש: ת[ח]ו[ס] ל1 תחוס ק2 תוכל י2 / ולעיין: לעיין ל1 ק2 ליתא י1 נ1 / בחקירתו: בחקירותו פר2 י2 / משה...ע״ה: [לפי] ל פי פי2 ק1 פר ר י2 ו1 נ1 מ2 ד5-6 מרע״ה י י4 משה רע״ה ב ד1-2 מרבע״ה צ משה רבי׳ פר2 י1 משה רבינו עליו השלום ל2 נ2 מ1 ד ד4 / לשאול: לחקור ל1 ק2 לשאל י4 / כלומ׳: כלום נ1 י4 ד3 ד5-6 ד4* / <אפי׳> :שאילה/שאלה ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד <אני> :שאלה מ1 / החקירה: חקירה ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / וכל: וכי ד4* / שאמר: שנאמר נ /

---

[12] בכ״י י.

[13] תיקון מאוחר. בשני כה״י: מי.

[14] בכ״י י.

כדי: מי י [מי][כדי] [תיקון מאוחר] ל / תשתנה: ישתנה מ1 תשנה ד השתנה ד4* ליתא י2 / | ג ט״ב ד1 / <חקירות> :ידיעות :ודמותו לו1 ידיעת <חקירה> :כמותו קב2 :דמות ידיעתו נ1 / וכשהייתה: ושתהיה לו1 וכשתהיה ב / | 4ב י3 / (נכונה) ק1 ר י3 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד :הנכונה י2 / נגדו: כנגדו ק2 פי י3 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד כּנגדו פי2 / באחד: כאחד ל לו1 ב פרב2 נ2 ק1 ו1 צ ד1-6 ליתא ק2 / בשעה: בשעת מ2 / | טו ד רט ע״א=198א ב1 / שנתברר: שנברר לו1 ק2 שהתבאר ב1 שנתעורר ד* ד4* / <אלא> שהיה צ ד* ד-6 1 י4 / הידיעה: הדיעה פר ר מ1 / <והיתה מכוונת> בדעתו לו1 ק2 לב2 נ ב פי פרב2 פי2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / אע״פ: פי׳ לו1 / | 43 ע״ב פרב2 / שלא היה: שהיה ק2 / (לו) נ / במעלה: דמעלה מ1 / יתירה: יתירא צ / ולדרש: ולדרוש א ול[ד/ב]רכבה[?] לו1 / יסודו: סודן ב סודו נ2 פי2 נ1 יסודה מ2 יחודו ד3 / נשתנה: נשתנית לו1 ישתנה ק2 / דמות: ראות מ1 / (ידיעתו) צ ד* ד1-6 י4 / | 27א ו1 / בלבו: בלב י2 / שמח: שמרו לו1 / מכוונת: מכונית לו1 מכונת ק2 פי ליתא פרב2 י1 / הודעני...דרכך: [על פי כתיב המסורה.] דרכיך א

37. והשיבו הב״ה על זה הענין ואמר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי [שמ׳ לג, כ] / ׀ כלומר זה החשך שאתה מבקש ידיעתו שהיה קודם לכל [ממני] ומקור שלי / לא תוכל לעמוד על בירור חקירתו / ועל זה נאמר וְרָאִיתָ אֶת ׀ אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ [שמ׳ לג, כג] / ומתרגמינן ותחזי ית דבתרי ודקדמי לא יתחזון / כלומר מה שהיה קודם לכל [ממני] לא תוכל להשיגו / כדי שתאמר עלי שאני כשאר האחדים האחרים / שתאמר פלוני יצא ממקום ׀ פלוני / ועל זה לא תוכל להשיג ידיעת זה החשך שהיה מכוון במצאתי / ׀ אבל מכאן ואילך תדע הכל / כלומר מזה החשך ולמטה תדע אפי׳ ׀ [~~בריאת~~] אצילות עצמי / ועוצם ׀ שמי / וכבודי

37 הב״ה: השם יתברך ויתעלה מ1 הש״ם ו1 השם מ2 / (הענין) מ1 מ2 / ואמר <לו> לו1 ליתא ק1 פר ר י2 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד / לא...פני: [על פי כתיב המסורה.] לראות א! / | ג ע״א נ2 / <כל> זה פרב2 / <לראותו ולידע> ידיעתו מ1 / (קודם) י נ ב פי פרב2 פי2 נ2 ק1 פר ר לב2 י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ2 צ ד ד1-6 / (ממני) נ / שלי: שלו י2 ד6 / בירור: ביאור ק1 פר ר י3 ו1 מ1 מ2 / חקירתו: חקירה מ2 / נאמר: אמר לו1 ק2 י3-4 מ1 מ2 צ ד אמ׳ <לו> ק1 פר ר ו1 נאמרה נ1 / וראית...יראו: [על פי כתיב המסורה.] אחורי א! / | 5א י1 / (ופני...יראו) פי2 / ומתרגמינן: ומתרגמין לו1 י1 ומתרגמי׳ ק2 ב פי פרב2 נ2 ב1 ותרגמינ׳ ו1 ותרגו׳ ק1 פר ר י3 מ1 ותרגומו מ2 וי״ת צ ד1-3 ויונתן תירגם י4 ד ד4-6 / דבתרי...יתחזון: [הכתיב לפי אונקלוס לשמ׳ לג, כג.] (ותחזי) צ ד1-6 / (מה) י4 / לכל ממני: ממציאות העולם ב / (לכל) לו1 פי פרב2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד ~ ק2 / (ממני) י נ :ממנו ד4* ד6 / להשיגו: להשיגם י4 / שתאמר: שיאמר ק2 שלא תוכל לומר ב / עלי: על ו1 צ ד1-3 ד4* ד6 / (האחדים) לו1 ק2 לב2 י1 מ1 מ2 צ :אחדים ד ~ נ2 / (האחרים) פרב2 ק1 י2-4 ו1 ב1 ד / ממקום: ממקור לו1 ק2 ב פי פרב2 פי2 נ2 י1 ממקו׳ ק1 צ ד1-2 / פלוני <פ׳ יצא> לו1 <ומקור פלו׳> י3 ב1 <ופ׳ ממקור פ׳> ק2 <ומקור פלוני ממקור פלוני> י1 ו1 י4 <ומקור פלוני ממקום פלוני> ב פרב2 ק1 לב2 פר ר י2 מ1 מ2 צ ד ...: ומקום נ1 ...:וממקום ד* ד4* ד6 <ומקור פלוני יצא ממקום פלוני> פי פי2 ...:ממקור נ2 / | 68ב נ1 ה ט״ג ד4 / ועל: על ב פי פרב2 פי2 ק1 פר ר י1 י2 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 צ ד / להשיג: ליתא מ1 ו1 לעמוד על י3 ב1 מ2 לדעת י4 צ ד / ידיעת: ידיעתי לו1 / החשך: היאך ב / שהיה: שהוא י4 צ ד / במצאתי: במציאותי לב2 נ ב פי נ1 במצאותי י3 במציאותיו לו1 במציאותו ק2 פרב2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 ו1 ב1 מ1 מ2 צ ד במציאתו י4 ד1-3 / | 4א לו1 / תדע: תבין נ ~~תבין~~[תדע] י4 / כלומר: [ד?]מי׳ לו1 ליתא ק2 / (ולמטה) ב / אפי׳: ואפי׳ לו1 פי פרב2 פי2 ק1 ר י3-4 ו1 מ2 צ ואפילו פר י1 ב1 מ1 ד ליתא נ1 / [80]ב פר רט ע״ב=198ב ב1 / אצילות: י נ בריאׄתׄ [בשולים ביד המעתיק: אצילות. לכן ומפאת התיאולוגיה יש לגרוס בל׳: ~~בריאת~~ אצילות] ל <בריאת> אצילות לו1 ק2 י2 :בריאת פי פי2 נ2 ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ2 צ ד :בריאות מ1 ליתא ב פרב2 י1 נ1 / (עצמי) פרב2 י1 נ1 :עצמו ד3 / ועוצם: עוצם לו1 ק2 פרב2 ועצם פי פי2 נ2 / | 132ב מ2

38. באותה שעה ׀ התחיל משה להסתכל באור[/באויר] הקדמון שהוא העיקר כמו שאמרו ׀ ומצאו מחשך ׀ משני עניינים של שני מקורות האחד נובע אורה והשני נובע חשכה

38 (שעה) י1 / | 28א ב / התחיל...להסתכל: הסתכל משה לו1 ק2 :להשתכל ר / באור: לפי י ק2 לב2 ב פי פרב2 פי2 נ2 י1 י2 נ1 באויר ל לו1 נ ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / העיקר: עיקר צ ד / שאמרו: שאמ׳ פרב2 פי2 ק1 פר ר שאמר נ2 י1 מ2 שאמר׳ לו1 שאמרנו ק2 לב2 נ י2 ו1 נ1 י4 מ1 צ ד / | 205ב י4 / מחשך: חושך לו1 / | ד ע״ב ד3 / עניינים: עניניהם פי2 עניינהם נ2 / של שני: משני ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / מקורות: מקומות ד3 / נובע...: נובעת... י4 צ ד1-6 / חשכה: חשוכא י3 ב1

39. והנביעות נמשכות דרך צינורות ומקלחות / והקילוח חוזר להיות כך כמו סילון / והסילון חוזר להיות דק מאד עד ששב כחוט

40. ובאותו הדקות יתנהג וימשך עד שהוא משליך טיפין טיפין דקים | וקטנים / | ואותן הטיפין מתגברין ונעשין חתיכות / | והחתיכות הולכות וגדלות עד שנמשכין ויוצאין בחזוק גדול / ומתקרבין זו | בזו / ומתערבין זו עם זו / ומתפשטין ומצטרפין עד שיצא מהם לחלוח

41. והלחלוח ניגר ונמשך ונקפא / ובקפויו יתצחצח ויתלבן ויתברר / עד שיתפרדו אותן | החתיכות הראשונות שהזכרנו / ויוצא מהן כמין קצף | שהוא על פני המים / ונעשה הכל לחלוח / ומזה הלחלוח יצא רוח / | וזהו רוח הקדש / ועל זה נאמר | ברמיזה וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל | פְּנֵי הַמָּיִם [בר׳ א, ב]

42. | כלומר הרוח היה מתגבר בקדושה ונעשה חדודין / וכל | חדוד וחדוד נעשה ענף / וכל ענף וענף נעשה שרש בפני עצמו / שממנו היו יוצאין כמה כחות וכמה דברים וכמה עניינים

43. והנה לך הבירור והדמיון כדי שתבין ותדע כי רוח הקדש | הוא היה הרוח שיצא מן הלחלוח הנמשך מן הנביעות שהאחד מהם נובע אוֹרה והשני חשֵׁכה / והקצף הנשאר | הוא לבן מעין אדום / שהאדום קבוע בלבן / והלבן | באדום / וכן מתהפכין העינים / ונדבקין זו כנגד זו וזו בגב זו | עד לאין חקר / עד ששבין דקין דקין

39 והנביעות: והנבועות י4 ד1-4 ד6 / (נמשכות) פר2 י1 נ1 :במשכת מ1 / דרך: מאת ל1 ליתא י4 / צינורות: הצנורות ל1 ק2 י4 צ ד / ומקלחות: ומלקחות י ל והמלקחות מ1 ומקלחות א / (כך...להיות) ל1 ד6 / כך: רך ל דק ק2 נ ל2 י2 נ1 ד5 / כמו: כמין ק2 ל2 ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 ד* / סילון...: סילוק... מ1 סלון... צ ד1-3 ד5 סלין מ2 / והסילון: וסילון ק2 והסלוו מ2 / מאד: ביותר ל1 ק2 ב פי נ2 י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד במאד נ / כחוט <השערה> י (השערה) ל א ! :כחות י2

40 ובאותו: ואותו ל1 ק2 / הדקות: הנקות ל1 דקות י2 / וימשך: וימשיך ו1 וימשוך י4 / שהוא משליך: שמשליך י4 צ ד / (טיפין) י2 / | 58ב נ / וקטנים: קטנים י3 צ ד / | 175א י / מתגברין: מתחברין ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / חתיכות: חתיחות מ2 / | 6ב [=3ב] פי2 / וגדלות: ונגדלות צ וגודלות ב1 י4 ד1-2 וגדולות מ1 ד3 ד5 וגידולות נ2 / בחזוק: בחוזק נ י3 נ1 ד5 / ומתקרבין: ומתקברים[!] מ2 / | 5א י3 / בזו: עם זו ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / (ומתערבין...עם זו) מ2 / עם זו: בזו ל1 ק2 י2 / <ומתערבין> ומצטרפין ק2 / שיצא: שיוצא ק1 פר ר י1 י3 ב1 מ1 מ2 / לחלוח: לסלסול ל1 ליחלוחי׳ ו1 לחלוחי׳ צ לחלוחית י4 ד3 ד6 ליחלוחות ד1-2 לחלוחות ד4-5

41 והלחלוח: והלחלוחית ק1 ר י3 ו1 ב1 י4 מ2 ד6 והליחלוחות פר צ והלחלוחות מ1 ד / ניגר: ניכר פר2 י1 נגד מ2 נגרר ל2 ~ מ1 / ונקפא: לפי ל ונקפה י / ובקפויו: ובקפוי ל1 ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י2 י3 ב1 מ1 מ2 צ ד ובקיפוא ו1 והקפוי נ1 י4 / יתצחצח: יצטחצח ל1 יצתרוח ב* ותצחצח פר2 יהיה צח ק1 פר ר י3 ב1 מ1 מ2 יהא צח ו1 י4 צ ד / ויתברר: ויתפרד ק1 ר י3 ב1 מ2 צ / שיתפרדו: שיתפזרו י4 צ ד* ד1-6 / | יב ט״א ד2 / החתיכות: החתיחות מ2 / שהזכרנו: שזכרנו ל2 י2 שאמ׳ ק1 ר י3 ב1 שאמר מ2 שאמרנו פר ו1 י4 מ1 צ ד / ויוצא: שיוצא ל2 ויצא ק1 פר ר י3 ב1 י4 מ1 צ ד וייצא ו1 / | 392ב מ1 / שהוא <צף> י4 צ ד / המים: מים פר ר / (ונעשה...המים) ד* ד4* ד6* / ונעשה: ויעשה מ1 / (ומזה הלחלוח) ב / יצא: יוצא נ י4 צ ד ייצא ו1 / | 5ב י1 / (רוח וזהו) פי פר2 / <הקדש> וזהו פי2 נ2 :וזה נ1 צ ד / | רי ע״א=199א ב1 / ברמיזה: ברמז ק2 בדמיון נ1 ליתא י4 צ ד / אלֹהִים: לפי י. נקוד הפסוק לפי המסורה / | 45א ק1

42 | 84ב פי / (היה) פר2 / בקדושה: בתנוּעה ב בתנועה פי פי2 נ2 ק1 כקרועה פר2 בקריעה נ1 / חדודין <חדודין> ל1 ק2 ל2 ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י1 י2-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / | 310 ט״א ד5 י׳ ד6 / ענף...: עוף... ל1 / (היו) ל1 ק1 י4 צ ד / יוצאין: יוצאות פר2 י1 נ1 / כחות: רוחות ל1 ק2 (כחות וכמה) י4 צ ד* ד1-6 / דברים ~ ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד

43 הבירור: הביאור ל1 מ2 ביאור י3 ב1 <הדברים> הבירור י4 צ ד / והדמיון: והדומה ד* ד4* ד6 והדומיון צ והדומיין ד1-2 והדומין ד5 / כדי: כי נ2 פי2 / שתבין ~ נ י4 צ ד ...:תבין נ2 פי2 / (כי) צ ד י4 / <סוד> רוח ק2 / | ג ט״ג ד1 ה ט״ד ד4 / הוא: שהוא ל2 / (היה) ל1 ק2 ק1 פר ר י2 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד :הוא ל2 ב פי פר2 פי2 נ2 י1 / שיצא: היוצא ב ק1 פר ר י3 י4 ו1 ב1 מ1-2 צ ד / מן: מי ד4* / שהאחד: כי האחד ל1 ק2 שאחד ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 מ1 צ ד / (מהם) ק2 / אוֹרה, חשֵׁכה: הדגשות לפי כ״י י / והב׳: והא׳ ק2 / <נובע> חשיכה ק1 פר ר מ1 י3-4 ו1 ב1 מ2 צ ד / חשכה: חשיכא י3 חשוכא ב1 / והקצֵף פי :והקיצוף נ2 פי2 / | 4ב ל2 / מעין: ממעין ל1 מעיין צ המעיין ד* ד1-6 / אדום: אדם י אודם ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 ד* האודם י4 צ ד* ד1-6 / שהאדום: שהאדם ק2 מ2 שהאודם ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 ד* ליתא י4 צ ד* ד1-6 / בלבן: בלובן ק1 פר ר י3 ו1 ב1 נ1 מ1-2 צ ד / והלבן: והלובן ק1 י3 נ1 מ2 צ ד / | 84א ר / באדום: באודם ק1 פר ר י3-4 ו1 ב1 נ1 מ1 צ ד באדם מ2 / וכן: ובו צ ד* ד1-6 / מתהפכין: מתקבצין ק1 פר ר י3 י4 ו1 מ1 מ2 צ ד / העינים: העניינים ל1 ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / ונדבקין: ונצדֹּקין [הפניה להע׳ שולים והיא ריקה] ב / כנגד: בגב ל1 ק2 ל2 ב פי פי2 פר2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד עם י2 [משובש] נ נ2 (כנגד...וזו) י4 / | [סוף 4ב והמשכו בדף 2א בסע׳ 66. בשומר הדף: זו.] ק1 / (חקר) ו1 / ששבין: ששואבין ל1 / (דקין) נ1 מ1

44. ואלו שני המקורות שמהם הנביעות הנובעות / הוא ענין אחד הבא מן החשך ׀ הקדמון / ומורה על צורה ובריאה / ושנוי הצו«רה» / והבריאה שהיא ׀ נפרדת ומשתנית מדמיון חברותיה שהוא דוגמת ׀ זקופה שנכפפה / והיא אמצעית וסובבת ויושבת בראש ויונקת כח כלם ונמנית עם כלן וכלן נמשכין ויוצאין ממנה / ואין ׀ בה דמיון ולא הפרש אלא מראה הלובן «והאודם»

45. ועל כן היא נעשית שני החלקים / ומן החלקים המקורות / ׀ ומן ׀ המקור ׀ האחד נובע האורה שהיא נחלקת לב׳ ׀ גוונין אלו שאמרנו שהם מראה הלובן והאודם / ׀ ומן המקור הב׳ נובע החשך שהוא מעורב מג׳ גוונין ירוק ותכלת ולבן הרי חמשה גוונין לשני המקורות ׀ המשתנים «והמשנים» גווניהם בהמשכם / כי בהיותם בכח החשך הקדמון אינם אלא שני גוונין כשאר החשך אבל בהמשך גווניהם ישתנו לגוונים הרבה ׀ הנכללים בחמשה גוונים שזכרנו

46. ואלו החמשה גוונין הם כשלהבת היוצא מן האויר / ומתחלקים בתנועתם / כי כבר אמרנו ששתי הנביעות הוא ענין אחד הבא מן החשך הקדמון / ומורה על צורה / ואותה צורה בהשתנותה מצטיינת במיני צבעונים וגווני ׀ הצבעונין עשרה וכל גוון וגוון בפני עצמו ׀ יש בו ׀ מספר עשר / עד שהם עולים למאה / והמאה חוזר[ין] חלילה

47. במאמר וחשבון ומכלל / דבר ׀ בדבר / וחשבון בחשבון / ומאמר במאמר / עד ששבים לחשבון אְּ / והאְּ היא ׀ עיקר

44 ואלו: באלו ב פי פרב2 פי2 נב2 קן1 פר ר י3 וו1 בו1 י4 מו1 צ ד* ד4* ד1-5 כאילו נו1 מב2 / שני המקורות: השני מקורות לו1 לב2 ב פי קן1 פר ר י2-4 בו1 מו1 צ ד השני המקורות וו1 מב2 שני מקורות נ נב2 שהמקורות פרב2 / שמהם: עד שמימיהם י4 / הנביעות :הובעית[!] מב2 :הנובעים הנובעות י4 / אחד: לפי ל א׳ י אחר בו1 צ / ׀ 227ב וו1 / ומורה: ומודה מו1 המורה י4 צ ד* ד1-6 / הצו«רה» לפי כ״י האחרים :הצו[פים?] י :הצורים ל / שהיא: היא קן1 פר ר י3 וו1 בו1 י4 מב2 צ ד / ׀ [241]ב ל / ומשתנית: ומשתנה קן1 וו1 י4 צ ד / חברותיה: חברתה י4 צ ד3-4 ד6 חבירתה ד1-2 ד5 חבר[ו]תה ד חבורותיה מב2 / שהוא: שהיה לו1 שהיא לב2 נ ב פרב2 פר ר י1-3 וו1 בו1 נו1 מו1 צ ד / דוגמת: דוגמתה מו1 / ׀ 4ב לו1 / זקופה: היקיפיה לו1 דקוֹפה קן1 י3 דקוֹ[פ/ס]ה פר דקוֹסה ר בו1 מו1 דקופה י4 צ ד* ד1-4 קופה ד5 דקֻפָּה ד6 דקובה מב2 / שנכפפה: שנקפ[פ/נ]ה לו1 שנכספה י3 בו1 שנכפסה קן1 פר ר וו1 י4 מו1 צ ד* ד1-6 / אמצעית: אמצעיתו לו1 אמצעי י4 צ ד1-6 / וסובבת: סובבית לו1 / ויושבת: ומשבת י / ויונקת: ויונק נ / כח: [בה] פרב2 / כלם: מכולם נו1 / ונמנית: ונידונית צ ונדונת י4 ד / עם: כח ב / <[ומוצים?]> :ויצאים לו1 / ׀ רי ע״ב=199ב בו1 / הלובן: הלבן י4 ד1-6 / «והאודם»: והאדום י ל [ולפי] ב פי לב2 פרב2 פי2 נב2 קן1 פר ר י1-4 וו1 בו1 נו1 מו1 צ ד והא גרם מב2

45 היא: היה ד4* ליתא ד5 / החלקים: חלקים ל לו1 לב2 נ ב פרב2 פי2 נב2 קן1 פר ר י1-4 וו1 בו1 נו1 מו1 מב2 צ ד / ׀ 44א פרב2 ׀ 28ב ב / המקור: המקורות לו1 קן1 פר ר י2-4 וו1 בו1 מב2 צ ד / ׀ 133א מב2 ד ע״א ד3 / נובע: נובעת לו1 לב2 / האורה: אורה לו1 ב י1 י2 י4 ד / שהיא: שהיה לו1 שהוא ד3 / נחלקת: וחולקת לו1 נחלקה פי2 / ׀ 5ב י3 / (אלו) לו1 :האילו קן1 פר ר י3 וו1 י4 מו1 מב2 צ ד / והאודם: והאדום לו1 ~ קן1 פר ר י3 נו1 מו1 / ׀ טז ד / <נובעת> נובע לו1 / מג׳: בג׳ י4 צ ד1-6 / (ירוק...גוונין) ב פי פרב2 פי2 נב2 קן1 פר ר י1 י3 וו1 בו1 נו1 י4 מו1 מב2 צ ד / <~~וארגמן~~> ולבן י2 / לשני: ושני ד* ד1-6 / ׀ 6א י1 / «והמשנים»: והמשתנין י ל והמשנים לב2 ב פי פרב2 פי2 נב2 קן1 פר ר י1 י2 וו1 בו1 נו1 י4 מו1 צ ד ומשנים לו1 ומהשנים י3 מב2 / גווניהם: גוונים מב2 / בהמשכם: בה משלם לו1 י2 בהמשלם לב2 בהמשכתם קן1 / בכח: בתוך נ / אלא: אלו ב נב2 פי פרב2 פי2 / ישתנו: נשתנו י4 צ ד נשתנון ד3 / ׀ ג ע״ב נב2 / הנכללים: נכללים מו1 / בחמשה: חמשה פי2

46 (הם) י1 / כשלהבת: בשלהבת קן1 פר ר ד* השלהבת י4 צ ד* ד1-6 / היוצא: היוצאה נו1 / ומתחלקים: ומתחלק י4 צ ד1-6 ומתחלת ד* / בתנועתם: בתנועותם פרב2 בתנועת צ בתנועות י4 ד* ד1-5 בנביעות ד6 / <ב׳> ששתי לו1 / הוא: הם פי קן1 פר י3 וו1 בו1 י4 מו1 מב2 צ ד הן הן ר / אחד: [~~החשך~~] אחד נב2 בחשך אחר פי2 / ומורה על: ואורה צ ד1-4 ואורה היא ד5 ואותה ד6 (ומורה...צורה) י4 / (על) קן1 פר ר י3 וו1 בו1 צ ד / צורה <ובר̊אה> פי פי2 נב2 / צורה: הצורה לו1 לב2 ב פי פרב2 פי2 נב2 קן1 פר י2 י3 וו1 בו1 נו1 מו1 מב2 / בהשתנותה: בהתשנותם מו1 / מצטיינת: מצטיירת לו1 לב2 נ ב פי פי2 נב2 י1 י2 וו1 נו1 מו1 מצטייר קן1 פר ר י3 בו1 מב2 ד מצטיירי מצטייירתו צ ד1-4 ד6 מצטיירתו י4 מצטיירת ציורים ד5 / במיני: כמיני נ נב2 י3 במיניו (צבעונים) ב / וגווני: וגווני׳ צ וגוונים י4 ד1-6 / ׀ 22א צ יא ד6 / הצבעונין: צבעונין ב פי פרב2 פי2 קן1 פר ר י1 י3 וו1 בו1 נו1 י4 מו1 מב2 צ ד / עשרה: לפי ל י׳ י / ׀ ו ע״א ד4 / יש: ויש מו1 / ׀ 69א נו1 / עשר: עשרה לו1 קן1 פר ר י3 בו1 מב2 ד י׳ י4 / והמאה: ו[ב/כ]מאה מו1 והמאמר פי פי2 והמאמ׳ נב2 / חוזרין: לפי ל חוזר י פי פי2 נב2 <הם> חוזרים י4 צ ד / (חלילה) פרב2 ח[׳?] ר

47 במאמר: כמאמר נב2 / ׀ 175ב י / (בחשבון) לו1 לב2 / ששבים: ששוים ר / אְּ...: לפי ל [א] לו1 [א׳] נ א׳... פרב2 ר י3 בו1 י4 מב2 צ :והאלף ד* ד4 / ׀ ריא ע״א=200א בו1

48. ואל[ו] העשרה ׀ גוונין הן ׀ נובעים
מהחשך והם
אויר מאויר
׀ וזוהר מזוהר
«וזיו מזיו»
וזוהר מאור
ואור מזוהר
וזיו מאור
ואור מזיו
וזיו מזוהר
וזוהר מזיו
׀ ויקוד מיקוד
הרי עשרה

49. הא׳ אור מופלא וזהו אור מאור
והב׳ אור הנסתר וזהו זוהר מזוהר
והג׳ אור המתנוצץ וזהו זיו מזיו
והד׳ אור צח וזהו זוהר מאור
׀ והה׳ אור מצוחצח וזהו אור מזוהר
׀ והו׳ אור מזהיר וזהו זיו מאור
והז׳ אור המזוקק וזהו אור מזיו
הח׳ אור צח ׀ ומצוחצח וזהו זיו מזוהר
והט׳ אור בהיר וזהו זוהר מזיו
והי׳ אור נוגה וזהו יקד מיקוד.

48 ואלו: ואל[ו] ל ואל י / העשרה: עשרה פי2 ק1 פר ר י3 מ1 מ2 ד / ׀ 7א פי2 ׀ [81]א פר / אויר מאויר: אור מאור ל1*[15] ל1 פרג ל2 י2 נ1 י4 האויר מהאויר מ1 אור [מאויר] י1 / ׀ 393א מ1 / וזוהר מזוהר: וזהר מזהר פרג י1 / «וזיו מזיו» ליתא י ל י2 [ההשלמה לפי כ״י אחרים] / (וזוהר מאור...ואור מזיו) ב (וזוהר מאור...וזוהר מזיו) ק1 פר* ר י3 ו1* מ1 מ2 צ ד* ד1-6 (וזוהר מאור...והי׳ אור) נוגה [אינו קריא] ב1 / וזוהר מאור: וזיו מזוהר פי <וזיו מזוהר> וזוהר מאור נ2 פי2 / ואור מזוהר: וזוהר מזיו פי / וזיו מאור: וזהר מאור פי / ואור מזיו: ואור מזוהר פי / וזיו מזוהר: וזיו מאור <ואור וזיו מזוהר> פי וזוהר מזוהר נ2 פי2 / וזוהר מזיו: וזוהר <~~מאור~~> מזיו נ2 וזוהר <מאור> מזיו פי2 / ׀ יג ד6 / ויקוד: ויקד ל1 ל2 י2 / ויקוד מיקוד: ויסוד מיסוד ד4* / הרי עשרה: והנה ביאורם ק1 ר י3 מ2

49 (הא׳) פרג / <הוא> אור צ ד / מופלא: מופלה ל1 / אור מאור: אויר מאויר ד5 / וזהו זוהר: וזיוו זוהר ב וזהו אור נ1 / <הוא> אור פי פי2 ק1 ד / המתנוצץ: מתנוציץ ל1 המתפצץ ד1-3 ד4* המתפוצץ ד5 / זוהר מאור: זוהר מזוהר צ ליתא מ2 [אור נ״א זוהר] מאור ד ד4* אור מאור ד1-6 / ׀ 5א ל2 / (והה׳...וזהו) אור מ2 / מצוחצח: מצוחצחת פי2 / ׀ ו ע״ב ד4 / מזהיר: הזהיר ד4* ד1-5 / זיו מאור: אור זיו י2 / המזוקק: מזוקק ב פי י4 ד ~~צח~~ מזוקק נ1 המזקק ר / ׀ יג ט״א ד2 / ומצוחצח: ומצוצח ד3 ומצוחצחת ד4* / זיו מזוהר: אור מזוהר ו1* / יקד: יקוד פי ק1 פר ר י3 ב1 נ1 י4 מ2 מ1 ד / מיקוד: יקוד י2

50. ׀ ועתה נשוב לבאר כל אור וזיו ׀ וזוהר שיש בהם על הסדר כדי שתדע ותבין שאין החשך הקדמון ׀ בכלל מספרם / כי ממנו תוצאות כולם / וממנו יצא המבוע שהם נובעים ממנו / והוא הנקרא האור הנחשך[/הנמשך] מהאיר / כי הוא מתעלם ואי אפשר שיודע עיקר מציאות זה החשך ולכך נקרא ׀ חשך מחשך ולא בשביל שהוא דומה לאפלה אלא מפני ׀ שאין בריה יכולה להסתכל בו ואפי׳ המלאכים היושבים ראשונה במלכות שמים ׀ אין בהם כח להסתכל בו כאדם שאין ׀ בו כח להסתכל בעין השמש החזק ועוד שהרי כל המאורות יוצאים ׀ ממנו ולא נקרא חשך מחשך אלא מפני ׀ שהוא נעלה ונעלם ומתעלם מהשגת כל הנבראים

50 ׀ 5א ל1 ג ט״ד ד1 / (ועתה...בהם) ב1 / ועתה: עתה י1 / לבאר: לפרש ל1 ל2 נ פי פרג פי2 נ2 ק1 פר ר י1-4 ו1 נ1 מ1 מ2 צ ד / ׀ 206א י4 / בהם: <בכל.> כשהם ל1 <בכל> בהם ל2 י2 בהם <בכל אלו הי׳ גוונים שזכרנו למעלה ונדבר> [הוספה מאוחרת בשולים] ל / ותבין: לפי ל ולהבין י / ׀ 6א י3 / יצא: יצאו צ ד* ד1-6 / <[אור]> המבוע ב / הנקרא: נקרא פרג ק1 י1 י3 / האור: אור ב פי פי2 נ2 ק1 פר ר ב1 מ1 מ2 צ ד ליתא פרג / הנחשך/הנמשך: הנחשך ל ל1 ל2 נ פי פר* י1 י2 נ1 ד* הנמשך י ב פרג פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / מהאיר: מהאור ל1 מ1 ד* מאיר ב ק1 פר* ר ב1 מאור פרג י1 י3 ו1 נ1 י4 צ ד* ד1-6 מהאויר נ2 פי2 ליתא מ2 / שיודע: שיִוָדַע ד6 שידוע ד4* / (עיקר) ל1 י2 :עיקור[!] מ2 צ / מציאות: מציאותו של ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 צ ד מציאתו של מ2 / ולכך: לכך י2 נ1 י4 מ1 ד ולכן ל1 נ פי פי2 ב1 לכן ק1 פר ר י3 מ2 צ / ׀ יד ט״א ד6 / מחשך: מחושך ל י2 מחשיך ל1 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד <חשך> מחשך ב פי / בשביל: מפני י4 / לאפלה: לאכילה י לאפיליה ל1 / מפני: בשביל ד ד4* / ׀ 6ב י1 / בו: בה צ ד1-6 (בו...להסתכל בו) י3 ב1 נ1 (בו...בו כח להסתכל) מ2 / ׀ 29א ב / בהם: להם ל1 נ ב פי י2 ו1 י4 צ ד / בהם כח: יכול מ1 / שאין בו: שאין לו פר ר י3 ו1 י4 צ ד / ׀ 310 ט״ב ד5 / <לסבול ו>להסתכל ב / ב<אור> עין ל1 ל2 י2 :באין מ1 :נגד עור[!] מ2 / שהרי כל: שהם כל ל2 שכל י4 צ ד / ׀ 45ב ק1 / ולא: לא ד ד4 ד6 / מחשך: מחשיך י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 ד מחושך י2 / ׀ 28א ו1 / (שהוא) נ י2 / נעלה: נעלם י4 צ ד / (ונעלם ומתעלם) מ2 (ומתעלם...כלומר § 52) [בלתי קריא] ב1 / ומתעלם: מתעלם פי2 צ ליתא ק1 ר י3 מ1 מותעלם[!] ד1-3 ד4* מתועלת ד* ד4* / מהשגת כל: מכל השגת י4 צ ד* ד1-6 / הנבראים: הנביאים נ ב פי פי2 נ2 ק1 פר* ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד

[15] בכ״י ליידן תיקון שולים בכתיבה מאוחרת: ״נ״א אור מאור״.

51. ואלו דרכיהם למוצאיהם וזהו פי׳«רוש» העינים שזכרנו כל עין ועין בעניינו הראשון / אור מופלא שאין בו גוון [והוא כח כל גוון] / ודומה למראה שהכל נראה מתוכה ואין בה גוון כן האור המופלא מקביל החלוף מן האור «הנחשך» מהאיר והוא ראש לכל הגוונים ואין בו גוון קבוע / והוא כעין התכלת / וכלם שוין | בו / כי החשך הנחשך מהאיר הוא אֻּ שאמרנו / והוא הקול בהברתו שהיא נקראת תנועה / והתנועה היא אָ׳ השנית הנקראת רוח / והוא רוח הקדש

52. כלומר מה שהיה קודם הוא מקור אֹחד והוא הקול / וכשחזר להיות שני מקורות יצא המקור השני / וממנו נעשה רוח / | זהו הנקרא רוח הקדש

53. כלומר קודם היה אחד ואחר נעשו שנים / והיה דומה הראשון למעיין שיש בו | מים מועטין / והמקור | הולך ונובע וגדל עד שימשך מאותו המעיין | מעיין | אחר קטן ממנו

54. ומאלו השנים יתפשטו | כמה מעיינות / מעיין ממעיין / עד אין | מספר / על כן אמר | דוד ע״ה ברמז נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי [תה׳ לז, כה]

51 פי׳«רוש»: פי׳ ל י ב פרב2 פר י4 צ ד1-2 ד5-6 [השלמה לפי כ״י האחרים] :פירושן נ2 פי פי2 :פירש נ1 מ1 ד3 :ופי׳ ק1 י3 מ2 / העינים: העניינים ק1 פר ר י3 ו1 נ1 מ1 מ2 ד* מענייני צ ד* ד1-2 ד4-5 מעניינו ד3 ד6 מענינים י4 / שזכרנו ~ ל1 :שזכריו נ / כל: וכל ד* ד4* / עין ועין: עניין ועניין ק1 פר ר י3 ו1 נ1 י4 מ1 צ ד העניין ועניין מ2 / בעניינו: כענינו ל1 נ ב פי פר מ1 מ2 צ ד6 בעניין י3 בעניינינו י4 / הראשון: [חלוקת הבטוי משלי ולפי הענין. בכה״י בד״כ החלוקה: ״בעניינו. הא׳ אור״ וכו׳.] / <הוא> אור ד / מופלא: מופלה ל1 / גוון <והוא כח כל גוון> ל׳[16] ל1 ל2 ב פי פרב2 ק1 פר ר י1-3 מ1 מ2 ד ד4* <והוא כל גוון> ו1 י4 צ ד1-6 / <והוא> :דומה ו1 י4 ד / נראה: מתראין ל1 / מתוכה: ממנה ל1 נראים ד / מתוכה: בתוכה ד בתוכו ד5 / ואין: שאין ל1 / בה: בו ד / כן: כי ב פרב2 ק1 פר* ר י3 ו1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / מקביל: מקבל ל1 ק1 ל2 פר ר י1-4 ו1 נ1 מ1 צ ד מ[ס]כל מ2 / האור: האויר פי2 / «הנחשך» ליתא ל י [השלמה עפ״י כ״י האחרים] :הנמשך י4 / מהאיר: מהאור ל1 נ2 פי2 י4 ד מן האור צ / (והוא...מהאיר) ר י3 / קבוע: קבע ל1 / התכלת: תכלת י4 צ ד1-6 / | 133ב מ2 / החשך הנחשך: ~~החושך~~ החושך ל1 החשך נחשך צ ד1-6 :החושך הנמשך י4 / מהאיר: מהאור ל1 ו1 י4 מן האור צ ד מהאויר מ1 / הוא: שהוא ר והוא צ ד / אֻּ: לפי ל ליתא ב :א׳ פרב2 ר מ2 צ ד1-6 אור י4 / הקֹול נ נ2 :קול ד / בהברתו: בהבראותו ל1 בהבהרתו ד4* בהברותו י4 / שהיא: שהיה ל1 שהוא נ2 פי פי2 / נקראת: מקרב ל1 <תנועה> נקראת פי מ1 / תנועה: התנועה ל1 / אָ׳: הא׳ פרב2 א׳ י3-4 מ2 צ ד-6 1 / הנקראת: הנקרא ק1 מ1 <מה> הנקראת ד ד1 ד4 / רוֹח נ2 נ / (והוא רוח) י4 צ ד1-6 רוֹח ל1

52 כלומר: לומר י4 / אֹחד: לפי י י1 אחת נ2 פי2 אחר[!] מ2 / הקול: הכל י4 צ ד* ד1-6 / וכשחזר: וכשחוזר י4 ד / להיות: להיותו ב / מקורות: מקומות צ / המקור: המקום ד3 ד4* ד5 המקרא מ2 / נעשה: יצא י3 ו1 ב1 י4 מ2 צ ד / רוח: הרוח [נ2] פי2 / | 44ב פרב2 / זהו: וזהו ל1 ל2 נ ב פי פרב2 והוא נ2 פי2 ליתא ק1 פר ר י3 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / הנקרא: ונקרא ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד

53 (כלומר) י4 צ ד* ד1-6 / קודם: קדש ק1 ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / היה: הוא ב פי פרב2 פי2 נ2 ק1 פר* ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד* ד1-6 שהיה י2 / (ואחר...והמקור) ל1 / ואחר: ~~ואחד~~ ואחר י ואח״כ נ ב ל2 פי פרב2 פי2 פר* י1 י2 נ1 י4 צ ד וממנו ואם כן ק1 פר* ר י3 ב1 מ1 ואם כן ו1 מ2 / נעשו: נעשה ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ2 ד ד2 עושה י4 צ ד1 ד3-6 / דומה: הדומה פי2 / הראשון: להראשון ד2-5 ד4* הראש[׳] מ2 / | 59א נ / למעיין: ומעיין ד1-3 ד5 / (בו) י4 / והמקור: והמקום ד4* / | ז ע״א ד4 / ~נובע והולך ל1 פר ר י1-3 ו1 ב1 י4 צ ד1-5 ~נובע :הולך ב פי פרב2 פי2 נ2 ק1 מ1 מ2 ~נובע :והלך ד ד6 / וגדל: וגודל צ ד1 וגדול ד2-3 ד4* ד5 נגדל י3 / שימשך: שימשׁ֗ך נ2 שימשוך ב ל2 פי פרב2 פי2 י2 ב1 י4 ד1-6 / מאותו: מהותו ד4* / (המעיין) י4 צ ד* ד1-6 / | יז ד / מעיין: מ׳ מ1* / | 393ב מ1 / אחר: אחד ל1 נ נ2 פי פי2 ב1 מ2 צ ד א׳ י4 / קטן: היונק ל1

54 | יד ט״ב ד6 / <חקר ואין> מספר נ2 פי פי2 <חקר> :ומספר ק1 פר ר י3 ב1 ו1 מ1 מ2 ד* <סוף ואין> מספר י4 צ ד* ד1-6 / | 84ב ר / על כן אמר: וזהו שאמר י3 ו1 י4 מ2 צ / | ד ע״א נ2 / דוד ע״ה: דוד המע״ה י דהע״ה נ צ י4 דע״ה ב דוד עליו השלום פי דוד <המלך> עליו השלום ל2 מ1 דוד <המלך> ע״ה ד דוד ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ2 / ברמז: נרמז פרב2 ליתא נ1 / גם: וגם ד1-3 ד5-6 / [נקוד הפסוק על פי המסורה]

16 הוספה בכתיבה מאוחרת בשולי כ״י ליידן.

55. כלומר ו אותו העין הקדמון שהוא ו אור הנחשך מהאיר היה ו כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו וכשהיה ו באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט[ו]ן ומתרבה ממעוטו / ו אבל בהמשך ו ממנו העינים כלם נראה זיוו ונגלה כבודו / ויצא דבר מדבר / עד שיצאו ממנו ו י׳ עינים

56. ואלו העינים נקראים שלהביות / שהן כמין ו פקעת שיש בה חוטין הרבה / ו והחוטין אחוזין בשלהביות / והשלהביות בגחלת.

57. ותדע ותשכיל ו כי זה שאנו אומרים מהאור הנחשך מהאיר / שהוא אש יקד יקד / שממנו מתפרדין ו ומתפשטין ומתגברין והולכים כל התנועות ו וכל ההברות / עד ששבים לארבעה / והארבעה הם ד׳ אותיות שהם אש אוכלה אש / והכל כלול בהם / ואלו הם אֹהֹיֹהֹ.

58. האָ׳ כבר אמרנו שהיא ב׳ תנועות וכל תנועה ותנועה מתחלפת לשתים ומתחלקת ו לשתים והאויר שהוא מסבב לניצב אחד הרי חמשה אָאָאָאָאָ כשתוציא כל אחד מהם «לב׳» תנועות הם עשר כנגד יוֹד וזהו היוֹד נרמז בחשבון אָ׳ היא כח יוֹד ו של ד׳ אותיות ושל אָ׳ מאֹלף דֹלת ושל יוֹד ו מן השם הרביעי שזכרנו כדי שתדע שהאותיות שהן ראש לארבעה שמות כלן כלולין באות אָ שהיא מספר עשר «כשתעשה מהם עשר» עשרות תמצאם מאה

55 ו ריכ ע״א=201א בו1 / אותו: אור לו1 או לו2 יו2 אותה פרו2 / העין: המעיין קו1 פר ר יו3 וו1 יו4 מו1 מו2 צ ד / ו 269ב נו1 / (אור) יו3 / הנחשך: הנחשב דו4* / מהאיר: מהאור לו1 יו4 מו1 צ ד / (היה) פרו2 יו1 / ו 7א יו2 / כמין: כאן מו1 כמו יו4 ד (כמין...תנועה) דו4* דו6* / ירוק: ירוקה לו1 / וכל: על מו1 / העיניים: הענינים לו1 קו1 פר* ר יו3 וו1 בו1 מו1 מו2 ד* המעיינות פר* ד* העשנים צ יו4 העשונים ד* דו1-6 / וכשהיה: וכשיהיה יו3 / ו 6ב יו3 / להם: [לא/לו] לו1 לו לו2 פר* יו2 / (היה) ב / מועט: ~ [מעט] וו1 / <קטן> שהוא קטן קו1 פר ר בו1 יו4 מו1 מו2 צ ד (שהוא) פי יו3 / קטן: ל קטון י / ו 176א י / בהמשך: כשהחושך לו1 / ו 85א פי ו 7ב פיו2 / העינים: העננים לו1 העניינים קו1 פר ר יו3 וו1 מו1 מו2 צ ד עניינים יו4 דו1-6 / כלם: כא׳ צ יו4 כ״א דו1-6 ~ אילו וו1 / נראה: נגלה לו1 יו2 / זיוו: זיו יו4 דו1-6 / ונגלה: ויצא ר* ונגלה <ונראה> וו1 יו4 צ ד* דו1-6 <ונגדל> ונראה יו2 ד* / כבודו: וכבודו ~ לו1 / ויצא <ממנו> וו1 / ו [242]א ל / י׳: עשרה ל / עינים: עניינים קו1 פר ר יו3 וו1 בו1 יו4 מו1 מו2 צ ד

56 העינים: <העשרה> העינים נו1 העניינים קו1 ר יו3 וו1 בו1 מו1 מו2 צ ד ענינים יו4 / נקראים: לפי ל נק׳ י נ נקראו ב / שלהביות: שלהוביות לו1 [כ?]שלהביות ב / ו 7א יו1 / פקעת: <פקועות או> פקעת י כקעת פרו2 / חוטין: חותין יו2 / ו ד ט״א דו1 / אחוזין: אוחזין לו1 אחוזות יו4 צ ד אחו[ר]ים מו2 / בשלהביות...: בשלהוביות... לו1 בשלהבית ב / והשלהביות: ושלהביות דו6

57 ותשכיל: ותשכל קו1 פר ר / ו 5ב לו1 / אומרים: אומרו נו2 / מהאור: מהחושך מו2 / הנחשך: הנמשך וו1 יו4 צ דו1 דו3 דו4* דו5-6 נמשך ד* דו4* / מהאיר: מהאור לו1 פר* ד* מהאויר קו1 פר* ר וו1 יו4 מו2 צ ד* דו1-6 מהאמאות מו1 / יקד יקד: יקד יקוד א ! יקד <אש> יקד מו1 / שממנו: ממנו ב / ו [81]ב פר / ומתפשטין: ומתפשטת דו1 ומתפשטות דו2-6 / ומתגברין...: ומתגברות... דו5 / ו 229ב ב ו יג ט״ב דו2 / לארבעה: לר׳ דו4* / שהם: שם לו1 / אש: אור לו1 (אש...אש) מו2 / אוכלה: זה לו1 אוכלת נ פר* אוכלת (אש) נו2 (אוכלה אש) ב פי פרו2 פיו2 פר* קו1 ר יו1 יו3-4 וו1 בו1 נו1 מו1 צ ד / והכל: והבל ר שהכל יו4 צ ד / אֹהֹיֹהֹ: י ל יו1 אהיֹה א <הא׳> אהיֹה צ יו4 <א הא> אהי״ה ד <א׳ הא׳> אהיה דו1-6

58 האָ׳: הראשון לו1 הא מו1 הא׳ יו3 וו1 בו1 מו2 צ וא׳ ד* דו1-6 בא׳ יו4 האַ׳ הראשונה [<האחת>] נו1 / אמרנו: אמרנום פרו2 / שהיא: שהיה לו1 יו4 ד דו4* שהיו קו1 פר ר יו3 וו1 מו1 מו2 צ שהן דו5 / שתי תנועות: תנועות שתים לו2 / ותנועה <ותנועה> פרו2 / (מתחלפת לשתים) לו1 לו2 יו2 מו2 :מתחלפות דו1 דו4 דו6 / ומתחלקת: נחלקת לו1 לו2 יו2 ומתחלקות דו1 דו4 דו6 / ו ו ע״א דו3 / לניצב: לעצֹב ב / אחד: הַ׳ לו1 אֹחר[ו?] ב / חמשה: הוא יו4 / אָאָאָאָאָ נ נו2 פיו2 אָאָאָאָאָ פי קו1 בו1 אָאָאָאָאָ יו1-3 וו1 מו2 אַאַאַאַאַ פרו2 נו1 אָ׳אֶ׳אָ׳אָ׳אָ׳ פר אאאֿאא יו4 צ דו4-6 ליתא מו1 / כשתוציא: תוציא לו1 לו2 יו2 וכשתוציא קו1 פר ר יו3 וו1 בו1 יו4 מו1 מו2 ד וכשהוציא צ / «לב׳» י ליתא [ב?] ל [השלמה לפי כ״י אחרים] ב׳ נ בשתי ב לו2 פי פיו2 נו2 קו1 פר ר יו1 יו2 וו1 בו1 נו1 יו4 מו1 מו2 ד כשתי פרו2 יו3 צ / (הם) פרו2 יו1 :הרי ר נו1 / היוֹד: סוד ל*[17] סוד <שהוא> לו1 / <שהוא> נרמז ל נ ב פרו2 יו1 יו2 נו1 :שנרמז קו1 ר יו3 וו1 מו1 צ ד / אָ׳: א׳ פרו2 יו3 וו1 צ דו1-6 / היא: הה׳ לו1 [כי?] נ / יוֹד: והד׳ לו1 היוֹד צ דו1-6 היא מו2 הי׳ יו4 / נרמז: שנרמז יו4 / ו ריכ ע״ב=201ב בו1 / אָ׳ ס״א מיוֹד פר* / (מאֹלף דֹלת) לו1 ב פי פרו2 פיו2 קו1 פר ר יו1 וו1 בו1 נו1 יו4 1-2 צ ד מאדֹנָי נ נו2 יו2 <מארבע אותיות> מאדֹ לו2 / מן: נמ׳[?] נ / ושל יוֹד: ויוֹד יו3-4 וו1 בו1 מו2 צ דו1-6 / ו טו ט״א דו6 / (השם) קו1 פר ר יו3 וו1 בו1 יו4 מו1 מו2 צ ד / הרביעי: הרביע פיו2 וו1 הרבוע יו4 צ ד* דו1-6 / כדי: מי מו2 / (שהן) לו1 / אָ׳: א׳ נ פרו2 וו1 יו4 צ ד אֹלף ר / עשר: יו״ד צ ד* דו1-6 י׳ יו4 / «כשתעשה...עשר» ליתא י ל נ [השלמה לפי כ״י האחרים] (מהם) יו4 צ ד :יו״ד עשרה ד* דו4 דו6 :יו״ד עשרת דו1-3 דו5 :יו״ד עשריות וו1 / מֹאה ב :מהם מו2 ליתא יו2 וו1

[17] נ״א סוד] הוספה מאוחרת בשולי כ״י ל׳.

59. וזהו התקון שהתחלנו לדבר בו / שצריך תקון המעשה / כדי שתעמיד הדבר על בוריו / והמציאות בייחודו של הב"ה / והחידה במשל / והמשל בתכלית / והתכלית במעשה / והמעשה בתקון

60. וזהו התקון לכוין | לבך בארבעה אותיות הללו / שהם סוד השם המפורש / והם נחל נובע ומעיין המתגבר / ומתחלקים לכמה | חלקים ורצים כבזק / ואורם מוסיף והולך ומתגבר / והעיקר | של כלם הם יהוֹה / והם בחשבון כ"ו | כנגד כ"ו תנועות שיצאו מן האור הקדמון / ונחלקו לשני חלקים כל חלק וחלק בפני | עצמו וכל חלק חלק בחשבון | י"ג / כנגד י"ג מקורות שנחלקו מאָ'

61. כי כבר אמרנו כי האָ֗ בחשבון ד' / ששתי תנועות יש בה [נ]חלקים[18] לד' / וכשתחברם בחשבון המרובע / לתת כח זה בזה / תמצאם ששה עשר / הוצא מהם ג' שהם קול ורוח ודבר / שהוא עקרם ישארו | י"ג מדות

62. וכוין לבך לידע כיצד יצא הקול מן האור הקדמון / וכיצד יצאה ההברה מן הקול | עד שנעש[י]ת תנועה / ומהתנועה כיצד הרוח נמשך ממנה / מפני שהתנועה עצמה נקראת רוח / ומכח אדיקות צירופן | היאך יצא אויר שהוא כח שלישי / ומכלל השלשה אלו נמשכו י"ג מקורות הנקראי' | מדות

63. וכל מקור ומקור נחלק לשנים והם כ"ו מדות / בחשבון ד' אותיות של שם המפורש / כשהוא כתוב על הסדר / | וזהו סדרו יֹהֹוֹהֹ.

59 התיקּוּן נ / שתעמיד: שתעמ[ו/י]ד <על> ב שתעמוד <על> פר2 נ1 י1 שתעמוד ד1-4 ד6 / הדבר: הדבור פר2 ליתא י1 דבר י4 / על: ועל פר2 / בוריו <של הקב"ה> י4 צ ד / בייחודו: על [ב]יחודו ב1 מ2 <ג"כ> ביחודו י4 צ <ג"כ> ביחוד ד / של הב"ה: ית' י4 צ ד / והחידה: והחדוש פר2 / במשל: נמשל ד1-4 ד6 / והתכלית: ותכלית ל2 / (והמעשה) ק1 פר ר י3 מ1 מ2 י4 צ ד / בתקון: בתיון ל1 ליתא י4 צ ד* ד1-6

60 התיקּוּן נ / לכוין: יכוון ל1 / | ז ע"ב ד4 / לבך: לבו ו1 לכך ר נ2 בכך מ2 / הללו: אלו נ ליתא ק1 / סוד: יסוד ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / והם: ובהם ו1 י4 צ ד* ד1-6 והוא מ1 י3 / <נעלם> נחל נ2 פי פר2 פי2 ק1* ר י1 י3 י4 מ1 מ2 צ ד <נעלם> :ונחל ב ~~נעלם~~ נחל פר <~~נעלם~~ נעלם> נחל ו1 / לכמה: לכ"ד ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 ד* לכ"ו צ לב' ד לכל י4 / | 394א מ1 7א י3 28ב ו1 / כבזק: בבזק צ כברק ד ד4* / ואורם: וֹאותם ב ואגכם[?] פר2 ואודם י4 צ ד ד2-3 ד5 ליתא נ1 / מוסיף: ומוסיף צ / | 206ב י4 / של כלם: שלכם פר2 שלהם י1 ליתא ר / הם: הוא ל1 ב צ ד1-3 ד5-6 הם <שם> נ ליתא ר מ1 ד ד4 ה' י4 / יהוֹה: מֹצֹפֹצֹ ק1 פר ר י3 ב1 מ2 ד* יהוֹד צ ידו"ד י4 ד ד1-2 הוי"ה ד5 / והם: והוא נ2 י2 י3 ו1 ב1 נ1 מ2 צ ד / בחשבון: חשבון ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / כ"ו: עשרים עשרים וששה מ1 / | 134א מ2 / (כנגד כ"ו) פר2 י1 נ1 ד ד4* :נגד ק1 פר ר י3 ו1 מ2 / שיצאו: שיאצו ל1 / מן האור: מהאויר פר2 י1 י4 ד מאויר ק1 פר ר י3 ו1 מ2 מ1 צ / הקדמון: הקדימון מ2 / ונחלקו: ונתחלקו ד / | 6א ל2 / וכל (חלק) י4 צ ד1-6 / בחשבון: חשבון י4 צ ד1-6 / | 311 ט"א ד5 7ב י1 / כנגד: נגד י3 ו1 מ1 מ2 / <מדות> מקורות פר2 / שנחלקו: שנתחלקו ד / מאָ': מהאָ' ל1 מא' פר2 ק1 ר י3 ו1 י4 מ2 צ ד

61 האָ֗: הא' ל1 פר2 ק1 פר ר :שהא' י3 ו1 מ2 צ :שא' י4 ד <האלף בא> האָ' פי נ2 שא' מ1 שא' <עולה> ד ד4 ד6 / (ד') ל1 ל2 י2 :ז' מ2 / ששתי: שתי ל1 שני צ ב' י4 / תנועות: התנועו' ל1 י4 צ ד / יש בה: ש[ש/ס]בה[?] ל1 יש לה נ שיש בו ב שיש בה נ2 פי פר2 פי2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ2 צ ד / [נ]חלקים: לחלקים י ל [השלמה עפ"י כ"י האחרים] / וכשתחברם: וכשתחשבם ל1 נ ב ל2 פי פר2 פי2 ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 נ1 מ1-2 צ ד / בחשבון: לחשבון ד / <כח> המרובע מ2 / (זה) נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד :בזה נגד זה ו1 / הוצא: הוציא מ1 / (קול) פי2 / ורוח: וכח נ / ודבר: ודיבר ל1 ודיבור נ צ ודבור י4 ד / (שהוא עקרם) ל1 :עיקרים מ1 צ ד1-6 :עקרב[!] מ2 / ישארו: ישאר ל1 נשארו מ1 ישאר[ו] צ / | ריג ע"א=202א ב1 / י"ג: <י"ג [...]> י"ג ל1 ג' צ

62 (לידע) נ2 פי2 פר / כיצד: כי ב היאך נ / יצא: יצאו מ1 / מן האור: מהאויר ק1 פר ר ב1 מ1 מ2 ד* / וכיצד: וכיון נ1 / יצאה: יצא ל1 ב פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ב1 מ1 צ ד יצאו ו1 יצאתה פר2 / (ההברה) ק1 פר ר י2 י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / | 46א ק1 / תנוֹעה נ / הרוֹח... נ / ומהתנועה: ומתנועה פר2 ומהתנועות י2 / נמשך: הנמשך ל1 / (נקראת...ומכח) י2 / ומכח: ומכה ד2 / אדיקות: אריכות פר2 אריכת נ1 הדביקות ד* ד4 ד6 אדביקות ד1-2 דביקות ד3 ד5 / צירופן: צירופה פר2 צירופי' מ2 צורפם ד4 / | טו ט"ב ד6 / היאך: איך ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / שלישי: שלשה ד4 / ומכלל: ומכל פר2 נ1 / אלו: האלה ל1 ל2 ב פי פר2 פי2 נ2 י2 ב1 נ1 ד ~ נ ק1 ר י3 מ2 / נמשכו: ימשכו י3 נמשכים ד / י"ג: ג' ל1 ל2 י2 / | 6א ל1 / (מדות) ל1

63 כ"ו: ק"ו י4 / <של> ד' ד / המפורש: המיוחד שהוא יהוה מ1 / כשהוא כתוב: הכתוב ל1 שכך הוא כתוב מ1 כשהוא כת' צ (כשהוא...יֹהֹוֹהֹ) י4 / על הסדר: על סדורו מ2 / | 30א ב / (וזהו סדרו) מ1 מ2 / סדרו: סידורו ל1 פר2 פר ר י1 י3 ו1 ב1 צ ד1-3 ד4* ד5-6 סדור ק1 סידורן ד ד4 / יֹהֹוֹהֹ: לפי ל יהוֹה י מֹצֹפֹצֹ <בשכמל"ו> ק1 פר ר י3 ב1 מ2 ד* יהו"ה <בשכמל"ו> ו1 בשכמל"ו צ מ1 ד* ד

[18] בכ"י ל' וי': לחלקים.

64. ועתה יש לנו ו לפרש מהו ו האויר הקדמון / וכיצד ו יצא ממנו קול / וכיצד יצא מהקול ו רוח / ו וכיצד יצא משניהם דבר / וכיצד יצאו מאלו הג' י"ג מקורות / וכמה מקורות היו תחלה קודם ו הגיעם להיות י"ג / ואם היו מעצמם או מכח ו אחר / והיאך נחלק כל מקור מי"ג לשני מקורות / עד שנעשו כ"ו מדות

65. והמדות כיצד נמשכו / וכיצד השתים אחת / עד שחזרו לי"ג / והי"ג לחמשה / והחמשה לג' / והשלשה לשנים / והשנים לאחד / כדי שיתברר הדבר ויתלבן בלי ספק בדרך תקונו

66. ו והתקון ו שאמרנו שהוא תחלת הקול[/הכל] / הוא כוון הלב / וכוונת המחשבה / וחשבון הכליות / וצרוף הלבבות / ו עד שיתישב ו הדעת / ונעשה הגיון ולשון / ומן הלשון ו יתברר / ומן הבירור יעשה דבור / ומהדבר מאמר / ומהמאמר מעשה / וזהו התחלתו.

67. ו דע כי האור הקדמון מן האויר שאמרנו הוא המקור הראשון והוא אש אוכלה אש / וזה האש יש בו ו כ"ו עינים / ו וכל העינים כלולים בו / ואין כיון בבריה שידע כיצד היו תחלה על בוריין

68. ואלו העינים היו מתנועעין ונמשכין זה בזה ו עד שנעשו כלם עין אחד / ובהצטרפם התברר שהיה עין ירוק משני עינים האחד ירוק / והשני עין תכלת

69. אך העין הירוק היה מתגבר / וזה האויר היה מתצחצח ומתגלגל ומאיר ומתגלגל ומאיר / עד שנעשה בו כמין סדק / ומאותו הסדק היה נובע ו ומתגבר ומתצחצח עין התכלת

64 ו ד ט"ב ד1 / לפרש: לפרוש ו1 / ו 70א נ1 ד ע"ב נ2 / האויר: האור ל1 ל2 י2 אויר ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / ו 8א פי2 / (ממנו...יצא) מהקול ב פי פי2 י1 פר2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד (ממנו...מהקול רוח) נ1 / קול: הקוֹל נ / מהקול: ממנו נ הקול מ1 / ו 176ב י / רוח <וכיצד יצא משניהם רוח> ר / ו 45א פר2 / וכיצד: וכי ב / יצא: יוצא צ / משניהם: מהרוח ל1 ל2 / דבׄר נ דיבור צ ד י4 / יצא: יצאו נ פר2 פי2 יוצא צ / י"ג: הי"ג ד1-3 ד5 / מקורות: מקומות י2 / וכמה: וכל ל1 / מקורות: חקירות ד5 / ו יח ד / הגיעם: הגיעו ל1 ל2 י2 / להיות י"ג: לי"ג פי2 ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / היו: הוא ל1 / מעצמם: מהעצם פר2 מעטים מ1 / ו ו ע"ב ד3 / אחר: אחד נ2 פי2 ד ד2 / והיאך: ואיך ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 צ ד / (כל) י3 מ2 / מקור: המקור ומקור ל1 מקום ב / מי"ג: מהי"ג י2 י3 ו1 ב1 נ1 צ ד / שנעשו: שעשו ל1

65 וכיצד: ונעשו ל1 ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י2-4 ו1 ב1 נ1 מ2 צ ד / השתים: משתים ק1 פר ר י3 ו1 מ1-2 צ ד מב' י4 / אחת: א' י4 א ד4 ד6 / והי"ג: והששה עשרה נ נ2 פי פי2 ב1 וי"ו פר2 ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1-2 צ ד / לחמשה: ול"ה צ ד1 ד4 ולה' י4 / שיתברר: שיתבאר צ ד / בדרך: לפי י כדרך ל ל1 ל2

66 ו 22ב צ / והתקוׄן נ / ו 2א ק2 ריג ע"ב=202ב ב1 7ב י3 / שהוא: שהיא ד ד1 ד4-6 / הקול: לפי י הכל ל ל1 ק1 ל2 נ ב נ2 פי פר2 פי2 י1 י2 נ1 כל ק1 פר ר י3 ו1 ב1 י4 מ1 מ2 צ ד / הוא: הנה ל1 / כוון: מן פר2 / וכוונת: וכיוון מ1 / המחשבה: המחשבות מ1 / הכליות: הכללית ל1 / ו יד ט"א ד2 / ו ח ט"א ד4 / ונעשה: ועשה ל1 ועושה ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / ולשון: [ו/ה]לשון נ / ומן: מן פי / ו 8א י1 / הבירור: הבאור מ2 / (יעשה) ל1 / <~~מאמר~~> דבור י4 / ומהדבר: ומהדיבור ל1 נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י2 י3 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד ומהדיב' ק2 / ומהמאמר: וממאמר ק1 ל2 פר ר ו1 מ1 י4 ד ומאמר צ / (וזהו) י3 ב1 מ1 מ2 ד* :וזה נ1 ד1-6

67 ו 394ב מ1 / האור: אויר י4 צ ד* ד1-6 :אור ד* / הקדמון: הקדמה פר2 י1 / שאמרנו: דיבור פר2 י1 / אוכלה: אוכלת ב פר2 י1 נ1 / וזה: והנה[?] נ וזו היא ב וזהו פר2 צ / האש: האיש מ2 / ו 85א ר / (כ"ו) ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ2 :י"ו י4 צ ד / ו [82]א פר / (וכל...בוריין) נ / <שהם כ"ו> כלולים ק2 :יש י2 / (בו) ק2 ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / ואין: ואיך י3 / בבריה: בבריאה ל1 / <עד> שידע ל1 :שתדע ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / כיצד: איך ל1 ק2 ליתא ל2 י2 / היו: היה ר כשהיו י2 ליתא צ ד* ד1-6 / תחלה: תחילת מ2 צ י4 תחלתם ד* ד1-6 / בוריין: בוריו ק1 פר ר י3 מ2 ד*

68 העינים: העניינים מ1 / [<אתנת>?] מתנועעים פי2 (מתנועעין ו)נמשכין ב / (זה) ר / בזה: מזה י3 / ו טז ט"א ד6 / (כלם) י2 ו1 י4 צ ד* ד1-6 / עין: מין ד5 / אחד: א' ל1 ק2 נ ~ ב פר2 י1 נ1 אחד <אחד> עין נ2 פי פי2 / התברר: יתברר ל1 מתברר ק2 ל2 י2 היה ברור י4 ד* ד1-6 / שהיה: שהיא ל1 מ2 שהם ק2 / ירוק: יונק ל1 / (משני...ירוק) ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / והשני: ובשני פי2 / תכלת: התכלת ל1 ק2 ל2 נ ב פי פר2 פי2 פר ר י2 ב1 מ2

69 אך: ואז י4 צ ד* ד1-6 / הירוק <הירוק> ק1 מ2 / מתצחצח: מצתחצח ל1 מתחצח ו1 מצחצח פר2 נ1 י4 צ ד / (ומתגלגל) נ / ומאיר (ומתגלגל ומאיר) ל1 פר2 ק1 ר י1 ב1 נ1 מ1 מ2 :ומאויר ומתגלגל ד4* / (ומאיר) עד י4 צ ד* ד1-6 / כמין: דמיון ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד כעין ד5 / ומאותו: ומן ב ומאותן מ1 / ו [242]ב ל / ומתצחצח: ומצתחצח <ומצחצח> ל1 ומצחצח ל ק2 ל2 נ ב פר2 ק1 ר י1 י2 ו1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד

70. ובצאת עין התכלת מן הסדק יצאו שני מקורות / הא׳ המקור הראשון שהוא האור הקדמון והוא העין הירוק / והשני מעין התכלת הראשון שיצא | מהאור הנחשך מהאיר שהוא האויר הקדמון

71. המקור | שיצא ממנו הוא הנקרא חשׂמל / וכשיצא נבקע | האויר / | ומאותה הבקיעה יצא קול / וזה הקול היה מתפשט ומתגבר / עד שנעשה | כ״ו אלף אלפי אלפים ורבי רבבות מיני אורה

72. ומהאור יצא זוהר / ומהזוהר יצא זיו / | ומן הזיו יצא אור / ומן האור יקד יקד

73. ר״ל שהיו המאורות מתנוצצים ורצים ומתפשטים ומתגברים | בכח חזוק גדול / ולא היה להן הכנה לעמוד ולהתישב עד שיצא מהם צווח / והצווח | הוא הרוח שהיה פחות מהקול | והקול כלול בו / והוא בקול / וזהו רוח הקדש

74. עד שנעשו כ״ו חלקים השניים | בשביל המקורות שהיו נובעין מהם / ושם המקור האחד אֹהֹוֹי והוא הקדמון / | ושם השני הוֹי / נשארו | כ״ד חלקים נעשו אלו הכ״ד חלקים ד׳ חלקים

75. האחד נעשו ממנו | י׳ מקורות / והב׳ ה׳ מקורות / והג׳ ו׳ מקורות / והד׳ | ה׳ מקורות

76. ונעשה להם זה הסימן / | והוא הסימן נקרא שם | המפורש והוא יהֹוה / | ואלו הד׳ אותיות נחלקו לע״ב אותיות / ובשביל | זה נקראו ד׳ אותיות אלו יהוֹה שם המפורש / מפני שהם עקר | ע״ב אותיות והע״ב אותיות עיקרם / ומתערבין אלו באלו ואלו באלו

70 ובצאת: יצאת ל1 ובסיבת ק2 / מקורות: מאורות ק2 ר המקורות נ2 פי2 ליתא ק1 / המקור: <מן> המקור/מהמקור ל1 ק2 ל2 נ ב פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1-4 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / (שהוא...הראשון) ב / האוֹר הקדמֹון נ :האויר ק1 פר ר י3 ו1 ב1 מ1 מ2 :אויר י4 צ ד / (והוא...הירוק) ק2 (והוא...האויר הקדמון) מ2 / העין: עין י4 צ ד / (מעין) י2 / | 29א ו1 / הנחשך: הנמשך פר2 י1 / מהאיר: מהאור ל1 י4 ד מהאויר י1 מהא[ו/י]ר צ / האוּיר הקדמֹון נ :אויר י4 צ ד

71 | 7ב י2 134ב מ2 / חשׂמל: לפי י חשמאל ל1 / וכשיצא: וכיצא[?] נ / נבקע: ובקע ל1 / | 6ב ל1 / האויר: ה[...?] האור ל1 האור ק2 / | ריד ע״א=209א ב1 / הבקיעה: בקיעה ל1 ק2 נ ב פי פי2 ב1 צ ד בקיע י4 / קול: [...]קול ל1 הקול נ / וזה: וזהו פר2 ומזה: מ1 / | 85ב פי / כ״ו: בו ל1 ק2 ק1 פר ר מ2 ד* ליתא י4 צ ד* ד1-6 / אלף <אלף> נ2 פי2 / (אלפי) פר2 י1 י4 צ ד / ורבי: ורובי ל1 ק2 ל2 ורבוא ד ד4 ד5 (ורבי...אורה) י2 / רבבות: רבואות פר / אורה: אור ל1 ק2 ל2 נ פי פר2 פי2 נ2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד

72 ומהאור: מהאור י4 צ ומבאר מ2 / יצא...: יוצא... צ ד / ומהזוהר: ומזוהר פר2 פר ר צ מ1 ומהזוהר...ומהזיו: ומהזיו: ומזוהר...ומזיו ק2 צ / | 59ב נ / (ומן האור) ב :מן (האור) י4 צ ד1-6 / יקד יקד: יקד יקוד ל1 ק2 נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י1-4 ו1 ב1 נ1 מ2 צ ד יקוד יקוד מ1

73 שהיו: שיהיו ק2 ~ ק1 ר י3 שהיה ד1-3 ~שמאורות :הם מ2 / | ח ט״ב ד4 / ומתגברים: ומתגבר י3 / חזוק גדול: גדול וחזק ב :חזק גדול י4 ד1-6 :חזק וגדול י2 / היה להן: לפי ל בהם [רווח תיבה] להן י / הכנה: כח ק2 ליתא ל1 הבנה ר / ולהתישב: ולתישב ל1 ולהתיצב ק2 ולהיישב ק1 ר / שיצא: שיוצא י3 / צווח: צוֹוֶחַ[!] ד6 / | 8א י3 / הרוֹח נ / שהיה: שהוא ל1 נ ב ק1 פר ר י3 ו1 י4 מ2 צ ד / מהקול והקול: מהכל והכל ב נ2 פי* פר2 פי2 ק1 פר ר י1 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 צ ד2 מהבל והבל פי* ד / | 8ב י1 / (והוא בקול) ב / בקול: הקול ל1 ק1 כקול פר2 / רוח: ראש ק2 / הקֹדש נ נ2

74 כ״ו: בו י4 ד* ד1-6 [כ/ב]ו צ / השניים: הב׳ ל1 ק1 השנים ל2 נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר י2 ו1 ב1 נ1 מ1 מ2 צ ד / | טז ט״ב ד6 / המקורות: המאורות ו1 י4 צ ד / נובעין: נוגעין מ1 / ושם: והשם פר2 / המקור: המקום ד ד2 ד4* ד6 / אֹהֹוֹי: <[א]הוֹי> אהוֹי צ <אהוֹי> אהוֹי י4 ד* / (והוא...הוֹי) ד* ד4* ד6* / | 30ב ב ד ט״ג ד1 / השני <מהמקורים נקרא כך כשמו [בסדר]> מ1 / (הוֹי) ר :אוֹי י4 / נשארו: נש[נינ?]ו ל1 / | ז ע״א ד3 / כ״ד: הכ״ב ל1 הכ״ד ק2 בארבעה מ1 ליתא ד* ~ י4 ד1-6 / חלקים: והחלקים ב פר2 ~ נ י3 ו1 מ2 צ / נעשו...ד׳ חלקים: שד׳ מהם ק2 שד׳ מההם ל1 ה׳ ב ארבעה ועשרים פי פר2 פי2 פר מ1 ד ליתא ק1 ר י3 ו1 י4 מ2 צ ד / ד׳ חלקים: ארבעה ועשרים נ2

75 נעשו: שנעשו ל1 ק2 ליתא ר / | 395א מ1 יד ט״ב ד2 / י׳...: עשרה... ל ל1 ק2 ל2 נ ב פי פר2 פי2 ק1 פר ר ליתא ד6 / (והשני...ו׳ מקורות) פר2 י1 / והג׳: והששי ר* מ1 מ2 / והד׳: והב׳ ל1 / (והד׳...מקורות) ו1 / | 8ב פי2

76 זה הסימֹן ל1 :אלו הסימנין פר2 י1 / | 311 ט״ב ד5 / והוא: זהוא ל1 וזה פי פר2 פי2 ב1 נ1 מ2 ד (והוא הסימן) ר <וזה הסימון> והוא צ <וזה הסימן> והוא י4 / | 70ב נ1 / המפורש: המפרש י1 / (והוא) ק2 צ ד (והוא יהֹוה) ו1 / יהֹוה: מצפּצ <בשכמל״ו> ק1 פר ר י3 מ2 ד* יהוה <בשכמלו> מ1 יהוֹד צ ידו״ד ד י4 / | 208א י4 / ובשביל זה: ולכן י3 ו1 י4 מ1 מ2 צ ד / | 177א י / נקראו: נקראי׳ מ1 נקרא י3 ו1 י4 צ ד / ד׳: ה׳ ד4* / אלו: האלו ק1 פר ר ו1 מ1 מ2 ליתא י2 נ1 י4 צ ד / (יהוֹה) ק1 פר ר י4 מ1 צ ד / ~ שם המפורש :הויֹה ק2 / עקר: עיקרן י4 / (אותיות...אותיות) ב פי פי2 נ2 ק1 פר ר י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד (אותיות...עיקרם) פר2 י1 :עקרין ק1 ר י3 ב1 נ1 מ2 :עיקרו ו1 מ1 / (אותיות) עיקרם ל1 ק2 / | ריד ע״ב=203ב ב1 / ומתערבין: ומתעכבין ל2 מתערבין י4 ד / (ואלו באלו) י3 ד3 ד4* ד6

77. ודע כי כשנבראו הע״ב אותיות נעשה חשמ̇ל מלבוש להם / והוא מתעטף בהם והם מתעטפים בו / וכל המאורות כלולים בחשמ̇ל וחשמ̇ל בכלם / והחשמ̇ל והמאורות היו ׀ עטופין באותיות / והאותיות פורחות בתוך החשמ̇ל / והזיו ׀ והזוהר מתגברין / והניצוצין ׀ מתנוצצין / והרוח מחופף

78. והאור מתנוצץ / וזוהר מתצחצח / והבהיר מזהיר / והזיו טוהר / והטוהר קידוש / והקידוש קדש / ומן הקדש רוח / והרוח מתעטף בקדושה / והקדש ברוח / ועל זה נקרא רוח הקדש.

77 (כי) י4 ד / כשנבראו: כשנברא צ ד1-6 / <אלו> הע״ב לו1 <שם> הע״ב ד5 / (אותיות) י2 / חשמ̇ל: לפי י חשמ̇אל ל1 / מלבוש: מלובש ל1 / להם: בהם ל1 ק2 / בהם: להם מ2 / (וכל המאורות) ב נ2 פי פר2 פי2 ק1 פר ר י1 י3 ו1 ב1 נ1 י4 מ1 מ2 צ ד / כלולים: כוללים מ2 וכלולים צ י4 וכללם ד ד4* ליתא י3 / בכלם: בכללם ד ד4* / והמאורות: וכמאורות ד3 / ׀ ה ע״א נ2 / באותיות: האותיות צ / <היו> :פורחים ל1 :פרחות מ2 / בתוך: לתוך ל1 ק2 / והזיו: וזיוו ל1 / ׀ 46ב ק1 / והניצוצים: והניצוצות י4 ד1 ד3 ד4* ד5-6 והניצוצית ד2 / ׀ ד ט״ד ד1 / והרוח <הקודש> צ ד / <מעופף> :ומחופף ל1 :מעופף ר <הקודש> מחופף י4 צ ד*

78 וזוהר: והזוהר ל1 ל2 פר2 פי2 ק1 פר ר מ1 ליתא ו1 י4 צ ד* ד1-6 והאויר?[!] ד* / מתצחצח: מצתחצח ל1 נ ליתא ו1 י4 צ ד* ד1-6 / והבהיר: והבאיר[!] ד4* / מזהיר: מזיהר ל1 / טוהר והטוהר: טהור והטהור פר2 י1 זוהר והזוהר ד5 נזהר והנזהר ד4* נוהר והנוהר ו1 י4 [טהר/נוהר...]צ ד / קידוש: קידש ל1 קדוש נ ב פר2 ק1 ר י1 י2 י4 מ2 צ ד1-4 ד6 קודש ד5 / והקידוש: וקידוש נ והקדוש ב ק1 ר י2 מ2 ומן הקידוש י4 / קדש ומן הקדש: קדוש ומן הקדוש י4 ד1-6 קודש ומן הקודש מ2 קדוש ומן הקדש צ / (והרוח) ק2 / (מתעטף בקדושה) ל1 ק2 ל2 י2 / והקדש: והקדוש י4 צ ד1-6 והקודש מ2 / ועל זה: וכל זה מ2 על צד זה נ1 על זה י1 (ועל...הקדש) פי2 <ועל זה> ועל זה י4 צ ד1-3 ד4* <על זה> ועל זה ד* ד4* ד6 / הקדש <תם ש״ל ספר מיכאל[!]> נ1

1א. ספר העיון — נוסח ארוך:

מהד׳ , M. Verman, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 65-68. מהדורתו מורכבת מכ״י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1805, 52א-54א, ס׳ 10903, תק״ע (1810), מכנאס, מערבית;

תחילתו, שו׳ 1-10, גם בירושלים, הספריה הלאומית, $266^{0}8$, 40א, B 41, מאה י״ז-י״ח, מזרחית;

חלקו האמצעי, שו׳ 88-105, צוטט בפירוש התפלה האנונימי מן המחצית השניה של המאה הי״ג, ראו א׳ אפטרמן, כוונת המברך למקום המעשה, מהד׳, עמ׳ 269, ודבריו בעמ׳ 118; ג׳ שלום, *Origins*, 345 הע׳ 291.

חילופים מן הנוסח שבפירוש התפלות מכ״י הבאים: ברלין, ספרית המדינה, Qu. 942, 27א-ב, ס׳ 1860, של״ו (1576), אשכנזית;

פירנצה, לורנציאנה, II 32, 32א-ב, ס׳ 17670, מאה ט״ו, איטלקית;

לונדון, הספריה הבריטית Add. 27009, קטלוג מרגליות 751, 39ב-40א, ס׳ 5674, מאה ט״ו, איטלקית;

מנטובה 61, ס׳ 846, 43א-ב, מהד׳ קמפניני, בתוך פירוש תפלות זה המיוחס שם לר׳ יהודה בן נסים אבן מלכה, בתוך Busi, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*, Appendix of Texts Edited together with Saverio Campanini, Fiesole: Cadmo, 2001, נספח א, עמ׳ 324-326 (וכן בכ״י נוספים של פירוש התפלות).

נדפס בתוך: ר׳ יצחק משה ארלנגר (עורך), ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קט-קיב.

1ב. ספר העיון — נוסח רגיל:

מהד׳ Verman, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 90-98. לפירוט כתבי היד המשמשים במהדורתו והשוואתם לדפוסים ראו שם, עמ׳ 87-89.

נוסח נוסף היה לפנַי מכ״י קרית אונו, פרטי [1], עמודות 705-715, ס׳ 39533, נעתק שנת קכ״ז (1367) בכתיבה אשכנזית.

נדפס בתוך ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קג-קז.

[וכן בידי מנחם זאב בוטשן-חסידה, הסגלה, שנה ב, חוב׳ כז-כח, עמ׳ א-ב; אהרן ילינק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי״ג, ד״צ ירושלים תשכ״ט, עמ׳ 9-12; ספר ליקוטים מהרב ר׳ פנחס מקאריץ, פיעטרקוב תרע״ד, עמ׳ 17-19.]

מובאה מתוכו בס׳ מאירת עינים לר׳ יצחק דמן עכו, מהד׳ גולדרייך, ירושלים תשמ״א, עמ׳ מ-מא.

1ג. ספר העיון — נוסח קצר:

מהד׳ Verman, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 34-36. מתוקנים לפי המסורה וכה״י.

מהד׳ ורמן מורכבת מכ״י אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1947, 8ב-10א, ס׳ 19109, מאה ט״ו, ספרדית;

מוסקבה, גינצבורג 283, 63ב-64א, ס׳ 27958, מאה ט״ז, איטלקית;

רמת גן, בר אילן 1038 [לשעבר מוסיוף 63], יג ע״א-ע״ב, ס׳ 22888, מאה ט״ז-י״ז, ספרדית;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1805, 49א-50ב, ס׳ 10903, תק״ע (1810), מכנאס, מערבית;

פירנצה, לורנציאנה, שולחן 44 כ״י 14, 171א-172א [לפי מספור בראש הדף], ס׳ 17832, מאה ט״ו, ספרדית (פרובנצלית?) רהוטה .

נדפס בתוך ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קז-קט.

1ד. ספר העיון — מובא אצל ר׳ משה מבורגוש:

מהד׳ ורמן, שם, עמ׳ 230-231, 228-230, מקביל בחלקו לנוסח עיון סטנדרט (1ב), לפי הסדר בכ״י בר אילן 1038 וניו יורק, בהמ״ל 1777. לפרסומיו החלקיים בידי ג׳ שלום ראו ורמן, שם, עמ׳ 227 הע׳ 13.

לידו חומר נוסף מר׳ יצחק הכהן ומר׳ משה מבורגוש.[1]
מהד׳ ורמן מורכבת מכ״י פרמא, פלטינה 2704 [לשעבר די רוסי 68], סז ע״א-ע״ב, ס׳ 13579, מאה י״ד-ט״ו, אשכנזית;
רמת גן, בר אילן 1038 [לשעבר מוסיוף 63], 5ב-6ב, ס׳ 22888, מאה ט״ז-י״ז, ספרדית;
ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1777, 28ב-29ב, ס׳ 10875, מאה י״ז, מערבית (רהוטה);
וטיקן 428, 66א-68א, ס׳ 501, מאה ט״ו, ספרדית.
נדפס גם בתוך: ספרי קבלת הגאונים, עמ׳ קיב-קטו.

2. ספר מעין החכמה.

3. מדרש שמעון הצדיק:
מינכן, ספרית מדינת בווריה Hebr. 215, 205א-207א, ס׳ 23131, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית;
המבורג, ספרית המדינה והאוניברסיטה, אוסף לוי 78, 241א/רמ ע״א-246א/רמה ע״א, ס׳ 1539, שנ״ד (1594), מזרחית?/מערבית?;
פריס, הספריה הלאומית, Heb. 770, 29ב-32א, ס׳ 12328, מאה ט״ו, אשכנזית;
פרמא, פלטינה 3481, [68]א-[69]ב, ס׳ 13989, מאה י״ד (1300 לערך), איטלקית;
פרמא, פלטינה 2430, [לשעבר די רוסי 1138], סג ע״ב-סה ע״א, ס׳ 13434, מאה י״ד, איטלקית;
אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1816, 69א-73ב, ס׳ 18108, סוף מאה ט״ז, אשכנזית [לאחריו בכה״י, 73ב-74א, ״פירוש אחר משם של מ״ב״ ולצדו לשון ״המקובל הגדול רבי יודא בר׳ ניסי׳ ז״ל ה״ה״. ייתכן שמכ״י כדוגמת זה ומוקדם ממנו הגיע לידי ר׳ משה בוטריל, וממנו נדפס ה׳מדרש׳ המיוחס שם ללשון הרב הנזכר, ספר יצירה עם ד׳ ביאורים, פ״ב מ״ג, מנטובה שכ״ב, סא ע״ב-סג ע״ב.];
ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ יט-כג, ״מוגה מכ״י קדמון״;
Verman, *The Books of Contemplation*, נספח 3: 1, עמ׳ 213-215 (נוסח חלקי).

4. ספר היחוד האמתי:
מהד׳ M. Kallus, *Two mid-13th Century Kabbalistic Texts*, עמ׳ 1-8. נבדקו מחדש:
כ״י ירושלים, הספריה הלאומית 8^0 488 .Heb, 14א-15ב, B 741, תק״ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית;
פירנצה, לורנציאנה, שולחן II כ״י 18, 85ב-86ב, ס׳ 17663, רס״ח (1508), איטלקית;
פירנצה, לורנציאנה, II 15, 9א-10א (מספור עמ׳ חדש בתחתית הדף), ס׳ 17661, שט״ו (1555), איטלקית;
ובנוסף כ״י ירושלים, פרטי, [22]א-[24]ב, ס׳ 44516=44763, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית;
נדפס מתוך מהד׳ קלוש בתוך: ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ צז-קב.

5. סוד ידיעת המציאות:
כ״י ירושלים, מכון שוקן 15744 (לשעבר קבלה 6), 17א-17ב (פתיחת הפירוש); 15א-16ב (גוף החבור עם סיומו שאינו בכה״י האחרים), ס׳ 45341, מאה ט״ו, אשכנזית.
פריס, הספריה הלאומית Heb. 843, 19ב-21ב, ס׳ 14472, מאה ט״ו, אשכנזית.
מינכן, ספרית מדינת בווריה, Hebr. 83, 165א-169ב, ס׳ 31423, מאה ט״ז, ספרדית.
נדפס בתוך ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ פד-צד, לפי כ״י י׳ כהצהרת המדפיס, אף על פי שרובו נדפס לפי דפוס קודם [בלתי ידוע, קרוב לנוסח כ״י פ], עם התוספת והפתיחה כסדר כ״י ירושלים.

6. [סוד ע״ב שמות]:
פירנצה, לורנציאנה, שולחן 44 כ״י 14, 1ב-10א, ס׳ 17832, מאה ט״ו, ספרדית רהוטה.

[1] כ"י מ', ה ע"ב, ו ע"ב-ז ע"ב. בין שני הקטעים (הנדפסים בסדר הפוך בידי ורמן) דברי ר' משה מבורגוש, ו ע"א-ע"ב.

נדפס מכ״י [זה] בתוך ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ סא-עז (עד לשון ״תם״, והנוסף בנדפס לפי המשך כה״י אינו שייך לקבוצת העיון).

מאמצע השם הרביעי ועד אמצע פירוש שם ט״ז (ללא ההמשך ״פירשו בכאן חכמי המחקר״ וכו׳) מופיע בהקדמה לס׳ האורה לר׳ יעקב הכהן, ללא שמות ע״ב ופירושם מפסוקי תהלים, בחיסורים ובתוספת שמות השכלים (בחלוקה אחרת) ובתוספות אחרות בכ״י מילנו, אמברוזיאנה S 13 Sup. (לשעבר ברנהיימר 62), 86א-89ב, ס׳ 14614, רל״א(?) (1471), סנטה אולליא, ספרדית; נדפס בתוך ספר האורה לר׳ יעקב הכהן, מהד׳ ד׳ אברמס, עמ׳ 205-227; ובספר עמודי הקבלה, ירושלים תשס״ה, עמ׳ א-יג.

7. [טעם לשם אהו״י]:

מינכן, ספרית מדינת בווריה, Hebr. 408, 124ב-125ב, ס׳ 1239, מאה י״ד-ט״ו, איטלקית;

רמת גן, בר אילן 1039, [לשעבר מוסיוף 64], 6א-6ב, ס׳ 22889, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית.

8. פירוש ל״ב נתיבות:

מהד׳ Kallus, *Two mid-13th Century Kabbalistic Texts*, עמ׳ א-ט, כולל סופו של החבור כפי שבנספח ג (= ק). ראו שתי ההקדמות שרשם בנספחים א-ב בעבודתו, ולעניות דעתי אין להכלילם בחבור זה;[2]

[נבדקו מחדש, אע״פ שנכללו במהד׳ קלוש:] ירושלים, הספריה הלאומית Heb. 488⁰8, 15ב-17א, B 741, תק״ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית;

פירנצה, לורנציאנה II 18, 103א-104א (לפי מספור חדש בכה״י. מספור ישן: 101א-102א), ס׳ 17663, רס״ח (1508), איטלקית;

וטיקן 291, 11ב-13א, ס׳ 8633, מאה ט״ו, ביזנטית.

ובנוסף כ״י ירושלים, פרטי, [25]ב-[27]א, ס׳ 44516=44763, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית;

ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קטז-קכ (נדפס לפי מהד׳ קלוש);

רשימת שמות הנתיבות שבראש הפירוש (ללא פירושן) מצויה לאחר § 12 ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ בכ״י פירנצה, לורנציאנה, II 41, 209א; בציריך 102, 15ב; בפרמא, פלטינה 3532, 21ב; ובדפוס ספרי קבלת הגאונים, עמ׳ קלג.

9. ״שמות ל״ב נתיבות״:

פירנצה, לורנציאנה, II 18, 104ב-105א [לפי מספור חדש. מספור ישן: 102ב-103א], ס׳ 17663, רס״ח (1508), איטלקית;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1822, 17ב-19א, ס׳ 10920, מאה ט״ז, איטלקית.

10. פירוש ל״ב נתיבות ״מפי החכמים הקדמונים״.

מהד׳ דליה לוי, לפי צילום עבודתה הסמינריונית, ״החיבור פירוש ל״ב נתיבות חכמה״, אוניברסיטת תל אביב, אצל א׳ בורג, עיונים בספר יסוד עולם המיוחס לר׳ חננאל בן אברהם אבן אסקירה, עבודת גמר לתואר מ.א., אוניברסיטת תל אביב 2003, נספח ד, עמ׳ 3-12;[3]

וטיקן 428, 48ב (מספור כפול לדף 48)-49ב, ס׳ 501, מאה ט״ו, ספרדית;

קרית אונו, פרטי [1], עמודות 10-14, ס׳ 39533, קכ״ז (1367), אשכנזית (נבדק מחדש).

---

[2] ראו קלוש, שם. נספח א' דומה כשייך לתוספת משל ר' שם טוב בן שם טוב בספר האמונות, כהצעת קלוש, וראו אידל, 'לתולדות מושג ה'צמצום'', עמ' 69-70 הע' 64; נספח ב' דומה כתוספת ר' משה מבורגוש בספר האורה שלו, ובכל אופן אין בהקדמה ההיא אלא הצהרה על הבאת החומר שלפניו כלשונו וקבלתו כמסורת בפני עצמה. וא"ו החבור שבראש חבור זה באה בכה"י י י1 מיד לאחר §4 ספר היחוד האמתי.

[3] המקורות למהד' ד' לוי: כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג' 587, דף 30 ואילך, בתוך פירוש ס"י לר' יוסף ב"ש אשכנזי, ס' 20387, מאה י"ד-ט"ו, ספרדית (פנים לפיו); כ"י קרית אונו, פרטי [1], ס' 39533, 10-14; פירנצה, לורנציאנה, II 53, 23א-24ב; פריס 768, 37א-39ב; בר אילן 1038, [לשעבר מוסאיוף 63], י ע"א-יא ע"ב, והעתקת ג' שלום מכ"י זה ואחרים; נוסח מקוצר (ולא עיבוד) בתוך פירוש ספר יצירה לר' יוסף בן שלום אשכנזי [הנדפס ע"ש הראב"ד], הקדמה, ספר יצירה עם ט' מפרשים, ווארשא תרמ"ד, ד"צ ירושלים תשכ"ה, י ע"א-יא ע"א. [וראו להלן, 10*]; פרדס רמונים לרמ"ק, קראקוב שנ"ב, שער יב (שער הנתיבות) פרק ב, עט ט"ב-ט"ד.

11. ל״ב נתיבות וביאורן:
לונדון, דוד סופר 33, 2ב-4א, ס׳ 72175=72242, מאה י״ד, ספרדית;[4]
מוסקבה, גינצבורג 775=1062, רא ע״ב-רב ע״ב/234ב-235ב, ס׳ 4194, מאה י״ד-ט״ו, ספרדית;
ירושלים, פרטי, [28]א-ב, ס׳ 44516=44763, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית;
נדפס בתוך: קוריאט, יהודה בן אברהם. מאור ושמש, ליוורנו תקצ״ט, כד ע״ב.

12. ׳סוד ויסוד הקדמוני׳ - כולל שני חבורים: פירוש עשר ספירות #79 ברשימת ג׳ שלום, ׳מפתח לפירושים על עשר ספירות׳, קרית ספר, י (תרצ״ג-תרצ״ד), עמ׳ 507. אמנם נזכרות ומפורטות בו רק חמש ספירות ראשונות וי״ב מפעלים (חמש ספירות תחתונות בתוך המפעל הי״ב). לאחריו פירוש עשר ספירות, מתחיל מספירת חכמה וממשיך בענין צורות כ״ב אותיות; קטע מתחילתו מקביל ואחר מן המצוי ב§ 13 ספר היחוד.
פירנצה, לורנציאנה, II 41, 203ב-209א, ס׳ 17803, פ״ו-פ״ח (1325-1327/8), לארדה, ספרדית (= פ);[5]
לונדון, דוד סופר 33, 13א-19ב, ס׳ 72175=72242, מאה י״ד, ספרדית;
פרמא, פלטינה 3532, 17א-21ב, ס׳ 14039, מאה י״ד, איטלקית;
פריס, הספריה הלאומית, Heb. 806, 205ב-213ב, ס׳ 12831, קצ״ז (1437), ספרדית (פרובנצלית);
ציריך, הספריה המרכזית, Heid. 102, 13ב-15ב, ס׳ 2647, שמ״ג (1583), אשכנזית.
ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ קכג-קלג.
ספר הפליאה, קארעץ תקמ״[ד], קט ע״א-קי ע״ד.

13. ספר היחוד — פירושי עשר ספירות #37, #100 ברשימת ג׳ שלום, ׳מפתח לפירושים על עשר ספירות׳, עמ׳ 503, 509:
פירנצה, לורנציאנה, 44 14, 126א-128א, ס׳ 17832, מאה ט״ו, ספרדית רהוטה;
פירנצה, לורנציאנה, II 53, 31א-32א, ס׳ 17813, מאה י״ד-ט״ו, איטלקית. מכ״י זה נדפס בתוך: ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ פא-פג (= ד);
ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1887, [לשעבר הלברשטאם 444], 23ב-24א [מספור כפול לדף זה], ס׳ 10985, מאה ט״ו, ספרדית;
ירושלים, הספריה הלאומית, 8^0 2292, 101ב-103א, B 147, 1400 לערך, איטלקית בינונית;
לונדון, מונטיפיורי 354, [לשעבר הלברשטאם 388], 1ב-5א, ס׳ 5298, מאה ט״ז, מזרחית;
אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 2456, [לשעבר כריסט צ׳רצ׳ 198], 80א-81א, ס׳ 15587, שצ״ו (1635), אמשטרדם, ספרדית;
וטיקן 211, 3ב-5א, ס׳ 270, מאה י״ד-ט״ו, ביזנטית.

14. פירוש שם בן ד׳ אותיות, כולל ספר הבטחון, ששה חותמות ותפלה, עם הפתיחה לר׳ חמאי:[6]
מינכן, ספרית מדינת בווריה, Hebr. 24, 202ב-206ב, ס׳ 23112, מאה ט״ז, אשכנזית.
לונדון, הספריה הבריטית, Add. 27078, קטלוג מרגליות 1074, 284ב-288ב, ס׳ 5760, מאה ט״ז, איטלקית.
בולוניה, ספרית האוניברסיטה 2914, 204א-213א, ס׳ 27803, רצ״א (1531), סיינה, איטלקית.
פירנצה, לורנציאנה, II 41, 198א-201ב, ס׳ 17803, פ״ו-פ״ח (1325-1327/8), לארדה, ספרדית.
פרמא, פלטינה 3532, 13ב-16ב, ס׳ 14039, מאה י״ד, איטלקית.
פריס, הספריה הלאומית, Heb. 776, 177א-182א, ס׳ 12324, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית.
פריס, הספריה הלאומית, Heb. 1284, 136א-139א, ס׳ 31302, מאה ט״ז, ספרדית.

4 לשעבר חלק מכ"י קהילת וינה, III.14, דפים 114-160, קטלוג שוורץ מס' 240.
5 נעתק בידי ר' יצחק ב"ר יוסף בן חילו, ראו שלום, 'ס' שבילי דירושלם', בפרט עמ' לט, מה-מו.
6 פתיחתו נדפסה בידי ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 113, מכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1805, [ללא ציון מספר העמוד], אך אינה מצויה כחבור נפרד. ס' הבטחון נרשם כחבור נפרד ברשימתו של ג' שלום, §28.

ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1887, [לשעבר הלברשטאם 444], 6א-9ב, ס׳ 10985, מאה ט״ו, ספרדית.
וטיקן, אורבינטי 31, 165א-168א, ס׳ 670, קס״ה (1405), ספרדית.
ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה, X 893 G 363, עג ע״ב-עז ע״ב (ספירת דפים שניה), ס׳ 23399, ק״ס (1400), ארימנו, איטלקית.

15. פירוש שם בן מ״ב אותיות:
נדפס בידי ג׳ שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר״צ, נספח ה, עמ׳ 213-217, מכ״י ירושלים, הספריה הלאומית 488 8^0, 23ב-25א, B 741, תק״ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית. מתוקן בתוספת הדגשות על פי כה״י. מצוי במקביל בכ״י ירושלים, פרטי, [55]א-[58]ב, ס׳ 44516=44763, מטושטש כליל ובלתי קריא.

16. ספר מורה צדק:
עם חלק מן ההקדמה מצוי בכ״י ירושלים, סה״ל 488 8^0, 24ב-25א, הפותח ״חושבים כי אין אלוה בעולם״; חלק ההקדמה נדפס בידי ג׳ שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר״צ, עמ׳ 16, ושיוכו לחבור נדון שם, עמ׳ 17. המשכו מצוי גם ב§17, פירוש שם מ״ב המובא אצל ר׳ משה מבורגוש (בתוספת חומר מן הקבוצה שאינו מן הספר ההוא), מתוקן לפי: §17, ירושלים 488 8^0, 27א-ב; אוכספורד 1565, 96א-97א; נר ישראל, פיעטרקוב תרע״ד, ד״צ [ירושלים] תשכ״ט, ט ע״א-יא ע״ב.

17. מובאות מתוך פירוש שם בן מ״ב המובא אצל ר׳ משה מבורגוש:[7]
ירושלים, הספריה הלאומית 488 8^0, 26א-32ב, B 741, תק״ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית.
ירושלים, פרטי, [61]א-[73]ב (נקטע לקראת סופו), ס׳ 44516=44763, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית.
אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 93א-109ב, ס׳ 16933, מאה ט״ו-ט״ז, פרובנצלית(?). נדפס מכ״י זה בחלקו בידי ג׳ שלום, לחקר קבלת ר׳ יצחק בן יעקב הכהן, ג (המשך): ׳ר׳ משה מבורגוש תלמידו של ר׳ יצחק׳, תרביץ, ה (א) (תרצ״ד), עמ׳ 51-58.
ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1851, 4א-6ב, ס׳ 10949=60646, מאה ט״ו-ט״ז, ספרדית (נוסח מקוצר ובשינויים מעטים).
לקוטים מרב האי גאון, הנדפסים בתוך: נר ישראל, פיעטרקוב תרע״ד, ד״צ [ירושלים] תשכ״ט, ז ע״ב-לט ע״א = לקוטים מרב האי גאון, ורשה תקנ״ח, א ע״ב-יב ע״ב (נוסח חלקי).

18 א-ג. תשובות המתייחשות לרב האי גאון:
-- תשובה א׳ נדפסה בתוך: קורדובירו, ר׳ משה. פרדס רמונים, שער הצחצחות (שער יא), פרק א, קרקוב שנ״ב, עג ט״ד-עד ט״ב; נדב, יעל. ׳אגרת המקובל ר׳ יצחק מר חיים על תורת הצחצחות׳, תרביץ, כו (ד) (תשי״ז), עמ׳ 449-453, מכ״י רומא, קזנטנזה 2747, 74א-76ב, ס׳ 11763, מאה ט״ו-ט״ז, איטלקית, עם תוספות משל ר׳ יצחק מר חיים;
אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 1א-2א, ס׳ 16933, מאה ט״ו-ט״ז, פרובנצלית(?);
פירנצה, לורנציאנה, II 41, 209ב-210א, ס׳ 17803, פ״ו-פ״ח (1325-1327/8), לארדה, ספרדית;
ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1777, 8ב-9א, ס׳ 10875, מאה י״ז, מערבית (רהוטה);
ארדוטיאל, ר׳ אברהם. ספר אבני זכרון, כ״י ירושלים, הספריה הלאומית 404 8^0, 33א-34ב, B 275, מאה ט״ז, ספרדית בינונית;
פירנצה, לורנציאנה, II 18, 76ב-78ב, ס׳ 17663, רס״ח (1508), איטלקית.

[7] נתוח החבור ופירוט המקטעים השייכים למקורות מסוג ספרי העיון ומעין החכמה שעמדו לפני ר' משה מבורגוש מובא אצל ג' שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, ג (המשך): 'ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק', תרביץ ד (א), (תרצ"ג), עמ' 54-61. נוסח א אינו עולה על נוסח י, כדעת ג"ש שם. ואם העתיק שלמה ן' קיק בחפזה, נראה שהעתיק מכ"י י1 המסודר ממנו, וראו לעיל, פרק א, הע' 116. נוסח נ1 מקצר ומשמיט מקורותיו, אינו מעתיק מה שאינו מבין, אך לעתים מוסיף באורים קצרים משלו. נוסח הנדפס ב'לקוטים מרב האי גאון', הנמצא גם בספר 'נר ישראל', הוא, כרגיל, המובן פחות.

-- תשובה ב׳ נדפסה בתוך: ר׳ שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי״ו, לה ע״א, מז ע״א; ר׳ משה קורדובירו, פרדס רמונים, שער יא, פרק ד, קרקוב שנ״ב, עה ט״ב, בשם ״ספר היחוד לרב חמאי גאון״; M. Verman, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 117; נדב, יעל. ׳אגרת המקובל ר׳ יצחק מר חיים על תורת הצחצחות׳, שם, עמ׳ 453-454, מכ״י רומא, קזנטנזה 2747, 76ב-77ב, בשם ״טופס רב חמאי גאון ז״ל״;

אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 2א-2ב;

פירנצה, לורנציאנה, II 41, 210א-ב;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1777, 9א;

ארדוטיאל, ספר אבני זכרון, ירושלים, הספריה הלאומית 404 8^0, 34ב;

פירנצה, לורנציאנה, II 18, 78ב-79א.

-- חלק ג׳: אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 2ב-3א;

פירנצה, לורנציאנה, II 41, 210ב-211א;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1777, 9א-ב;

פירנצה, לורנציאנה, II 18, 79א-80ב;

חלקה מובאת בתוך: ר׳ יצחק דמן עכו, מאירת עינים, מהד׳ ע׳ גולדרייך, ירושלים תשמ״א, עמ׳ נו.

חלקה האחרון נשתמר גם בתוך ספר החשק, אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1965, 33א, ס׳ 19127, מאה י״ז, אשכנזית.

19. תפלת היחוד המיוחסת לר׳ נחוניא בן הקנה:

ליידן, ספרית האוניברסיטה, Or. 4762 (לשעבר וורן 24), 168א-169א, ס׳ 17370, רצ״ז (1537), ביזנטית.

ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 9, קסט ע״א-קע ע״ב, ס׳ 30146, מאה ט״ז, אשכנזית (מיוחסת כאן לר׳ אליעזר[!] בן ערך).

לונדון, הספריה הבריטית, Or. 1055, קטלוג מרגליות 756, 106א-107א, ושם 126ב-127ב [״בנוסח אחר״], ס׳ 5934, מאה י״ג-י״ד, רומא, איטלקית [שתי ההעתקות משני סופרים שונים].

וטיקן 211, 2ב-3ב, ס׳ 270, מאה י״ד-ט״ו, ביזנטית.

וטיקן 236, 66א-ב (קטוע), ס׳ 292, מאה ט״ו, אשכנזית.

קרית אונו, פרטי [1], עמודות 928-933, ס׳ 39533, קכ״ז (1367), אשכנזית.

ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס״ו, עמ׳ ז-י.[8]

20. תפלת היחוד המיוחסת לרבן גמליאל:

ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 9, קע ע״ב-קעג ע״ב, ס׳ 30146, מאה ט״ז, אשכנזית.

נדפסה בחלקה בתוך: לקוטים מרב האי גאון, ווארשא תקנ״ח, לז ע״ב-לח ע״ב; ובמקביל אצל א׳ ילינק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי״ג, ד״צ ירושלים תשכ״ט, עמ׳ 10-12 (בתוך ספר העיון, נוסח ׳רגיל׳).

21. מאמר בענין שיעור קומה:

נדפס בידי מ׳ אידל, ׳עולם המלאכים בדמות אדם׳, מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, בעריכת י׳ דן וי׳ הקר, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 20-21, מתוך: תרשום, יוסף בן אליהו (מלקט), ספר שושן יסוד העולם, כ״י ז׳נוה, ספריה ציבורית ואוניברסיטאית, 145, [לשעבר כ״י ששון 290], עמ׳ 227-228, ס׳ 9273=39891, מאה ט״ו, ביזנטית. נדפס בחלקו מכ״י זה גם בתוך M.S. Cohen, *The Shiur Qomah*, Tuebingen 1985, p. 187.

---

8 נוסח הדפוס הולך אחר הדפסותיה של התפלה בס' שושן סודות, קארעץ תקמ"ד, לד ע"א-מא ע"א (עם פירושה, §19*) ובס' הקדמות ושערים לר' שלמה אלישוב, פיעטרקוב תרס"ט, ג ע"א-ד ע"ב.

22. [פירוש עשר ספירות מס' 81]: פירוש עשר ספירות #81 ברשימת ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', עמ' 507. נדפס בידי ג' שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"צ, נספח ב', עמ' 206-204, מכ"י ירושלים, הספריה הלאומית 1 28^0 , 201א, 98 B, מאה י"ז-י"ח, אשכנזית ומכ"י ירושלים, הספריה הלאומית 488 8^0, 38א, 741 B, תק"ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית;

ניו יורק, ספריה צבורית 191 [לשעבר ששון 919], עמ' 174-175, ס' 9363, מאה ט"ז, מערבית;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים, 1898, 53א-54ב, ס' 10996, רפ"ה (1525), פיסא, ספרדית;

סנט. פטרבורג, האקדמיה הרוסית – המכון ללימודים מזרחיים D 21, 3ב-4ב, ס' 69418, מאה ט"ז, מזרחית;

מילנו, אמברוזיאנה .S 13 Sup [לשעבר ברנהיימר 62], 107ב-108א, ס' 14614, רל"א(?) (1471), סנטה אולליא, ספרדית;

ירושלים, פרטי, [29]א-ב [=י1], ס' 44516=44763, מאה ט"ו-ט"ז, ספרדית;

ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס"ו, עמ' עט-פ [=ד].

23. [חמשה מפעלות]: פירוש לחמש הפעולות הלשוניות הנזכרות בס' מעין החכמה § 2. נמצא לפני פירושו של ר' אברהם הלוי להלכה א' מספר המלכות למורו ר' דוד הלוי בשני כה"י הבאים:

ורשה, המכון להיסטוריה יהודית, 9, קיא ע"ב-קיב ע"ב, ס' 30146, מאה ט"ז, אשכנזית;

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1855, 3א-4א, ס' 10953=60646, מאה י"ז-י"ח, מערבית.

כקטע נפרד מצוי בחלקו בכ"י פירנצה, לורנציאנה, II 18, 108ב, ס' 17663, רס"ח (1508), איטלקית.

24. ספר האותיות השכליות: פירוש לספר יצירה, ב, ג.

נדפס בידי ג' שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"צ, נספח ו, עמ' 218, מכ"י ירושלים, הספריה הלאומית, 488 8^0, 25א-26א, 741 B, תק"ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית. מתוקן מעט לפי כה"י.

ירושלים, אוסף פרטי, [59]א, ס' 44516=44763, מאה ט"ו-ט"ז, ספרדית. העמוד מטושטש ברובו.

25. ידיעת הבורא:

פירנצה, לורנציאנה, II 53, 22ב-23א, ס' 17813, מאה י"ד-ט"ו, איטלקית;

פריס, הספריה הלאומית, Heb. 768, 35ב-37א, ס' 12327, מאה ט"ו, ספרדית;

פירנצה, לורנציאנה, 44 13, 193א-ב, ס' 17831, מאה ט"ו-ט"ז, איטלקית.

26. אגרת אל הרמב"ן מתלמידו של ר' יוסף ן' מזאח:

פירוש עשר ספירות #114 ברשימת ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', קרית ספר, י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 510. נדפס בידי ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו', נספח 5: 'אגרת אל הרמב"ן על עשר הספירות', מחקרי קבלה (א), תל אביב תשנ"ח, עמ' 103-104, מכ"י רמת גן, בר אילן 1140 [לשעבר מוסיוף 22], 4א, ס' 22849, מאה י"ז, מזרחית;[9]

רמת גן, בר אילן 1039 [לשעבר מוסיוף 64], 5א-5ב, ס' 22889, מאה ט"ו-ט"ז, ספרדית;

מוסקבה, גינצבורג 775=1062, רג ע"ב-רד ע"א/236ב-237א, ס' 4194, מאה י"ד-ט"ו, ספרדית;

ירושלים, אוסף פרטי, [27]ב, ס' 44516=44763, מאה ט"ו-ט"ז, ספרדית;

ירושלים, הספריה הלאומית, 488 8^0, 17א, 741 B, תק"ה (1745), גיברלטר, ספרדית בינונית;

בג' כה"י האחרונים: הפירוש לבד עם פתיחתו, ללא השמות ונוסח האגרת.

ירושלים תשס"ו, עמ' צה-צו.

---

[9] נמצא גם בכ"י ניו יורק, ספריה צבורית, Heb. 191, לשעבר ששון 919, עמ' 218, שם מובא לאחר ס' אוצר חיים לר' יצחק דמן עכו, כמו בכ"י מוסקבה גינצבורג 775, לאחר קולופון הסופר בדף ר ע"ב/233ב, בכתיבה שונה מהעתקת ס' אוצר חיים שלפניו [והשוו לדברי ג' שלום, שם, עמ' 111]. חלופים מכ"י ניו יורק מובאים בידי ג' שלום, שם.

10*. "ענין של הל"ב נתיבות" - לא נזכר ברשימות החוקרים, והוא פירוש מורחב לפירוש ל"ב נתיבות §10, בתוספות:

מוסקבה, גינצבורג 361, 122א-129ב, ס' 47775, מאה ט"ז, ספרדית.

10**. נוסחים שונים ומורחבים ועיבודים מאוחרים לפירוש ל"ב נתיבות §10 שאינם מן הקבוצה:

ר' יוסף בן שלום אשכנזי, פירוש ספר יצירה [הנדפס ע"ש הראב"ד], הקדמה, ספר יצירה עם ט' מפרשים, ורשה תרמ"ד, ד"צ ירושלים תשכ"ה, יא ט"א-יב ט"ב [לאחר קיצור פירוש ל"ב נתיבות §10].

בתוספות, בתוך: ספר הפליאה, פרמישל תרמ"ד, סח ט"ד-ע ט"ב.

ר' יוסף הבא משושן הבירה, ספר תולדות אדם, נדפס בתוך ספר המלכות, קזבלנקה תר"צ, נד ע"א-נה ע"ב.

ספר אבני זכרון, ירושלים 404, 5ב-15ב [בסימון: ע"כ.].

1ב* . "פריש[ו]ת של ספר העיון" - פירוש אנונימי לספר העיון 'הרגיל' (§1ב):

מהד' ג'יוליו בוסי, "הפירוש הקבלי הקדום על ספר העיון", בתוך: ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, טובינגן 2005, עמ' *97-*101, לפי כ"י וטיקן 290, 63א-64ב, ס' 346, מאה ט"ו, סרקסטה, ביזנטית; סינסינטי, היברו יוניון קולג' 587, 101א-104ב; לונדון, מונטיפיורי 316, 25א-26א. מחברו המשוער ר' יוסף ב"ש אשכנזי, ולעניות דעתי ייחוס זה מפוקפק. ראו פרק א, הע' 505.

מתוקן במקצת לפי ניו יורק, בית המדרש לרבנים 8194, 1א, ס' 49768, מאה ט"ז-י"ז, איטלקית. (חסר).[10]

נדפס גם בתוך: י' ארלנגר (עורך), ספרי קבלת הגאונים, ירושלים תשס"ו, עמ' קיב-קטו.

3* . פירוש למדרש שמעון הצדיק:

ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1777, ד ע"ב, ס' 10875, מאה י"ז, מערבית (רהוטה). בכה"י: "טעם ענין השם שנמצא במדרש של ר' שמעון הצדיק."

19*. ג' פירושים לתפלת היחוד המיוחסת לר' נחוניא (§19):

קיימברידג', האוניברסיטה, Add. 505, 2ב-10א, ס' 16798, רפ"ט (1529), אשכנזית;[11]

המבורג, ספרית המדינה והאוניברסיטה, אוסף לוי 78, 264ב/רסג ע"ב-278א/רעז ע"א, ס' 1539, שנ"ד (1594), מזרחית?/מערבית? אוסף לוי 78, (כולל קטעים נוספים);

ר' משה מקייב, שושן סודות, קארעץ תקמ"ד, לד ע"א-מא ע"א.

וטיקן 286, 57א-ב, ס' 342, מאה י"ד, ביזנטית (פירוש אחר).

קורדובירו, ר' משה, פרדס רמונים, שער מהות והנהגה (שער ח), פרק ג-ד, קראקוב שנ"ב, נט ט"א-ס ט"ג (פירוש רמ"ק).

---

10 פותח: "אחל פרישות של ספר העיון". במהד' בוסי: פרישת.

11 סדר דפים מבולבל וחסר שם, 8ב-9א. לאחריה בכה"י: "סוד תפלת אלעזר רוקח". למחבר הפירוש גם פירוש לספר יצירה וכוונת התפלה, הנזכרים שם, 7ב, 8ב. הפירוש השני, לתפלה המיוחסת לר' אלעזר, נתחבר לאחר אמצע המאה הי"ד. לבעל הפירוש החבור 'אוצר יי" (11ב) ואינו, כנראה, ספר 'אוצר ה" שהוא שם נוסף לחבור שלחן כסף ליוסף כספי, ראו במהד' ח' כשר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 26-27. 'אדון השמטה' הנזכר כמה פעמים מדף 11ב נטבע באפשר בעקבות שם "אדון השמיני", ספר ברית המנוחה, דרך ב' נקוד ח', (שו' 14 במהדורתי; בדפוס אמשטרדם ת"ח, טז ט"ג: 'אדון השמיטות', בעקבות השבוש שבכ"י בר אילן 285), ובעקבותיו (באותו ענין) בספר התמונה, תמונה ג', אות ת': "ועוד שבע שנים רמז לשמטה זו שהעבד יוצא מרשות העליון ונכנס תחת אדון".

* "שם מקבלת רב רחמאי גאון": המבורג, לוי 78, שס ע"ב-שסא ע"א.

* "תפלה לרב פלטוי(י) גאון": אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 125א, חסר.

* "עשרה מראות אלהים" [=ברשימת ג"ש, § 21: "סוד עשר ספירות וסוד הגוונים"]: כולל שלושה מאמרים – א. תוספת לפירוש עשר ספירות מס' 104 ברשימת ג' שלום, קרית ספר י, עמ' 509; וטיקן 171, ס' 8630, רנ"ג (1493), קניאה, ביזנטית, 133א-ב (לאחר פע"ס #93);
ב+ג. לאחריו קטע הפותח "עשרה שמות נקראי' מראות אלהים", הוא פירוש עשר ספירות מס' 116 ברשימה הנ"ל, עמ' 510, המסיימת בנוסח נוסף לעשרה שמות ש"ביאר מורי" ובתוספת ארוכה. מצוי בשלמותו בכ"י וטיקן 171, 133ב-139א = ו; חלקו הראשון (ב, פע"ס #116) גם בכ"י ירושלים, סה"ל Heb. 541 8⁰[2], B 296, מאה ט"ו, ספרדית, 31ב, בהעתקת ג' שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 57 (בסופו)-58 = י; ובכ"י אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1943, ס' 19105, תל"ז (1677), אשכנזית, 100ב = א; כ"י פריס 817, בתוך ספר הנעלם, ס' 12842, רכ"ג (1463), מיראנדה, ספרדית, 62א-62ב, כולל המאמר האמצעי בתוספת ג' שמות ראשונים ש"בירר מורי" = פ.

* קונטרס – כולל 'אגרת פיוסים', 'כלל עשרת הכתרים' ו'עשר נקודות פנימיות' (לשעבר § 23 ברשימת גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח, נספח ג, עמ' 260):
א. "אגרת פיוסים" מגרמיישא לחכמי פוליא "מספר החסיד ר' יהודה" [החסיד] מקורביל,[12] היא פירוש עשר ספירות #122 ברשימת ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', קרית ספר י, עמ' 511: כוללת פירוש עשר ספירות #14 (ברשימת ג"ש), פותח: "סוד יי' ליריאיו. אצילות ראשון כתר גנוז ושמור בעצם השרש"; ולאחריו "זה כלל עשרת הכתרים" כולל מסורות גילויים: בתוספת פתיחה מר' שם טוב אבן גאון, ספר בדי הארון, פריס, הספריה הלאומית 840, ס' 14469, מאה י"ד-ט"ו, ספרדית, 60ב-63ב; בדי הארון, אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1630, ס' 17208, מאה ט"ו, מזרחית, 45א-47א / נדפס גם בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' עח-פב / ובתוך: דן, 'איגרת גרמיישא', עמ' 111-116; ובתוספת פתיחה מר' [?] בן שלמון די ויליאלון, קטע מספר פוקח עורים, ברלין, ספרית המדינה Or. Qu. 833, ס' 1754, מאה י"ד-ט"ו, ספרדית, 87ב-91א (בתוספת סיום שאינה בבדי הארון, "כל זה הגיע ביד השליח הנאמן ה"ר ברכיה מעיר דמשק" וכו'); כחבור נפרד, כ"י פירנצה, לורנציאנה, II 15, ס' 17661, שט"ו (1555), איטלקית, 11א-ב (פותח במסורת חכמה מגאוני מתא מחסיא, ללא הפתיחות בבדי הארון ובפוקח עורים, כולל חלק מ"כלל עשרת הכתרים" ומסורת הפֵּרוּש במתא מחסיא); ובתוך: ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו, לט ע"ב-מ ע"א/ עמודי הקבלה, עמ' עז-עח.
ב. "עשר נקודות פנימיות", מפרטת עשרה אורות ונקודות ומסיימת בגילוי לר' נחוניה, ר' ישמעאל וחבריהם (פותח: "סבת כל הסבות אין לו התחלה [...] עד הגיע הרצון נאצלו מאורו הגדול עשר נקודות פנימיות"), משם ר' חסדאי הנשיא: ברלין 833, בתוך ספר פוקח עורים, עם פתיחת מסורת ארוכה, 91ב-93א; פירנצה, לורנציאנה, II 15, 11ב-12ב (משם ר' חסמא הנשיא); ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארא שי"ו, מ ע"ב-מא ע"א / בתוך: עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' עח-פ.

* מובאות משם ספר או ספרי רב חמאי (לשעבר § 31 ברשימת ג' שלום, ראשית הקבלה, נספח ג'):
א. בתוך: ר' יצחק הכהן, מאמר [תשובה] על האצילות השמאלית, סימנים ב-ד, נדפס בידי ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 244-248;
ב. ספר העיון המובא אצל ר' משה מבורגוש, בתוכו מובאה בשם ספר מעין החכמה, מהד' מרק ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 229; שלום, 'ר' משה מבורגוש', עמ' 189.

---

[12] לזהותו ראו Kanarfogel, 'Rabbinic Figures', עמ' 77-99. שם גם ההצעה בדבר בעלותו של ר' יצחק הכהן על האגרת.

ג. נוסח מקביל ל׳מאמר על האצילות השמאלית׳ לר׳ יצחק, מובא אצל ר׳ משה מבורגוש, בתוספות ובשינויים (בנוסח שני או בהוספות מר׳ משה, ובכל אופן היה ה׳מאמר׳ לפני עיניו של ר׳ משה), בתוך קובץ מאמרים מר׳ משה: כ״י בר אילן 1038, לשעבר מוסיוף 63, ג ע״א-ה ע״א, ״כאשר קבלנו מחכמי קדם. ומספריה דרב חמאי.״

ד. דברי ר׳ משה מבורגוש בפירוש מנורת זכריה, ׳טעם נירות זכריה׳, נדפס בידי ג׳ שלום, ׳ר׳ משה מבורגוש׳, תרביץ ה (ב), עמ׳ 181 / ובתוך: לחקר קבלת ר׳ יצחק הכהן (״תוצאה מיוחדת״), עמ׳ 177.

ה. ר׳ משה מבורגוש, שם, עמ׳ 187: ״שאלה נשאלה לזקנים קדמונים [...] ובסודות אמרו כי השלשים מושגים וכן בספר רב חמאי ולחכם אחד מופלג שזה הסוד של נתיבות מסר השר הגדול מיכאל לפאלי ופאלי למרע״ה, רק השניים עין כל בריה לא ראתה ולא השיגתם״.

* נספחי ספר העיון:

1ה. [עיון - י״ג כחות] (לשעבר נוסח ד׳ של ס׳ העיון): Verman, *The Books of Contemplation*, עמ׳ 80-81. נמצא בשלימותו ב׳מדרש שמעון הצדיק׳, בתוספת משפט פתיחה.

1ו. נספח 3: 3, י״ג כחות, ורמן, שם, עמ׳ 221-222.

1ז. נספח 4: 2, עיון — כ״י ניו יורק, בהמ״ל 1884 (=סדר מטטרון), מהד׳ ורמן, שם, עמ׳ 233.

1ח. נספח 4: 4, ׳עיון סטנדרט - מאגי׳, כ״י בריטיש מוזיאום 752, 151א-ב, מהד׳ ורמן, שם, עמ׳ 237.

1ט-יא. נספח 3: 2 — מהד׳ ורמן, שם, עמ׳ 217-219:

כולל ארבעה פרגמנטים: א: ״פירוש שלש עשרה מדות על דרך קצרה״, שו׳ 1-20. מצוי במקביל ובסימוני הדגשות בכ״י ששון 919, כעת כ״י ניו יורק, ספריה צבורית, 191, עמ׳ 176;

ב: [עיון - י״ג כחות], שו׳ 20-65, מ״מצאתי״ ועד ״תם״, נוסח מקביל ל-1ה, מהד׳ ורמן, עמ׳ 80-81;[13]

ג. ״שמות עשר הספירות״, שו׳ 65-73;[14]

ד. ״סוד י״ג מדות וסוד שמותם״, שו׳ 73-94.[15]

13 בסוף שו' 45, לפי פירנצה II 38, צ"ל: "פועל".

14 לפי פירנצה II 38, בשו' 69 צ"ל "ואלו כל העשרה".

15 לפי פירנצה II 38 צ"ל "אודיעך", שו' 74; "במבטא", 'למ"ה', שו' 78; 'ף' בסוף שו' 87; 'הי"א ברוכיאל", שו' 92. ובמקום אות ס שם: אות ם. השוו גם נקודי שם הוי"ה השני בשו' 70 ושם סנדלפן בשו' 88 לפי כה"י הנזכר.

"ור' יקותיאל אומר": למקור הפרוטו-קבלי הנטמע ב'סוד ידיעת המציאות'

פירושי ס״י המקבילים ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ובפירושו של ריס״נ

משנת ספר יצירה א, יג/ 15§, המפרטת את חתימת שש קצוות הקוסמוס, מתפרשת באופן מקביל ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ובפירושו של ר׳ יצחק סגי נהור לס״י, וביותר בהמשך פירושה של המשנה לאחר חתימת המזרח:

סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 21ב; ירושלים, שוקן, 15744, 16א; מינכן 83, 168ב:	פירוש ספר יצירה לריס״נ, שלום, הקבלה בפרובאנס, נספח, עמ׳ 5:
שמִּנָה חתם מערב [ס״י א, יג] ר״ל עריבות כח שכינה שמתגבר כנגדו·	מערָב הוא דבר המתקבל בערבות מן הדברים המעורבים שאין בהם רשימה.
תשַּׁע חתם דרום [ס״י שם] ר״ל דר רום שהוא אהו״י שסימנו אחדות הדר ועד ייחוד·	דרוֹם די רום [התפלה][1] שהוא מתקבל בתפילה ופועל מה שנתן לו במשמרת.
עשַׂר חתם צפון [ס״י שם] ר״ל ציפון שהאור הנחשך מהאור שהוא צפון בתוכו וזה הצפון הוא רמז לכל עדון הצפון ליודעי הייחוד המתגברים בכח השכל··	צפוֹן הוא דבר הצפון מן הפונה אליו, הוא מדה שיש בה מצפונות רצון הדברים הפונים לה. [ושולחן היה בצפון, [יומא, כא ע״ב] הוא רמז כי מלפני השם ית׳ ינתן לכל גויה] וגויה די מחסורה.

בהקבלה זו ניכר היטב מעמדן של מסורות הקבלה בפירושן של מלות המקור המתפרש, ספר יצירה במקרה זה, לעומת הצבתם של הפירושים בתוך מערכות קבליות שונות ומקבילות: פירוש ׳מערב׳ כערֵבות, חיתוכה של לשון ׳דרום׳ לשתי מלים, ופירוש ׳צפוֹן׳ מלשון צפוּן משותפים לשני החיבורים, ולא מצאתים במקורות אחרים. פסקה זו משמשת אצל ריס״נ לקביעת שיוכן של שש הקצוות לספירות, בסדר שנתקבל בחלקו אצל תלמידיו.[2] ב׳סוד ידיעת המציאות׳ משמש אופן הפעולה השונה של כל קצה לציון איכות היחסים שבין הייחוד האלהי לבין הכחות שכנגדו או מעליו: השכינה, המשמשת במקורות הקרובים לספר מעין החכמה לציון האלהות בכללותה ולא כהיפוסטאזה בפני עצמה, אך גם ככללות הכחות המצוינים בכח אחד, העומד כנגד כח ׳השם׳;[3] שם אהו״י המיוחד לחבורים אלה ומקום צפינתו של ׳האור הנחשך מהאיר׳ כפי הופעתו של מונח זה בנוסחים המצויים בספרי סוג ספרי העיון ומעין החכמה, ואצל ר׳ עזריאל. בפירושו של ר׳ עזריאל לס״י, תלמידו המובהק של ריס״נ, נרשמה בפירוש משנה זו היערכותן של הקצוות במערכת הספירות, אך לא נותר דבר מפירוש מלות ספר יצירה. ולפנינו בעינן עומדות שתי האפשרויות: א. פירושו של ר׳ יצחק סגי נהור לספר יצירה עמד לפני ׳סוד ידיעת המציאות׳ ולפני ר׳ עזריאל, וכל אחד מן

---

1 נוסח מתוקן משתי גרסאות. אצל שלום בנדפס: די רום התפארת. בדפוס ירושלים תשס"ו: די רום המקבל מתעלה ברום עד אין סוף התפארת. בכ"י ליידן, האוניברסיטה 4762, 223א: דרום ד' רום התפלה מתקבל בתפלה וכו'.

2 ראו סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 53 הע' 146.

3 פירושי המזרח והמערב בנויים, בשני המקורות שלפנינו, על תשתית הביטוי 'ממזרח שמש ועד מבואו', מלאכי א, יא, ויותר לפי תה' נ, א, ושם קיג, ג; בעוד ריס"נ משייך הדברים לענין התפלין, התפילה וכוונותיה, ניכר בסוד ידיעת המציאות ענין קוסמולוגי או מטא-קוסמולוגי. המקורות התלמודיים לענין "שכינה במערב", בבא בתרא כה ע"א, ובאופן אחר בסנהדרין, צא ע"ב, משמשים בשני הפירושים. לשימושם אצל ריס"נ ראו פדיה, 'פגם ותיקון', עמ' 171 הע' 50; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 51, הע' 140; וראו פירושו של ר' סעדיה גאון למשנה זו, בתרגום העברי הקדום, פרמא 3018, [87] ט"ד.

התלמידים נטל ממנו את הראוי לשיטתו; ב. פירושי מלות ספר יצירה עמדו לפני ר׳ יצחק סגי נהור ולפני מחברי ׳סוד ידיעת המציאות׳, ואם היו לפניו של ר׳ עזריאל לא נרשמו בפירושו, במקרה זה. צורתן של מסורות הפירושים יכולות היו לבוא כמסורות בעל פה, או במקור אבוד; אפשר גם, שמסורות קצרות מסוג זה נכתבו או הוכתבו[4] בתוך לימוד משניותיו של ספר יצירה, שלב שהשתרע על פני העשורים הראשונים של המאה הי״ג בפרובאנס.

מובאה משמו של ר׳ יקותיאל ב׳סוד ידיעת המציאות׳

למקבילה זו בתוך פירוש משנת ס״י קודם ב׳סוד ידיעת המציאות׳ תיאור הקצה השביעי המכונה ׳מזרח׳:[5]

שבע חתם מזרח [ס״י א, יג] כלפי הפנימיות הוא מדבר ששם משתנים כל מאורי החשמל ועל כן אמרו חכמי הטבע כי השמש כחו נמשך מגילגול זיו חשמל ודעתם אינו מוסכם עם «דעת» חכמי האלהות כי חכמי האלהות אומרים כי גלגל השמש כחו מתפשט בגלגל הרביעי, ומאויר הגלגל שהוא קבוע בו הלבנה נמשך ובין השמש והלבנה מהלך עשרה ימים בלבד, וחכמי הטבע אומרים «כי »לא יתכן שיהיו השנים בגלגל אחד כי הלבנה בגלגל ראשון וחמה בגלגל רביעי ואלו ׀ ואלו משתנים שכח השמש נמשך «מן החיות» הפנימית ועל כן אמרו קצת מהמפרשים כי נפש האדם דבוקה «הנפש» בשמש רוצה לומר שיוצאים ממקור אחד ור׳ יקותיאל אומר כי לא יתכן בשום פנים מפני שנפש האדם נאצלת «מן »החיות הקדמון המתחלק לארבעה חלקים שהם למעלה בפנימיות «החשמל» וכח אור השמש נאצל ׀ מכח האש הנמשך מן המים וזהו העיקר המוסכם מכל הידיעה מפני שכחו מתרבה ויוצא ממקור תנועתו אותו שמתפשט ויוצא בו נקרא מזרח

מעמדו של המזרח מובן על פי מעמדו בצד הפָּנִים, לעומת צדי האחור, הדרום (או: הרום) והצפון המפורטים במובאה הקודמת ובהמשך החבור. גבולות המובאה משמו של ר׳ יקותיאל אינם ברורים, ובכל אופן נטמעו בתוך לשונו המיוחדת של ׳סוד ידיעת המציאות׳ ובתוך ענינו. ייתכן שדבריו המקוריים שייכים רק להתנגדות לדעות חכמי הטבע וחכמי האלהות או ׳קצת מהמפרשים׳, וענין חלוקתה של ׳החיות הקדמון׳ ״לארבעה חלקים שהם למעלה בפנימיות החשמל״, המתאימים לשיטת החלוקה הפנימית המרובעת שמוצא

---

4 האם חוזר אופן מסירה זה לנרשם בידי ר' שמואל בן מרדכי באגרתו לר' יקותיאל הכהן אודות חכמי פרובאנס ואחרים בדור הראב"י אב"ד, הראב"ד ור' יעקב הנזיר: "כלם קבלו דרך קבלה לבד מבלי מופת, וראיה כאדם המוסר סוד לחברו ואין מביא לו עליו ראיה", (כ"י וטיקן, ניאופיטי 11, 206ב)? "דרך קבלה לבד" עשויה להצביע על העברתן של מסורות סוד העולות מתוך לימודם של מקורות מיסטיים. ההסבר ההתגלותי אודות 'גילוי אליהו' בבית המדרש הפרובנסאלי, השייך לסוג ההסברים הנדונים בהקשרה של הופעת הקבלה, אינו תופס מקום באגרת, כפי שציין אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה', עמ' יא הע' 12. באותה מידה יש, לעניות דעתי, לצמצם את בקורתו של אידל על מרכזיותו של ההסבר ההתגלותי במחקריו של שלום בהקשרו של לימוד מסורות מיסטיות, המתרחש בתחום המקורות הכתובים ובפירושם.

5 §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 21א-ב, מתוקן לפי כ"י מינכן 83, 168א-ב, וירושלים, שוקן 15744, 16א.

2 (הטבע...«דעת» חכמי) י 3 «דעת» לפי מ ליתא פ 5 «כי »לא: לפי י :שלא פ מ 6 | 21ב פ / (ואלו) מ / «מן החיות»: מה[...] פ 7 הפנימית: הפנימיות מ / «הנפש» בשמש לפי מ (הנפש) פ י 8 «כי»: לפי מ י [...] פ 9 «מן »החיות: לפי י מהחיות פ מ / חלקים <ג> י / «החשמל» לפי מ י החש[...] פ 10 | 168ב מ / הנמשך: הנחשך י 11 <אהו״י שסימנו אחדות> מזרח מ [מקומה של התוספת האחרונה בפירוש הספירה התשיעית. בפריס 843 מופיעה בשורה הבאה בדיוק תחת תיבת "מזרח".]

חבור זה בדרגת האויר הקדמון ובחשמל, כמו גם תיאור האצלתו של אור השמש "מכח האש הנמשך מן המים" השייכים לפירוש משניות ס"י בתיאור השתלשלותן של הספירות השלישית והרביעית, שייכים שניהם לדברי החבור עצמו. אם נסבור שתוכן הדברים משמו של ר' יקותיאל שייכים לשלשת הענינים הנזכרים, היינו האצלתה הישירה של הנפש מן החיות הקדמון, חלוקתה של דרגת הקדמות לד' חלקים המצויים בפנימיות החשמל, והאצלת אור השמש מספירת האש (ס"י א, יב) הנמשכת מספירת המים (המתוארת בס"י א, יא), הרי שלפנינו התאמות מרובות בין שיטתו לשיטת 'סוד ידיעת המציאות' בנושאים המוצאים את תיאוריהם אלה כאן ולא במקורות אחרים. לעניות דעתי לא עמדתה דעתו של ר' יקותיאל בדבר האצלת הנפש מן החיות הקדמונית ללא נימוק, ואם עלתה על רקע דעות מנוגדות, יש לחשוב שנתגבשה סביב מערכת מפורטת, הכוללת, נוסף על ההצהרה בדבר דרגת הקדמות (דעה שיש בה חידוש משמעותי) את חלוקתה הפנימית ומעמדה ביחס לדרגות אחרות שבפרשנות המרכבה ובהתאם לספר יצירה.

את הדעות המפורטות במובאה כדעות חכמי הטבע וחכמי אלהות לא מצאתי במקורות שהיו לפני. הקביעה שהשמש בגלגל הרביעי כבר אצל פתולומאוס (בעקבות אוידוקסוס מקנידוס, אריסטו ואסטרונומים יוונים נוספים), שבתמונת עולמו מצויים שלושת גלגלי המים, האויר והאש מעל לגלגל הארץ, ועליהם גלגלי הכוכבים.[6] על קביעה זו חוזר אלפרגנוס, בחיבורו 'על התנועות השמימיות ויסודות מדע הכוכבים' מן המאה הט', המונה את גלגל השמש כרביעי בתמונת ח' הגלגלים.[7] מערכת זו נתקבלה בפילוסופיה המוסלמית במאות הי'-י"א ובאגרת אח'ואן אלצפאא', עם הוספתו של הגלגל התשיעי כמניע,[8] כפי שהגיע לידי הפילוסופים היהודיים, מביניהם שהשפעותיהם ניכרות בכתבי קבוצת העיון: רשב"ג, 'כתר מלכות' פסקה טו,[9] ראב"ע ורמב"ם (וכן דונולו ואחרים המאוחרים לרס"ג, שהשפעותיהם ניכרות פחות).[10] בחיי רומז למעלתה של הנפש למעלה ממעלת הגלגלים בקביעתו "כי גלגל השמש מניע יסוד האש כשם שגלגל הלבנה מניע יסוד המים", בהתאם למו"נ ב, י, בתוך פירושו לויק' ו, ב, "...היא העולה על מוקדה" בהיותה של הנפש למעלה מהשמש שהוא "על מוקדה".[11] אך אין מכאן ראיה לדבקותה של הנפש בשמש והאצלתן ממקור אחד, כפי שבחבור שלפנינו. ייתכן כי הדעה שבשם חכמי הטבע "כי השמש כחו נמשך מגילגול זיו חשמל" קרובה לנמצא בסודי רזיא לר' אלעזר מוורמס, המוצא "מפנימה לאש כעין זוהר זיו חשמל" ואת החשמל מוצא כדמות ו"מראה אש ולא אש" ממש, משום יציאתו של המראה מגוונים הרבה.[12]

דעתו של ר' יקותיאל, לפי הסימון המרחיב את גבולות המובאה משמו, נוקטת במינוח הנמצא בחבור 'סוד ידיעת המציאות' עצמו ומיוחד לו, אך מציגה מערכת שאינה מתאימה בכל פרטיה לזו המפוזרת בחבור. על דרך ההכללה המעגלית והיעדר הקונפליקט אין בכך סתירה, אך גם לא קבלת מסורת משמו של ר' יקותיאל ללא עוררין. המונח 'פנימיות' משמש בחבור, כפי שניכר מן המובאה לעיל וממקומות אחרים, במובן המצע הקדמון, העומד בקשרים ובהשפעת שפע חיות לגלגלים הנאצלים ממנו, אך כמושג לעצמו

---

6 ראו בדברי המהדירים לראב"ע, יסוד מורא, מהד' כהן-סימון, עמ' 70-72, 199-200.

7 כפי שמובא אצל לוין, כתר מלכות לרשב"ג, עמ' 59. לסקירה ממצה על תולדות האסטרונומיה והתקבלות השקפותיה באסלאם וביהדות ראו שם, עמ' 50 ואילך.

8 לוין, שם עמ' 61.

9 מהד' לוין, עמ' 265.

10 ראו למשל רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ג, א.

11 בחיי על התורה, ויקרא, צו, פרק ו, מהד' שעוועל, עמ' תכה-תכו.

12 ספר אלפא ביתא, סודי רזיא השלם, עמ' 149.

ולא בצירוף ׳פנימיות החשמל׳. החשמל עצמו הוא אחד מד׳ כחות הנאצלים מן הדרגה הקדמונית, ויש לזהותה כנראה עם הבורא, הפועֵל הקדמון (המזוהה גם כ׳רוח הקדמון׳) או עם הכחות הדבוקים במציאותו, האויר הקדמון (לעומת האויר הנאצל ממנו) ו׳בנין הגוף׳ או מתכונתו. מדברי ר׳ יקותיאל נראה ש׳פנימיות החשמל׳ משמש כשם כולל לארבעה החלקים, הנאצלים מדרגת ״החיות הקדמון״. בדברי החבור נאצלת ״החיוּת [כך יש לגרוס] הנמשך בכל כח ופועל״ מן החשמל ומתחלקת בתורהּ לד׳ חלקים, חלוקה המתאימה גם ל״דמות ארבע חיוֹת״ שביח׳ א, ה ול״חיוֹת המללות״ שהן ׳ענין׳ (=פן ופירוש) רביעי מעניניו של החשמל. מקום אחר בחבור מונה את החשמל כנגד יו״ד משם הוי״ה וכנגד עשר ספירות בלימה, קביעה המתאימה באופן עקרוני גם לדברים משמו של ר׳ יקותיאל; דרגתו הקדומה של החשמל נרמזת גם בפירוש לביטוי ׳כעין חשמל׳ (יח׳ א, כז), שבאמצעותו מצוי ״הרוח הקדמון הנקרא פועל״, אף כאן בהתאם לזיהוי בין החיות הקדמון לפנימיות החשמל שבדברים שיש לייחס, לדעתי, לר׳ יקותיאל.

מקורותיו של המושג ׳פנימיות׳ בפרובאנס, אצל ריס״נ ותלמידיו, במקורות אחרים ובספרות העיון

שימושו של ׳סוד ידיעת המציאות׳ במושג ׳פנימיות׳ כמצע הקדמוני הכולל כבר את הכחות הנאצלים ממנו על ריבויים, אינו מצוי במקורות פילוסופיים, פואטיים או מיסטיים אחרים עד לזמנו, וסביר שנתפתח, איפוא, מתוך לימוד המכיר מקרוב את ר׳ יקותיאל או את אמירתו. ה״פנימיות העליונה״ משמשת ב׳סוד ידיעת המציאות׳ מקום הסתרותו של ה״פוֹעֵל״, הבורא, מושג המצוי במקור חיים לרשב״ג ואולי ממנו בכתבי העיון.[13] ב׳פנימיות׳ נסתרים גם ״עיקר האויר והכחות״, והיא מזוהה כ״שורש מציאות בורא ית׳ הכלול מעשרה כחות״[14] ״בפנימיות הקדמוניות״ נסתר גם ״האור החקוק בצדי האויר הקדמון הנמשך מאמצעות תכלית המחשבה״, וייתכן שהפנימיות עצמה מזוהה (שם) עם האל, ״שהוא רם ונשא לעדי עד״[15] אך בכל זאת נשמרת ההבחנה בין מציאות הבורא והדרגה הקדומה, דרגת הפנימיות העליונה ״שהיא מדרגה שאין למעלה ממנה הנסתרת בידיעת בורא עולם ית׳״,[16] ובנוסף לזיהויה של הפנימיות עם דרגת הקדמות הריהי גם ״קדש״ ומתאימה לתארים אחד, יחיד ומיוחד.[17]

המושג ׳פנימי׳ שימש גם את מתרגמי החבורים הפילוסופים בפרובאנס, שמואל אבן תבון ואלחריזי, במובן ׳נסתר׳, ׳סודי׳, או ׳רוחני׳, ביחס לאפיון החושים הפנימיים, המחשבה והחכמות כ׳השגות פנימיות נעלמות׳[18] ובדומה בלשונו העברית המקורית של אברהם בר חייא, ביחס ל״צורתו הפנימית״ של הקול ותמונתו בהתגלות.[19] אצל ר׳ אברהם בן נתן הירחי, תלמידו של ראב״ד, בעל ספר המנהיג, סי׳ מז, נב,

---

13 פריס 843, 20ב, מינכן 83, 166א-ב, ירושלים, שוקן 15744, 15ב. על מושג "הפועֵל" ראו לעיל, פ"ב ח"א, הע' 29 ולידה; על מקורו אצל גבירול ראו שלום, 'עקבותיו של גבירול', עמ' 52. וראו גם בפירוש הספירה השלישית, מים מרוח, כ"י פריס, 21א, מינכן, 167ב, ירושלים, 15ב.

14 כ"י ירושלים, שוקן 15744, 17ב, בפתיחת החבור הנמצאת רק בכ"י זה.

15 כ"י מינכן הנ"ל, 166ב.

16 פריס 843, 20ב.

17 פריס, 21ב, מינכן 169א, ירושלים ,16ב.

18 רמב"ם, מורה נבוכים, בתרג' אלחריזי, ווארשא תרס"ד, פתיחה, עמ' 16, ח"א, מו, 66; ובמקביל למובאה האחרונה גם בתרגום שמואל אבן תבון, ח"א, מז, סביוניטה שי"ג, כט ע"ב; וולפסון, 'The Internal Senses', עמ' 69, 74; טברסקי, Rabad, עמ' 243 הע' 16; פדיה, השם והמקדש, עמ' 81 הע' 40.

19 בר חייא, הגיון הנפש, לייפציג תרכ"ה, עמ' מא. הניסוח חסר במהד' ויגודר, הגיון הנפש העצובה, עמ' 146.

משמשים ״ספרים פנימיים״ לציון ספרות הסוד, וכנראה בעקבותיו במחזור ויטרי, סי׳ קמד.[20]

קרובים יותר למשמעו של מונח זה כפי שהוא לפנינו שימושיו של ריס״נ בו בפירושו לס״י, אך נראה שהוא משתמש במונח זה במובן טכני (השייך גם לתהליכי התבוננות והשגה), ולרוב בצירוף מונחים אחרים, אם כי יתכן שבמקומות אחדים הוא רומז לדרגות העליונות באין סוף או כתר, כ״הויות פנימיות דקות״, ״מדות פנימיות״, או לאפיונה של המדרגה העליונה כ״שורש שאינו נראה מרוב דקותו ופנימיותו״, או לציון כללות הספירות, ״הספירות הם יסוד והן פנימיות״.[21] גם הרמב״ן מכנה את הספירות ׳פנימיות׳ לעומת האותיות, בפירושו לס״י.[22] בדרגה העליונה מכונה גם ״השורש הפנימי החזק והתקיף״ בתשובה המיוחסת לר׳ יחושיאל על העריות, בדומה לשימוש הנזכר אצל ריס״נ.[23] ״הויה דקה פנימית״ מכונה בדרגת אין סוף שלמעלה מכתר עליון, בתוך ׳שמועות׳ הקרובות למקובלי גירונה או לזמנם, בשעה שהמונח ׳אין סוף׳ כבר נתקבל כמושג בפני עצמו, יחד עם זיהויו כעלת העילות וכמושא התפילה, אף שדעה זו מצויה במחלוקת, לפי הרשום שם.[24]

בדומה לריס״נ ובעקבותיו משמשות ׳המדות הפנימיות׳ אצל ר׳ אשר בן דוד ור׳ יעקב בר ששת לציון הספירות בכללותן,[25] או חמש הספירות העליונות ״שאין בהם השגה כלל לשום נוצר״,[26] וכן לציון בחינה נסתרת לעומת חיצונית, ביחס ל׳כבוד הפנימי׳[27] או ל״פנימיות האור״ ו״פנימיות האספקלריא״, המציינים שניהם את מדרגת האספקלריא המאירה לעומת זו שאינה מאירה.[28] במובן קרוב יותר למובן הקדמוני שב׳פנימיות׳ כפי שב׳סוד ידיעת המציאות׳, מצויים אצל שניהם גם ציוני ״פנימיות מקום המחשבה ואפיסת

---

[20] שלום, *Origins*, עמ' 263 והע' 142, 262 הע' 140; סנדור, פס"י לריס"נ, עמ' 4-5 הע' 12; קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות, עמ' 38 והע' 61.

[21] ראו במחקרים הנזכרים בהע' הקודמות ואצל אידל, 'הספירות שמעל הספירות', עמ' 241 הע' 12, ובהפניותיהם; גברין, 'תפיסת הרע', עמ' 30-32, ועוד; ובעקבות ריס"נ אצל ריד"ע, שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה', עמ' 381, 383-384.

[22] שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לס' יצירה', עמ' 87. כבר בפירוש ספר יצירה המיוחס לדונש אבן תמים מכונות שבע כפולות 'פנימיות' לעומת שבע הכפולות המנויות בתוך כ"ב האותיות, ויחד איתן מגיע מספר האותיות המשמשות במבטא לכ"ט. ספר יצירה עם פירוש אבוסהל דונש בן תמים, מהד' גראסבערג, עמ' כב, ומובא גם אצל בן יהודה, מלון, כרך י, עמ' 5007, ערך 'פנימי'. בתרגום הקדום של אותו פירוש בידי ר' משה בן יוסף הדיין, המובא במהד' פנטון, בתוך Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création*, עמ' 216, נשמט ענין הפנימיות. השוו ריס"נ, פס"י, עמ' 10. למופעים נוספים של מונח ה'פנימי' ראו גם קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, (ב) חלק ג, עמ' 195-196. בחינה פנימית לעומת החיצונה מצויה הרבה, וראו גם פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 406, על המונח "כבוד פנימי" שאצל ר' יהודה החסיד ור' אלעזר, ו"המדות הפנימיות" עבור המלאכים המצויים פנימה לפרגוד.

[23] אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 151; שלום, 'ר' משה מבורגוש', תרביץ ד, עמ' 68, 69. עוד על התשובה ראו להלן. לדיונים נוספים במונח 'פנימי' אצל ריס"נ ועזריאל ראו אידל, שם.

[24] 'ענין מטטרון', כ"י לונדון, הספריה הבריטית, מרגליות 746, 108ב-109א, שהדפיס ג' שלום, ראשית הקבלה, עמ' 254 והע' 1, שם מוצא שלום את הביטוי 'הויה דקה פנימית' לכתר אצל ר' יעקב בן ששת ב'שער השמים'.

[25] אשר בן דוד, ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 68, 133 (האחרון בפרגמנט המכונה 'מדות פנימיות' לר' אשר, ונדפס ברצף אחד עם ספר העיון שלפניו אצל ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 235); יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, מהד' וידה, 156. וכן הוא כנראה בלשון פירוש מעשה בראשית המיוחס בכ"י לר' אשר בן דוד, המציין את ככל הנראה את הספירות כ"פנימיות למלאכים": "שכלים נבדלי' הם המלאכי' ונפש החיה פנימיות למלאכי' שהוא הרוח הנמשך מלמעלה," ומקורו באפשר בפירושו של ר' יוסף בן שמואל מקטלוניה, עיינו שוורץ, 'פירוש למעשה בראשית המיוחס לר' אשר בן דוד', עמ' נ, נד. והשוו הנוסח המקביל, המופיע בתוך ס' משיב דברים נכוחים, שם, עמ' 195.

[26] שם, עמ' 107.

[27] אשר בן דוד, שם, עמ' 65, המכונה גם 'היכל הקדש' ומזוהה כ"קו האמצעי" (משמעות 'אמצעי' למונח 'פנימי' אף היא מצויה, וראו גם פדיה, השם והמקדש, שם); זיהוי זה מקורו כנראה אצל ריס"נ עצמו, לפי האמונה והבטחון לר' יעקב בר ששת, פרק יח: "ישראל עלו במחשבה כו' עד 'מקום מקדשנו', פנימיות, עד כאן לשון החסיד." יעקב בן ששת, שם, עמ' 128; הנ"ל, האמונה והבטחון, פרק ה, וראו שם, פרק טו, לענין "כי הדבקות וההשגה נקרא על שם ענינים ועל שם פנימיותם... או על דרך שהדברים כולם כלולים זה בזה, הפנימי בחיצון והחיצון בפנימי."

[28] יעקב בן ששת, שם; הנ"ל, האמונה והבטחון, פרק ג, י. בהוראת כוונה נסתרת ורוחנית מציין ר' יעקב בר ששת את ה"סדר פנימי יותר" שאצל "רבני צרפת ומשכיליה" בענין שם המספר שבע. כך בנוסח המתוקן במשיב דברים נכוחים, מהד' וידה, עמ' 183, ובכ"י: "לדבור רפת ומשכילי".

השגחה",[29] "הכח הפנימי השלם", "הרוח הפנימי", "החכמה הפנימית" או "הכבוד הפנימי", המכונים לכח יחיד הפועל בספירות ומהווה את מקורן.[30] על אף קירוב המשמעות לחבור שלפנינו, אין שימושי הלשון אצל ר' אשר בן דוד מורים על כח אחד, ואפיוניו שונים בכל מובאה.

בדומה למובן האחרון מזהה ר' עזרא את הקצה השביעי מז' קצוות מקום קדוש (שבנוסח ספר יצירה המצוי בקבלתו, וכן אצל שניים מתלמידי ריס"נ, ר' אשר בן דוד ור' עזריאל) כ"כקצה הפנימי הרוחני המעמיד הכל שאינו מן המנין [של שש הקצוות]".[31] שימושים קרובים מצויים אצל ר' עזריאל, המכנה את ג' הספירות הראשונות 'פנימיות', וכן "הכח הנאצל מהם שהוא פנימיות הרחמים",[32] ומזהה גם את בחינת האין כפנימית: "ומתעלה להסתכל בפנימיות עצמה עד האפס כח השגחה"[33] ובדרגה מקבילה, כנראה, גם את האויר שאינו נתפש כ"פנימיות קול ורוח ודבור"[34] ודרגה עליונה הכוללת את פנימיות הדרגות הנאצלות ממנה בתיאורו את "תבנית המחשבה, שהיא ספר הכולל אותו הרצון, ופנימיות החפצים וההפרשות והעלות שהן זה על זה".[35]

ייתכן שלתיאורה של הדרגה העליונה כפנימית מתאים תיאורו של רשב"ג את גלגל השכל, הגלגל העשירי והעליון, כ"ההיכל לפני"; ייתכן שבביטוי זה רומז רשב"ג למקומו הנעלם של הבורא כקדש הקדשים.[36] או תיאור מדרגת הפילוסופיה כ'חצר הפנימית' אצל הרמב"ם, מו"נ, ג נא.[37] משם 'ספר מעין החכמה', והוא ספר אחר מזה הנדון בעבודתנו, מזכיר ר' משה מבורגוש את "היכל הקודש הפנימי".[38] קודם לשימושי לשון אלה התשובה (האמתית!) המובאת משמו של רב האי גאון, המדברת במקום התגלות הנסים והמראות לצדיקים ולנביאים, "שהוא מראה אותן בפנימיות מראות היכליו ומעמד מלאכיו".[39] אצל ר' יצחק הכהן, המשמש מקור לקבלתו של ר' משה, נזכרות עשר ספירות פנימיות לעומת הספירות התחתונות, וכן במובן סתמי לציון הבחינות הנסתרות,[40] ובאופן דומה משמשים המושגים "עשר נקודות פנימיות" או "הנשמות הפנימיות", בקונטרס שיש לשייכו לתחום המסורות המיסטיות שבתווך שבין חסידות אשכנז לבין הפעילות המיסטית (שאינה קבלית) בפרובאנס ובצפון ספרד, בתוך "סוד הנשמות הפנימיות והרוחות הנפשות".[41]

---

29 יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, עמ' 116.

30 אשר בן דוד, שם, עמ' 62, 67, 70-71, 75, 106. ראו במיוחד ציונו של "הכבוד הפנימי שהוא כמעין הבא מן המקור" לעומת הצרור, שם, עמ' 77; וכן זיהויו של הכח הפנימי כמדרגת "אין, שאין המחשבה תופסת שם לצייר דבר וענין", שם, עמ' 105. בעמ' 75 יש לתקן את לשון המדורה שלפנינו, בציונה של "עדן הוא החכמה הפנימית שנחקקו בה שלשים ושתים נתיבות [פ]לאות חכמה" ולא 'מלאות', כפי שנרשם שם.

31 עזרא, פירוש שיר השירים, מובא אצל שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 217, הע' 5, מכ"י ליידן.

32 עזריאל, פירוש שם 'אהיה אשר אהיה' (נדפס תחת הכותרת 'נוסח אחר ל"פירוש יחוד השם"), שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 231, 232, ובמקביל במאירת עינים לריד"ע, מהד' גולדרייך, עמ' עא, בתוך "קבלת ספורטא".

33 פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 116.

34 פס"י לעזריאל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תנט.

35 פירוש האגדות, שם.

36 לוין, כתר מלכות, עמ' 90, גם על פי יח' מא, טו. אמנם ציורי היכלות נעדרים בדרך כלל מן הספרות שסביב ספרי העיון ומעין החכמה.

37 מורה נבוכים לרמב"ם, בתרגום אלחריזי, עמ' 300.

38 שלום, 'ר' משה מבורגוש', תרביץ ה (ב), עמ' 189. בפירוש שם מ"ב לר' משה מבורגוש, הכולל חומר משמעותי מספרות העיון, משמשים ניסוחיו האופייניים כגון "פנימיות הכוונה" או 'הכוונות' או "ענין עמוק פנימי" וכיו"ב במובן נסתר, ומבדילות בין לשונו ללשון המובאות שלפניו.

39 תשובות הגאונים, מהד' מוסאפיה, ליק תרכ"ד, סי' צט, לא ע"ב; מובא גם אצל בן יהודה, מלון, כרך י, עמ' 5008, ערך 'פנימיות'; ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 38 הע' 8.

40 שלום, 'פירושו של ר' יצחק הכהן על מרכבת יחזקאל', תרביץ ב (ב), עמ' 195, 202, 203.

41 הנדפס בחלקו אצל ג' שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 425-426. ה"קונטרס בענייני עשר ספירות וכוחות האצילות" נדפס בתוך ספר בדי הארון ונשתייך גם לקטלוג הספרים השייכים לסוג ספר העיון, שלום, ראשית הקבלה, נספח ג, מס' 23, עמ' 261. 'עשר הספירות' המנויות בראשו הן ספירות ספר יצירה ולא המערכת הקבלית.

לעומת השימושים הטכניים ברובם למונח 'פנימי' כנסתר או כבחינה בפני עצמה לעומת הבחינה החיצונית, או השימושים המציינים כח 'פנימי' יחיד, כשורש וכמקור לעומת הספירות הנאצלות, המורכב רק במקרה אחד אצל ר' עזריאל מכללות ג' הספירות הראשונות, נמצא שימוש רחב במושג ה'פנימיות' בספרי העיון ובספרים הקרובים למה"ח, בקירוב רב למה שמצינו במובאת 'סוד ידיעת המציאות'. בפתיחת ספר העיון בנוסח הקצר ובנוסח 'סטנדרט', משמש המונח 'פנימיות' לציון תחום הסוד, וכנראה גם לבחינה הקדמונית המזוהה איתו: "זה ספר העיון שחיבר רב חמאי ראש המדברים על ענין הפנימיות וגילה בו עיקר כל מציאות הכבוד הנסתר מן העין" וכו',[42] ניסוח החוזר גם בפתיחה הצמודה ל'פירוש שם בן ד' אותיות', "אמר ר' חמאי ראש המדברים על ענין פנימיות החכמה".[43] ציונה של החכמה הפנימית מצוי גם בדברים המיוחסים לסירא שב'ספר הבטחון', הנכלל באותו חבור, בהצהרתו "כי עיינתי בדברים הפנימיים כי השם ית' הוא מיוחד בענפי שרש התנועה היוצאה מפי האדם" וכו'.[44] בהשוואה למושג "היכל הקדש הפנימי" שמצינו אצל ר' אשר בן דוד ור' יעקב בר ששת, כנראה בהשארת הוראתו של ריס"נ, מציין מושג זה בנוסח הקצר של ספר העיון את כללות שם בן ד' אותיות אשר הוא "כל העיקר המצוי בשרשי המחשבה", בחינת השרש והתשתית.[45] בתשובה א' מג' התשובות המיוחסות לרב האי גאון מכונה "אור פנימי קדמון" המדרגה הקדומה והוא ה"מתפשט בשרש הנעלם",[46] יחד עם ניסוח כללי למאורות הרוחניות הדקות כ'פנימיות' ונסתרות, וכן בציור כ"ד הנקודות בשם הוי"ה.[47] בהקשר קרוב, מזכיר 'סוד ויסוד הקדמוני' את "פנימיות המחשבה" לעומת חיצוניותה בכינוי "תפִלה" לאל, בהיותו "מלא עינים מבפנים ומבחוץ", וחיצוניותו אינה מושגת "שהוא חוץ מן השכל" (וראו בדיוננו ב'כח החיצון' ב'סוד ידיעת המציאות').[48] ולצד זה נמצא שוב, כאצל מקובלים אחרים, בחינה פנימית בספירות[49] או בחינת האמצע כפנימיות, בתיאורה של חכמה המסותרת באמצעות הכתר.[50]

על רקע סקירה זו בשימושי המושג "פנימי", מושג שאינו בא דווקא מתוך המושגים ושימושי הלשון המיוחדים לספרות המיסטית הקדומה, שאינו שייך לתוך עיסוקם של המקובלים בשימור מסורות הסוד והעלאתם והצבתם מחדש של מושגים המיוחדים למקורותיהם, מספרות החכמה המקראית דרך ספר יצירה ועד ספרות המרכבה וההיכלות, ניתן להבליט את חידושם של המקובלים: יצירת מושג מקורי לתחום מקורי של עיון וחקירה – וזה בזה תלויים – בתיאור המצע הקדמון הכלול מן הכחות הנאצלים בו ומתוכו, בתוך

---

42 ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 34, 90. ראו שם, עמ' 37-38, הע' 8. כפי שהראה ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 16, את מלת "הספירות" שבגרסתו של כ"י מינכן 408, "ענין הספירות הפנימיות", יש להשמיט. לדיונו של י' דן בגרסה זו ראו בהפניתו של ורמן, שם. במסורת הסמוכה לשמו של ר' משולם הצדוקי, וכנראה היא לר' פרץ, בן זמנו של המהר"ם, מציין הביטוי "אנשי הדת הפנימית" את המחזיקים בתורת "כבוד למעלה מכבוד", הנמצא, עד כמה שידיעתי מגעת, רק אצל חסידי אשכנז, בהשפעת בעל הערוך. ראו ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 202. וראו לעיל, מבוא, הע' 128.

43 §14, פירנצה, לורנציאנה II 41, 197ב.

44 שם, 199ב.

45 ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 35-36. ראו הנ"ל, עמ' 47, הע' 55 ועמ' 229, המציין את שימושו בסכימת שלושה היכלי הקודש בנוסח ספר העיון המובא אצל ר' משה מבורגוש, בעקבות 'היכל הקודש' ושלושת העולמות אצל אבן עזרא בפירושו לדנ' י, כא. ראו גם סנדור, *The Emergence*, עמ' 137-142.

46 §18א (ברשימתנו, §16 ברשימת ג' שלום) אוכספורד, בודלי, קטלוג נויבאואר 1565, 1ב.

47 שם, 3א.

48 §12 (ברשימתנו, §19 ברשימת ג"ש), סוד ויסוד הקדמוני, פריס 806, 206א.

49 שם, 208א.

50 שם, פירנצה, לורנציאנה, II, 41, 208ב.

החתירה לחקירה הראשונית המאפיינת את ספרות העיון. עד כמה יש לתלות בר׳ יקותיאל את מקוריותו של מושג הפנימיות, נראה שאין לשפוט על פי המידע שבידינו. בעלי ׳סוד ידיעת המציאות׳ פורשים יריעה רחבה ומפורטת של מושג זה, שאינה מתיישבת עם המערכת העולה מן הדברים הקצרים הסמוכים לשמו של ר׳ יקותיאל, אך מתאימה לעקרונותיה. בר׳ יקותיאל גם אין לתלות סמכותו של מורה, ועל שמו לא נקשרים כינויים המיוחדים להוראה, אך קרבתם של דברי החבור לדבריו מצביעה על ענין משותף ועל הבאת דבריו כבעלי סמכות וחשיבות.

חידושו של מושג ה״פנימיות״ ניכר גם בהשוואה לשימושים הרגילים בספרות העברית והמתורגמת עברית ליחסים שבין פנימי לחיצון. אותו חבור, הקרוב במיוחד לספר מעין החכמה, פותח ומפרש את הראיה שבביטוי ״וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים״ שביח׳ א, א, על דרך ענין הראיה שבשמ׳ לג, כ, ״לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי״ המצוי, כזכור, במרכזו של מה״ח. הראיה והצפיה שייכים להשגה המגיעה עד תכליתה, אך מוסרת את השגתה על דרך הבלימה, שבה ״הדמיונות״, הצורות שבהן נמסרים המראות, מצויים ״למטה מהשגתם״ של הנביאים. פירוש זה לשמ׳ לג, כ, מציב את איסור הראיה באיסור המסירה השלמה, המתאימה לתכנה של ההשגה, ״כך שאפילו המראות שהיו משיגים היו אומרים אותו[!] דרך כלל״. בתוך פירוש זה מפורשת הראיה שביחזקאל על דרגת הפנים, שאינה נעדרת, אלא מצויה כ׳אחר׳ החיצון, הבלעדי במציאותו והמיוחד באיחודו השניוני הפנימי: ״ומה שאמר יחזקאל וָאֶרְאֶה אמר על עיניין הכח הח֗צון אשר בו מצוי יחוד שמו של הב״ה יתעלה וזה הכח הנקרא אויר הקדמון.״ הדברים מתבארים יותר בפתיחתו השניה של ׳סוד ידיעת המציאות׳, הפותחת בשם החבור עצמו וממשיכה בתיאור זהה: ״יתברך ויתרומם שם הנאדר בגבורה אשר נתן כח בבני אדם לחקור ולידע ענין מציאות גבורתו ותפארתו הנגלה על ידי יחזקאל הנביא ע״ה כמו שאמר [יח׳ א, א] וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים· זהו כח החיצון אשר בו מצויי ויחוד שמו״.[51] התואר ״מְצוּיִי״ או ״מצואי״ מורה על החקירה בענין המציאות, החוזרת לעיקר שמו של ׳סוד ידיעת המציאות׳: ידיעת המצוי לעצמו (מה״ח § 32, § 37), בקדמותו המורכבת. ידיעה זו חל איסור להעלותה על הכתב בצורתה זו התכליתית, ואם כן עיקרה של ידיעה זו, ה״גנוזיס״ של אחד מן החבורים הראשונים בקבלה, הוא בלימתה של הידיעה וההשגה, השייכים כאן, כבמקומות רבים שיידונו בעבודתנו, בחקירה הלשונית, היוצרת את קו הגבול העמוק של התשתית והתכלית: ״וכל זה לבלום פיהם שלא להעמיד דבריהם עד כדי השגתם.״ כח חִצון זה עומד, כזכור, לעומת ״הפנימיות״, דרגת הקדמות עצמה. פרדוכסליות זו של החצון כפנימי לפנימי מצויה גם בתיאורי ההיקף והמרכז של מבני העולמות ובאורות הפנימיים והמקיפים, בדרושי ׳עץ חיים׳ לר׳ חיים ויטאל (למשל בדף א, ט״א).

לזיהויו של ר׳ יקותיאל

יש מקום, לדעתי, להציע את אפשרות זיהויו של ר׳ יקותיאל הנזכר ב׳סוד ידיעת המציאות׳ עם ר׳ יקותיאל הכהן, מכותבו של ר׳ שמואל בן מרדכי ממרסי, ועם יקותיאל בעל האגרת הממוענת לר׳ ידידיה מטולוז. אם יש באפשרות הראשונה ממש, הרי לפנינו עדות מוצקה בדבר שנות פעילותו של חכם הנזכר בחבור הקרוב לספר מעין החכמה.

---

51 מכאן אני מציע לגרוס שתי פתיחות שאינן סותרות זו את זו, ואינן באות ברצף ליניארי: הפתיחה הנמצאת בכ"י ירושלים בסוף העתקתו של החבור, וזו שבראש החבור בשלשת כתבי היד שלו.

בעל האגרת, ר׳ שמואל בן מרדכי, ידוע כחכם פרובנסאלי,[52] ולפי עדותו בזו האגרת היה או עבר במרסיי ושמע שם מר׳ שמואל אבן תבון ״כי כל דודי הנאמר בשיר השירים הוא משל על זה המלאך העשירי הנקרא אישים״, ודעה זו מתאימה להיותם של המלאכים ״צורות בלא גולם״ וחומר כדעת הרמב״ם, המעניק למלאך העשירי שבמדרגת אישים את נתינת הצורה למלאכים ומזהה אותו כשר העולם וכשכל הפועל.[53] האחרון התיישב במרסיי ב-1211 ונפטר שם בשנת 1230. זמנה של האגרת אינו מוקדם מתאריכים אלה, ויש מקום לקבוע את זמנה לשנות הפולמוס השני על כתבי הרמב״ם, שנתחולל בצרפת ובקטלוניה בשנים 1232-1235.[54]

כך גם מראש האגרת, המכותבת ״אל החכם ר׳ יקותיאל הכהן ליסרו שלא ינטה אחרי המדברים סרה על הר״ם במז״ל״[55] ומסופה, המוסיף שהיה החכם ר׳ יקותיאל הכהן ״נסכם עם המדברים סרה על הר״ם במז״ל ושלח [ר׳ שמואל בר׳ מרדכי] ליסרו ולהשיבו לדת משה ע״ה.״[56] מכאן שנמנה ר׳ יקותיאל הכהן עם המתנגדים לרמב״ם, וייסור שייסרו ר׳ שמואל בן מרדכי, מן הראשונים הנמנים על האסכולה ׳המיימונית המתונה׳ אינו רק לשכנעו בדבר התאמתם של דברי הרמב״ם עם המסורת הרבנית אלא אף להנהיגו בשבט מוסר ולהחזירו מן הנטיה אחר מתנגדי הרמב״ם ואל דרך התורה. כך גם בתוספת לאגרת זו, ׳מכתב לר׳ יקותיאל הכהן מחכמי המחקר ועצתם׳ שפרסם דינור.[57]

מי הוא ר׳ יקותיאל הכהן זה, איננו יכולים לקבוע. דעתו של נויבאואר שהוא אחד עם ר׳ יקותיאל המכונה דון אשטרוק כהן[58] אינה מתאימה לזמן האגרת, שאת פעילותו של ר׳ יקותיאל האחרון יש לתארך לעשורים הראשונים של המאה הי״ד, לאחר גירוש יהודי צרפת ב-1306, כפי שמציין יצחק די לאטיש, ספר שערי ציון, במקור המובא אצל הנזכרים.[59] וכן עולה מדברי גרוס, המזהה את יקותיאל בן שמואל כהן עם יקותיאל הכהן המכונה שון אשטרוק כהן, שחי בשליש הראשון של המאה הי״ד ובחבורו התלמודי מביא

---

52 עליו ראו דינור, ישראל בגולה, ב (ד), עמ' 420 הע' 44; על ידיעות אחרות אודותיו ועל פירושיו למסכתות התלמוד, שלא נודעו עד עתה, עיינו בעבודתו של פנחס רוט. חלק מן הדברים שלהלן אודות האגרת ומכותבה מובאים על פי עבודתו שבהכנה, ותודתי לו. האגרת מצויה בכ"י וטיקן, ניאופיטי 11, 203א-214ב; אוכספורד 1816, 63א-69א; מנטובה, הקהילה, 8, 23א-ב; וטיקן 236, 83א-84א, ונתפרסמה בחלקים ובדלוג על ידי שלום, דינור ואידל. על האגרת והאישים המקובלים הנזכרים בה ראו דינור שם, ופסקאות מתוכה בעמ' 324-325; שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', מחקרי קבלה (א), עמ' 60-62; הנ"ל, *Origins*, עמ' 224-225; אידל, 'קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל', עמ' 149-153; הנ"ל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה', עמ' ה-ו; הוס, 'ספר פוקח עורים', עמ' 498-500, המביא מסורת מספר 'תעלומות חכמה' הבלתי נודע לר' משה מבורגוש, המוסיף על ידיעות האישים הנזכרים באגרת, ועל כך להלן.

53 כ"י ניאופיטי 11, 206א-ב, וראו שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 61, המראה את מקורה של הדעה בדבר הרכבת המלאכים אצל גבירול. ראו רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ב, ז; שם ד, ו; פירוש המלות הזרות לר' שמואל אבן תבון, בערכים 'שכל עשירי' ו'השכל הפועל'; ומתנגד לדעת הרמב"ם הרמב"ן, דרשת תורת ה' תמימה.

54 על הפולמוס ראו Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, 1180-1240, Leiden 1965; בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1965, עמ' 56-64; אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת במחלוקת על הרמב"ם וספריו', ציון יב (תש"ז), עמ' 149-159; דינור, ישראל בגולה, ב (ד), עמ' 139-274; שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון לד (תשכ"ט), עמ' 126-144; הנ"ל, 'איגרתו של ר' אשר בר' גרשם לרבני צרפת מזמן המחלוקת על כתבי הרמב"ם', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, א, תש"ל, עמ' 129-140.

55 נאופיטי 11, 203א.

56 שם, 214ב.

57 ישראל בגולה, ב, עמ' 324, מס' טז, מכ"י מנטובה, הקהילה, 8, 23א-ב. פירוש תיבת "ליסרו" בא כאן מדברי פנחס רוט, חכמי פרובנס המאוחרים, עמ' 83.

58 בחבורו המשותף של א' נויבאואר עם E. Renan, *Les Rabbins Francais du Commencement du Quatorzieme Siècle*, Paris 1877, p. 688; שלום, *Origins*, עמ' 224 הע' 50; דינור, ישראל בגולה, ב, ד, עמ' 420, הע' 44. דינור מעלה את הסברה שר' יקותיאל הכהן מכותב האגרת הוא זקנו של דון אשטרוק כהן ללא סמך, ויש להתחשב בהפרש של מאה שנה ויותר ביניהם.

59 ראו כעת סדר הקבלה לר' מנחם המאירי, בצירוף 'שערי ציון' לר' יצחק די לאטיש, מהד' ש"ז הבלין, מהד' ב, ירושלים תשנ"ה, עמ' 178-179.

אותן ׳דעות׳ רבות, מסורות או פירושים תלמודיים, ואולי מושבו ב-Aix.[60]

כן אין להקדים את זמנו של ר׳ יקותיאל הכהן מכותבו של ר׳ שמואל בן מרדכי, שאין הוא אחד, כנראה, עם יקותיאל בן יצחק, המכונה ׳החסיד׳ ו׳המלאך הגואל׳, חתנו של ר׳ שמשון, אחיו של ידידיה ממלאון.[61] ידידיה זה היה מורו של ר׳ אברהם בן נתן מלוניל, בעל ספר המנהיג, כפי הציון בספרו,[62] שנתחבר בערך בין השנים 1204-1205, ועמד בקשרים עם רבנו תם, ואם כן זמנו המחצית השניה של המאה הי״ב. ידידיה ממלאון ויקותיאל זה נזכרים ברשימה הגניאולוגית, בה נזכר ר׳ שמשון מקוצי, תלמיד ר״י הזקן, כצאצאו של ר׳ שמשון.[63] ידידיה מטולוז מופיע כמכותבו של ר׳ יקותיאל באגרת אחרת שתוצג מיד, אך אין לזהות את שני השמות עם האישים הנזכרים, כדעת דינור.[64] אין אפשרות לקבוע האם ידידיה זה הוא גם ידידיה ממרסי, מכותבו של יחושיאל באגרת בסוד שעיר ראש חודש וטעם הכפרה.[65]

אין לזהותו גם עם יקותיאל הכהן בר יהודה, המדקדק בעל ׳עין הקורא׳, שספרו נתחבר לפני 1170 לפי אזכורי המדקדקים המובאים בדבריו, ואולי הוא אחד עם ר׳ יקותיאל בן יהודה, שנהרג על קדוש השם יחד עם יחיאל בן דוד, שניהם תלמידי ר׳ שמואל, כנראה הרשב״ם נכדו של רש״י, בשנת 1171 בבלוייש, צפון צרפת.[66] גם יתר האישים הרשומים בשם יקותיאל במחקרו המקיף של גרוס אינם מתאימים לזמן האגרת: כך באשר לר׳ יקותיאל בן מנחם ממנש, אחיו של אליה בן מנחם הזקן ממנש (המכונה אליהו הזקן), תלמידו של גרשם בן יהודה, לקראת מחצית המאה הי״א;[67] ובאשר ליקותיאל בן נתן ממרסי, שהיה שותף במועצת רבנים במחצית השניה של המאה הי״ד,[68] או ליקותיאל בן שלמה, מתרגם ספר ׳שושן הרפואה׳ מלטינית לעברית בשנת 1387.[69] אף אין הוא ר׳ יקותיאל בר׳ אברהם, המכונה ר׳ זלמן משפירא, שחי במחצית השניה של המאה הי״ג והיה מכותבו של הר״ם מרוטנבורג, הוא כנראה בנו של ר׳ אברהם בר׳ יקותיאל, שאמר פירוש לחרוז בפיוט לר׳ אברהם ב״ר עזריאל ב׳ערוגת הבושם׳.[70] על אביו של ר׳ אברהם זה איננו יודעים דבר, אך סביבתה של האגרת המזכירה את אישי פרובאנס ועניניה במחלוקת שנתלקחה שם, אינה מכוונת לצפון צרפת או לאשכנז. יקותיאל אחר, הנזכר במסורת אשכנזית של העברת ״סוד תקון התפילות״ וקבלתן

---

60 Gross, *Gallia Judaica*, עמ' 48.

61 Gross, *Gallia Judaica*, עמ' 582. לפי גרוס, כינויו אלה ניתנו ליקותיאל זה משום עמידתו בהגנת הדת ובניה.

62 ר' אברהם בן נתן מלוניל, ספר המנהיג, מהד' יצחק רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' תנד, תרמט.

63 בכתב היד מינכן 95, הכולל את התלמוד הבבלי בשלמותו, נעתק בשנת ק"ג (1342). גרוס, שם, עמ' 353-354.

64 ישראל בגולה, ב, עמ' 420 הע' 44.

65 חלקה השני של האגרת, בטעם העריות, נדפס בידי אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 149-152, ובידי שלום, כפי שציין אידל, שם, עמ' 149 הע' 404. חלקה הראשון כולל את פתיחתה: "פתשגן הכתב שהגיע מהגאון [ר: הגדול] רב יחושיאל ז"ל האשכנזי אל הרב החסיד ר' שלמה מקורבייל [ר: מקורבוייל] וממנו אל הרב [ר: החסיד] הגדול ר' ידידיה ז"ל מעיר מרשייליאה [ר: מרשילייא]." כ"י לונדון, דוד סופר 33, 1א [=פנים]; רומא, קזנטנזה, 3087, 59א [=ר]. קטע מן החלק הראשון נדפס בידי שלום, קרית ספר, א, עמ' 291, מתוך כ"י מינכן 112, 180א-ב. כ"י לונדון הנזכר כולל גם את חלקה השני של האגרת, הוא חלק מכ"י וינה, III.14, קטלוג שוורץ מס' 240, שציין ג' שלום, ויש להוסיפו לרשימת המקורות שמציין אידל, שם, עמ' 159, הע' 404, יחד עם כ"י רמת גן, בר אילן 1039 (לשעבר מוסיף 64), 6ב-7א. בקטע שהדפיס אידל לא נמצא שמו של יחושיאל, ומסורת אחרת נזכרת בסוף התשובה השניה, לפיה מסרה הגאון ר' יחזקאל ז"ל מאפריקיא ומשם לישיבת גרמיישא ומשם לישיבת לוניל "בימי הזקנים הקדמונים".

66 על האחרונים ראו גרוס, שם, עמ' 117; לזיהויו של יקותיאל הכהן בעל עין הקורא ראו אלדר, 'שער נוח התיבות מתוך 'עין הקורא', לשוננו מ (תשל"ו), עמ' 190-193. להשערות אחרות באשר לזמנו של יקותיאל הנקדן ראו שם. אלדר מדגיש, בנוסף לזיהויו האפשרי עם יקותיאל בן יהודה, את מוצאו האשכנזי, שאת מבטאו הוא מבקר.

67 גרוס, שם, עמ' 363. בן אותו הזמן כנראה היה יקותיאל בן יעקב, שם, עמ' 72, ועל ר' יעקב בן יקותיאל הנזכר שם ראו גם שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, עמ' 69-70, הדן בחכם בשם זה במאורעות שנתרחשו סביב שנת 1010.

68 גרוס, שם, עמ' 382.

69 שם, עמ' 429.

70 מהד' אורבך, ג, עמ' 72, ושם, ד, עמ' 120.

המופיעה ב׳סודות התפילה׳ לר׳ אלעזר מוורמס, מצביעה על תאריך מוקדם מכדי שנוכל לייחסו ליקותיאל המדובר כאן.[71] מן המאה הי״ד מוכרים בשם זה עוד שניים, יקותיאל בן משלם, שהעתיק את פירוש התורה לרש״י בשנת ע״ב (1312), כ״י פרמא, פלטינה 3256, ויקותיאל בן יוסף בעל המעריב ״ויושע אומן אשכלות פרח קדש תהלה״ הנרשם בסדור מנהג אשכנזי המזרחי לכל השנה בכ״י פרמא, פלטינה 1265, 125ב, הוא גם מעתיק התורה בשנת קמ״ו (1386) המצויה באותו אוסף, כ״י פרמא, פלטינה 2826.

אם נחזיק בדעה שאין יקותיאל הכהן קרובו של ידידיה ממלאון, נוכל לאחר לעשורים הראשונים של המאה הי״ג גם את אגרתו של ר׳ יקותיאל מאנדושא, המכונה אף הוא ׳החסיד׳, לתלמידו ר׳ ידידיה מטולוז. אגרת זו ענינה בשבע חופות של צדיקים, שאותה נדפיס להלן, יש בה ענין רב להבנת שלב המעבר ממסורות מיסטיות מדרשיות אל שלב התגבשותן כמערכת הדתית השייכת לתנועה ההיסטורית הידועה בשם ׳קבלה׳. מן האגרת ששלח ר׳ שמואל בן מרדכי לר׳ יקותיאל הכהן למדנו על התנגדותו לתורת הרמב״ם המעמידה צורות לבד, על דרך ההפשטה, בעולם העליון ובמלאכים, בעוד שר׳ שמואל מראה שדעה זו מתיישבת עם מסורות המצויות גם בסביבתם של ראשוני האישים הידועים לנו כמקובלים, בפרט ר׳ יעקב הנזיר והרב ר׳ אברהם בן דוד.[72] אמנם לשון ׳בעלי קבלה׳ שבאגרת ההיא אינה מכוונת אלא לקבלת מסורות ולא לעדות על תנועת הקבלה;[73] מן הדברים המיוחסים לר׳ יקותיאל ב׳סוד ידיעת המציאות׳ למדנו על הקשר הרצוף בין דרגת הפנימיות והמורכבות הפנימית (המרובעת) שבדרגה הראשונה; מן האגרת שכתב ר׳ יקותיאל לתלמידו ר׳ ידידיה נלמד על מערכת קבועה ושיטה סדורה הקושרת בין עשר ספירות בלימה שבס״י, בין היותן שלשה על גבי שבעה (מבנה זה שייך בס״י ו, ג/ § b48 למבנה רחב יותר הכולל את האחד ואת שנים עשר הגבולים שבפשוטות, ופשט הדברים חורג מן העשיריה וחותם בכ״ב האותיות) ובין מערכות האורות, ההיכלות וההקשרים המיתיים שידונו להלן. דמות זו של ר׳ יקותיאל ניכרת, איפוא, מצד תכנם של שלשת הקטעים הנדונים. בכך ראיתי להוסיף על השערתו הבלתי מנומקת של דינור, המציע לזהות את ר׳ יקותיאל הכהן מכותבו של ר׳ שמואל בן מרדכי עם ר׳ יקותיאל בעל האגרת לר׳ ידידיה.[74] מאידך, אין גם למהר ולהשוות בין ר׳ יקותיאל ויחושיאל, שעל שמו נתפרסמו שתי תשובות בטעם העריות ובמסורת דמונולוגית, שאין בתכנן דבר הקרוב לדברי ר׳ יקותיאל, ואין יסוד להחשיב את אגרתו כבדיה ספרותית, כדעת ג׳ שלום, אף שאיננו יכולים לזהות את מחברה.[75]

---

71 פירושי סידור התפילה לרוקח, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' רכח-רכט. מובא ללא ציון מדויק מכ"י פריס, הספריה הלאומית, אצל י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, עמ' 15-16.

72 לזיהוים של האישים ולדיונים אודות קבלתם ראו בעיקר אידל והוס במחקרים הנזכרים לעיל, הע' 52.

73 ראו גם אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה', עמ' יד, הע' 56.

74 דינור, ישראל בגולה, ב (ד), עמ' 420 הע' 44 (באגרת עצמה אין כל כינוי 'כהן' ליקותיאל, ואין הכרח בזיהוי זה, כפי שמשתמע מדיונו של דינור. על תאריו האחרים ראו להלן). 'סוד עניית אמן' לר' עזריאל יוחס בטעות בספר בדי הארון לר' יקותיאל, (פריס 840, 115ב-116ב; ראו כעת בדי הארון הנדפס בתוך 'עמודי הקבלה', ירושלים תשס"א, עמ' קנב) ואין טעם לדון בייחוס שגוי זה. ראו שלום, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב (ד), עמ' 422; הנ"ל, *Origins*, עמ' 327 הע' 263; ורמן, 'The Evolution', עמ' 164 הע' 7.

75 תשובת ר' יחושיאל בטעם העריות נדפסה בידי שלום, 'ר' משה מבורגוש', תרביץ ג (ג) (תרצ"ב), עמ' 278 (משם יהושיאל), שם, ד (א) (תרצ"ג), עמ' 68-70 ונתפרסמה מחדש מכ"י נוספים ובתוך דיון תכני ומשמעותי בידי מ' אידל, 'פירושים לסוד העריות', עמ' 149-154, וראו לעיל, הע' 65. (לכינוי 'חוג העמוד השמאלי' המשמש אצל אידל ראו גם בלקוטים בכ"י וטיקן 202, 55א: "מבעלי קבלות נשגבות המעמיקים בעמקי הסתרים הנרמזים בקבלת הרוח צד שמ[א]ל", ושם, 56א: "לבעלי חכמת צד שמאל".) לדעת קרבתם של השמות יחושיאל ויקותיאל ראו שלום, *Origins*, עמ' 324 הע' 259; על יחסו של שלום לספרות התשובות והמסורות השונות הקרובות לעיוננו כספרות זיופים ובדיות ראו לעיל, מבוא, הע' 125, בדיוננו בתואר 'גאון'. לא ראיתי לצדד בדעתו של ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 175-176, שמחברה של

כאמור, אני נוטה לזהות את ר׳ יקותיאל הכהן, מכותבו של ר׳ שמואל בן מרדכי, עם בעל המסורת המיסטית המובאת משמו ב׳סוד ידיעת המציאות׳, אחד משני האישים הנזכרים ב׳קבוצת העיון׳ ועם בעל האגרת הממוענת לר׳ ידידיה מטולוז. וזה לשונה:[76]

[ובכלל מה שאחבר ג״כ נוסח הגאון על שמו] מנוסח הגאון הרב רבי׳ יקותיאל ז״ל מעיר אונדרש שבע חופות של צדיקים הם שבע מרגליות חכמי הרזים קראו שמותן ספירות ולשון ספירות כמו מרגליות מגזרת לִבְנַת הַסַּפִּיר [שמ׳ כד, י]. וכן מצינו בנוסחאות רבנן קשישי בניקודם סַפִּירִיּוֹת רק אינן יוצאות «מפשט» לשון מספר יומם «ואם» תחשוב שהן עשר ספירות בלימה אין חשבון למספרם. ובשלש חזור לאחוריך ובלום פיך מלחשוב בהם כי אין | מחשבתך יכולה להשיגם, ואל תטעה בפתחי פיך בשום ספירה כי כל אחת עולם חדש בפני עצמו דבוק זה עם זה ונאחז זה עם זה וקשור זה עם זה כדמיון שלהבת בגחלת. שבעה מרגליות בהני ובהני סתרי הנבואות כמראות הצובאות, ושרש וכל שש הספירות כולם מ[ל?]היבות [/מוצהבות] וכולם «מטיבין» פניהם «בזיו השביעית» שהיא אספקלריא המאירה וכולן «פונות» זו לזו כלן כסא אחת רק השלש | מיוחדות למעלת הספירה השמינית הוא היכל הקדש הפנימי. והשלש מיוחדות לתשיעית היא בית קדש הקדשים והאמצעית נקרא בספר יצירה «שהיא יסוד ומחצב לכל הדברים הנ[כ]רים תחת ומעל ואתה שים לבך לדעת» רבותינו הקדושים | היכל מעון[/מכוון]. והוא ראש הסולם שראה יעקב אבינו ע״ה והוא «הידיד» והנחמד «המשתעשע» בחיק המעלה העשירית שכל המחשבות נלאות בה, וזו אינה אוחזת מקום ואינה נבראת ואינה נבדלת ממקור החיים שהוא יסוד הכל ושורש ומחצב לכל הדברים הנבראים תחת ומעל, ואתה שים לבך לסדר המערכות על מתכונתם ויהיו שמורים במחשבות לבך. ותשכיל ותצמיח אלה דברי האגרת אשר שלח רבי׳ יקותיאל זק״ל לתלמידו הגדול בחכמה ובמנין רבי׳ ידידיה מעיר טולישה. ע״כ דברי טופס דברי החסיד ז״ל. תם.[*]

התשובה בשם ר' יחושיאל הוא ר' יצחק בן יעקב הכהן, מלבד הענין המשותף בהיראַרכית כחות הרע, הנמצא גם בחבורים אחרים בקבלה הקדומה, ואכמ"ל.

[76] כ"י קיימברידג', ספרית האוניברסיטה, Add. 505, 10א [=ק]; מתוקן לפי כ"י אוכספורד, Christ Church College 198, כעת אוכספורד בודלי, קטלוג נויבאואר, 2456, 75ב [=א]; המבורג, ספרית המדינה והאוניברסיטה, אוסף לוי 78, 262ב/רסא ע"ב-263א/רסב ע"א [=ה]; ס' האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, פיראַרא שי"ו, שער ח פרק טו, ק ע"א-ע"ב [=ד], כעת גם בתוך ספר 'עמודי הקבלה', ירושלים תשס"א, עמ' רא-רב [=ד1]. בהעתקת א' כרמולי גם בכ"י פרנקפורט דמיין, הספריה העירונית 116, 14ב-15א [בנוסח הקרוב לנוסח ה]. האגרת נזכרה אצל שלום, *Origins*, עמ' 327 הע' 263; הנ"ל, 'התפתחות תורת העולמות', תרביץ ב (ד), עמ' 422-423, על שם פתיחתה בענין 'שבע חופות של צדיקים'; ורמן, *Books of Contemplation*, עמ' 185; הנ"ל, 'The Evolution', עמ' 164 הע' 7.

[*] 1 <[ובכלל...שמו]> בשולי כ"י ק ה / מנוסח: תשובת ד ד1 / (הגאון) הרב: רב הגדול א / (ז"ל) א / (מעיר אונדרש) ד ד1 2 אונדרש: לונדֿרֿש א / שבע חופות...מרגליות: על יסוד בבלי, בבא בתרא, עה ע"א; פסיקתא רבתי, פרשה לז; מדרש כתפוח בעצי היער, בתי מדרשות, א, עמ' רפד. / ולשון ספירות: וספירות א ספירות ה 3 <אבֿןֿ> לבנת ה / רבנן קשישי: הבאים [ואולי: הביאם] א רבנן הששי ה 4 בניקודם: בניקודים א ליתא ד ד1 / ספיריות: הנקוד לפי ק א ה ספי' הק' ד ספירות הקדושים ד1 / (רק) ד ד1 / «מפשט»: לפי א מכלל [בשולים: מפשט] ק משפט ה ממספ' כל ד ד1 / (יומם) ה ד ד1 / «ואם» לפי א ה ליתא ק / עשר ספירות: י"ס א / בלימה: בלי מה א 5 חשבון למספרם: תחשוב מספרם א / מלחשוב: מלדבר ולבך מלהרהר ד ד1 / (בהם) א ד ד1 / | ק ע"ב ד 6 מחשבתך יכולה להשיגם: מחשבותך יוכלו להשיג א / (בפתחי פיך) א / בשום ספירה: בספירות א / אחת: אחד א 7 (דבוק...ונאחז זה בזה) א / (וקשור...עם זה) ד ד1 / כדמיון שלהבת: כשלהבת א 8 בהני ובהני: בהנה ובהנה א ד ד1 / כמראות הצובאות: לפי שמ' לח, ח: בְּמַרְא֫ת הַצֹּ֫בְא֫ת / כמראות: במראות ד ד1 / הצובאות: הנוראות א / (ושרש) א ה ד ד1 / מ[ל?]היבות: לפי ק מוצהבות א ד ד1 מצהיבות ה 9 «מטיבין»: לפי א מביטים ק ה ד ד1 / «בזיו השביעית»: לפי א בגין השביעיות ק בזיו השי' ד בזיו השישי ד1 10 «פונות»: לפי א ד ד1 פינות ק ה / אחת: אחד א ד ד1 / | רב ד1 / (מיוחדות...והשלש) א / מיוחדות: מייחדות ד מיֻחדות ד1 / למעלת...השמינית: למעלה הספירה הא' ד ד1 11

על זיהויו של ר׳ יקותיאל נוסף כעת התואר ׳גאון׳, המצוי גם בספרים אחרים השייכים ל״קבוצת העיון״ (להלן) וזיהוי מקומו באונדרש, היא אנדוזה (Anduze) שבאיזור Alès שבחבל לנגדוק-רוסיון (Languedoc-Roussillon) שבפרובאנס; יחד עם מכותבו בטולוז, אנו שבים לחבלי דרום צרפת, שמהם, כזכור, התעודות ההיסטוריות והאגרות השייכות לסביבתם של ראשוני המקובלים. הנוסח המשובש ״לונדרש״ המצוי בכ״י אוכספורד, בנוסח המחזיק שיבושים אחרים מן המקטע, הוא לדעת דינור ״מן התיקונים המשובשים, המתקנים את הבלתי ידוע להם כדי להתאימו לידוע ומפורסם״,[77] ונראית דעתו. מעיר זו נזכר גם יעקב בר שמואל אצל ר׳ אשר בן דוד: ״והשני רב חסד מטה כלפי חסד כשהם מחצה על מחצה וזו היא מדת ששית על דעת הריא״ף ז״ל ור״ש ז״ל כך שמעתי מפי החכם הגדול ר׳ יעקב בר׳ שמואל מאנדושא יצ״ו וכל זה סיוע לדברי שהשם הראשון עצם.״[78]

קבלה, פרוטו-קבלה ומיסטיקה: הופעתו המחודשת של השם ״ספירות״, השגב וההגיה

תעודה זו מהגאון ר׳ יקותיאל מכילה כמה מן היסודות החשובים המבדילים את הכתיבה הקבלית בראשית התפתחותה מן הכתיבה המיסטית המצויה בזמנה וקודם לה: היסוד התיאוסופי, הנקשר גם ברמז מיתי-אסכאטולוגי בעקבות מקורות התלמוד והמדרש על שבע חופות הצדיקים, יחד עם המסורת המחודשת בדבר השם ׳ספירות׳, זוכה כאן לעיבוד על פי שיטת ספר יצירה, במניית עשר הספירות כמספרים ראשוניים יחד עם הפירושים הפילוסופיים לס״י המונים את ריבויין עד לאין סוף בכפולות העשר; מורכבותה של מערכת העשיריה ב״שלושה על גבי שבעה״ שבס״י ובשש קצוות, עם פירוט ייחודן של ג׳ ראשונות; קשרי הזיווג שבין המעלה התשיעית לעשירית, בלשון שהדיה ניכרים אצל ר׳ משה מבורגוש.[79] לצד המבנה התיאוסופי המורכב מסמלים ממקורות ומיתוסים שונים (היכלות, סולם יעקב ושעשועו, מושבם של צדיקים בגן עדן יחד עם סמלי המקור, השורש והמחצב), ניכר גם יסוד תיאורגי, הקושר בין תחום ההגיה לתחום ההשגה, תחומים המצויים בספר הבהיר, בקבלת ריס״נ ובקבלת ׳קבוצת העיון׳, ״ובשלש חזור לאחוריך ובלום פיך מלחשוב בהם״, בעיבוד משנת ספר יצירה הגורסת בלימה בדבור לכדי בלימה בהשגה, יחד עם אפשרות קשירת ההגיה לדרגה מסוימת הנאמרת בהזהרה ״ואל תטעה בפתחי פיך בשום ספירה״.[80] על אלה נוספו שיטות תפישת הספירות כעולמות, כל ספירה כ״עולם חדש בפני עצמו״, כנראה כבר בתוך פיתוח

הפנימי: והפנימי ד ד1 / לתשיעית: והט' א / (בית) א / קדש: קדשי ה / בספר: משובש א בס"י ק 12 «שהיא...לדעת»: לפי א ליתא...:ולדעת ק ה ד ד1 13 | 263א/רסב ע"א ה / מעון: מכוון א ה ד [מעון] ק מכון ד1 / «הידיד» לפי א ד ד1. ק משובש תדיר ה 14 והנחמד: הנחמד ד ד1 / «המשתעשע» לפי א ה ד ד1. ק משובש 15 ממקור: ממקום ד ד1 15-16 (שהוא...לסדר) ליתא :שהיא א / ושורש: ומקור ד ד1 / המערכות: המעלות א ד ד1 / מתכונתם: מתכונותם א / ותצמיח: ותצליח ד ד1 / (אלה...תם): עכ"ל ד ד1 / אלה: על א 17 רבי': רבינו א / זק"ל: זכרונו לברכה א 18 רבי': רבינו א / טולישה: טולוֹשה א / (ע"כ...ז"ל) ליתא א / דברי טופס: טופס ה / החסיד: החכ' ה

77 דינור, ישראל בגולה, ב, ד, עמ' 420, הע' 44. דינור מציין נוסח זה בכ"י קיימברידג' המחזיק כאן את נוסח הפנים, ואתמהא. מלונדון מוכר ר' אלחנן בן יקר, ואין משותף בין פירושיו לס"י ו'סוד הסודות' לבין דברי הקבלה הקרובים לעיונינו.

78 ר' אשר בן דוד, ס' היחוד, מהד' אברמס, עמ' 53; שלום, *Origins*, עמ' 253, הע' 115; גרוס, *Gallia Judaica*, עמ' 64.

79 אמנם יש ספק בעיני אם 'ראש הסולם' ו'הידיד' הוא ספירת תפארת בזיווגה עם ספירת מלכות, כפי טענתו של ג' שלום. עוד להשפעתם של דברים אלה בדברי ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוש, במקביל לזיהוי הכרוב עם ה"ידיד הקטן" בחומר מאוחר מספרות תלמידי החסידים באשכנז, ראו לעיל, פרק א, הע' 608.

80 בדרך כלל מוגדר היסוד התיאורגי בזרם המרכזי של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית ביחס לפעילות המקובלים בהשבת ההרמוניה באלוהות בתוך היסוד הפנימי של הכוונה הדתית, ביחס לכוונות התפילה ובטעמי המצוות. יסודות אלה, שאינם מצויים הרבה במקורות שלפנינו (מלבד התפילות התיאוסופיות החדשות שבחוג זה) שייכים לרובד דתי, אולי אוניברסאלי יותר, המחזיק בפעילות העיון כצפייה וכהשגה בתור פעילות המקיימת ויוצרת את המערכת התיאוסופית. המאמץ העיוני והספרותי לקיים את המערכת האלוהית כ'אחד' הכולל את ריבויו בצורת העשרה והי"ג, ובאותה עת כמקור האחד ו'האחר' הבלעדי, שייך בוודאי לתחום ההשפעה והפעולה על האלוהות.

תפיסת האצלתן או לפחות חידושן, ודומה שעדיין קשור מונח העולמות כאן במקורות שנשתמרו בתוך הגנוזיס כ״איאונים״;[81] ולצדה הענין המיוחד בשבע הספירות כמאורות, ממאפייניה הייחודיים של הספרות הקרובה למה״ח.

מקורותיו של ר׳ יקותיאל מעידים על מסורות שבעל פה, ומכאן גם הקושי באיתורן. הכינוי ׳חכמי הרזים׳ חוזר, עד כמה שהשיגה ידיעתי, רק בתשובה המיוחסת לרב האי גאון בענין שמותיה של המדרגה העשירית,[82] ובאותה תשובה נמצאת גם המסורת העקרונית בדבר תפישתן של הספירות ״כדמיון מאורות... רוחניות דקות וזכות פנימיות״ וגו׳, אף היא מסורת על פה משמם של ״בעלי רשומות״.[83] כן היא ״דעת רבותינו הקדושים״ בכינויה של הספירה התשיעית ׳היכל מעון׳ או ׳היכל מכוון׳. אמנם, מסורות אלה לא רק בעל פה נשתמרו אלא גם ב״נוסחאות רבנן קשישי״ המשמרות את ניקוד ׳ספיִריוֹת׳, כנראה בשימוש ״נוסח״ כטופס וכרשומה, כפי שנמצא גם בתחילת האגרת עצמה. על רקע זה ניכר החידוש בדבר הספירות כמאורות מאירות, שעתיד להפוך למובן מאליו בקבלת המאה הי״ג. אפשר שהכינוי ׳ספיריות׳ בא גם בעקבות יחסם של מקורות פילוסופיים עבריים ומתורגמים למעלת הנפש על הגלגלים (אמנם לא בהקשר הספירות של ס״י), כבדברי רס״ג, המתאר את הנפש כעצם זך ״נקי כנקיות הגלגלים. ושהיא מקבלת האור כאשר יקבל הגלגל ותהיה בו מאירה, אבל עצמה יותר דק מן הגלגלים״;[84] וכן אצל ר׳ משה אבן עזרא, המתאר את השכל הפועל ואת ׳הנפש החכמה׳ כ״עצם פניני פשוט בהיר וזך״[85] ואף רמב״ם, המורה על הגוף האתרי של הגלגלים כעצם ״ספירי״.[86] בקבלת המאה הי״ג שגור זיהוין של הספירות כמאורות מאירת מלשון ״ספיר גזרתם״, איכה ד, ז או מלשון ״ויסדתיך בספירים״, יש׳ נד, יא.[87] על קרבתם של דברי ר׳ יקותיאל לר׳ ידידיה לספרות העיון מעיד גם הפירוש המובא בחבור ׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳: ״והספירות הם אספקלריאות מאירות ולמה נקראו ספירות ר״ל מספיר גזרתם· שהם כמו ספירים המצוחצחים המאירים לפאת[י] מזרח·״[88]

על ראשוניותה של המערכת התיאוסופית שבאגרת יעידו כינויי הספירות החוזרים בסדר אחר בקבלת הראשונים עם עליית מעמדן של ספירות אחרות, ובעיקר ספירת תפארת, שאליה מתייחסים כינויי

---

81 שלום, 'להתפתחות תורת העולמות', שם.

82 פירנצה, לורנציאנה, II 18, 79א.

83 §18א (ברשימתנו, §16ברשימת ג"ש), תשובת האי א', הנמצאת בתוך ספר אבני זכרון, כ"י ירושלים, ביהס"ל 404, 34א.

84 ספר האמונות והדעות, מאמר ו, ג, תרג' יהודה אבן תבון, ירושלים תשכ"ב, עו ע"ב.

85 דוקס, 'לקוטים מספר ערוגת הבושם לר' משה אבן עזרא', ציון ב, פרנקפורט תר"ב, עמ' 159-160, ובהערתו מפנה לדברי רס"ג הנזכרים.

86 מו"נ, ח"ב, יט. ראו גם בפירושו למסכת כלים, פרק ל, ערך 'אספקלריא'.

87 ספר ברית המנוחה, דרך ב, נקוד ט'; זהר, ח"ב, סו ע"ב, שם קכו ע"א, ריז ע"א, רמ ע"א (מלשון עמודים), ושם רמ ע"ב המוסיף ענין הארתם: "ספירין דינהרון לעילא ותתא"; זהר חדש, יתרו, לג ט"ב: "דבג"ד אתקריאו ספירן ספירות, דנהרין גוונין דילהון כספירים יקירין, ולא כספירים דאינון פסולות דעלמא שפלה, אלא כאבנין יקירין ומרגלאן דגנתא דעדן, דנהורא דלהון מסוף העולם ועד סופו." עיינו גם ליבס, פרקים במלון ספר הזהר, ערך 'בוציצא'; הנ"ל, תורת היצירה, עמ' 114-115. פירושי ספירות מלשון מספר או מלשון "ספיריוּת וזכות" נמצאים יחד בספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, פיראראה שי"ו, כח ע"ב-כט ע"א / עמודי הקבלה, ירושלים תשס"א, עמ' נה. 'ספירות' מענין הזכות וההארה גם אצל ר' אשר בן דוד, 'פירוש שם המפורש', ספר היחוד, מהד' אברמס, עמ' 108. וכן בס' העיון הארוך, מהד' ורמן, עמ' 67: "ספירות מלשון מספר ומלשון ספיר". בספר הבהיר, סי' קכה, הקרוב לזמנו של ר' יקותיאל, נמצא רק פירוש ספירות מלשון הסיפור שבתה' יט, ב, "השמים מספרים כבוד אל". ודומני שאגרת ר' יקותיאל היא מקור חשוב וראשוני לקבלה בענין הצבת מערכת הספירות וראייתה כמאורות.

88 גרסת "לפאתי" נרשמה בכ"י פירנצה, II, 41, 198ב; כ"י אחרים גורסים כאן "לפאת" או "לצד", המתאימים יותר לענין המזרח (הנזכר גם לעיל ב'סוד ידיעת המציאות'). החבור נדפס גם בספר הפליאה, כעת בתוך תורת הקנה, ירושלים תשנ"ז, עמ' רי.

האספקלריאה המאירה (כאן השביעית) וראייתה כאמצעית, הנאמר כאן על הדרגה התשיעית, בהתאם לפירוש ס״י לריס״נ ומה״ח הרואים בחכמה את הדרגה הפנימית, היא ה״אמצעית וסובבת ויושבת בראש ויונקת כח כולן״ (מה״ח § 44, ובמקביל אצל ריס״נ. על הקבלה זו להלן בפרק א). כך גם ההבחנה בין ״היכל הקדש הפנימי״ המיוחס לשמינית, בהתאם לתיאוריה השגורים של ספירת בינה בקבלה, ובין ״בית קדש הקדשים״ המיוחס לספירה התשיעית, הבחנה שניטשטשה ונתמזגה לתיאורי ספירת בינה אצל רמד״ל ובספר התמונה.[89]

89 שקל הקדש, מהד' מופסיק, עמ' 6; ספר התמונה, בתוך תורת הקנה, ירושלים תשנ"ח, א ע"א; בספר הייחוד מ'קבוצת העיון' מכונים י"ד הכחות הנאצלים או נמצאים במחיצת האלהות 'היכל הקדש הפנימי'.

גוונים

היסודות הראשיתיים מכוננים דרכים מיסטיות המשרתות את המעיינים גם מחוץ לבית המדרש. יסוד המים והמעיינות מאפשרים את כושר ההנבעה בדבור היוצר והמחולל, בהתגברות המתמדת, בחזוק המקור הנסתר תוך השתרשותו במעיינות השונים. יסוד האויר מחייב כוננות מתמדת, בהיותו נעדר מכושר ההנעה של המים והאש. במצב זה נדרש המְעיין לפעול ללא מניע, מכוון או מראה, בהקשבה מתמדת אותה הוא טוען בהחזקת הקצוות של הכללים והפרטים בהיותו מתקן תדיר. יסוד האש מאפשר את הראייה, את ההכללה באש בלא להשרף בקרבה[1] ואת אפשרויות השיכוב, הגיוון ואחזקת הריבוי הבאות בתוך צריפת הכסף המחזירה לכל נמצא את סגוליותו.

תפיסת האחדות של ספרות העיון משרתת כשיטת אחזקה של הריבוי בגיוונו בתוך הכללתו בדרגת הכלל היחיד. הציור המפורסם של "להב האש המתאחד בגווניו" משרת ככלי ראייה המבחין בשונות הפרטים ובתוך כך מברר ומחזק את מכלול האש. משל זה, יחד עם משל האצילות כהדלקת נר מנר ואין הראשון חסר מאורו, "מתכוונים לתאר את אחדות האל הנשמרת על אף תהליך האצילות. לא רק שאחדות זו אינה נפגמת, אלא נוצרת אחדות דינמית חדשה השומרת על [גיוון] הכחות תוך כדי שמירת האחדות האלהית."[2]

סכימת הצבעים של ספר מעין החכמה כוללת חמשה "יסודי גוונים", המופיעים במראות דינאמיים בהתאם לרמת ההתגלות או מקום הופעתם, ובהתאם לעירובם ושילובם בכחות השונים ובמערכות הבאות לכדי יישום: מערכת האויר, האור והחושך הקדומים, מערכת האורות, מערכת השלהביות, הניצוצים והגוונים, מערכת המקורות והמעיינות ומערכת תנועות ההגיה, החשמל, הלבוש ורוח הקדש. בהתאם, נסיונות קביעתה של מערכת צבעים אחת לספר זה עלולים שלא לעלות בקנה אחד.[3]

ניתן לסווג שלוש רמות של חשכה ומערכות צבעים בספר מעין החכמה, העמוקה שבהן (והאמצעית) היא זו של החשך (המזוהה עם החשך הקדמון וכנראה גם האויר הקדמון) המתואר בירוק ובתכלת; ההופעה וההתגלות של האור הראשון, אשר יידון להלן כירוק (המזוהה עם ירוק מצוחצח או ירקרק חרוץ);[4] ההופעה וההתגלות של שני מקורות הנובעים אורה וחשכה, הכוללת את ההחזקה הבינארית

---

1 Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, translation by C.S. Nott, London 1961, עמ' 125. ראו גם פדיה, המראה והדבור, עמ' 207.

2 דברי ד' דימנט, עזריאל והעיון, עמ' 6 והע' 5, תוך תרגומם לעברית. שם גם מקור המדרש כנזכר לעיל, פ"א, הע' 506.

3 הנסיון המשמעותי לבחינה ראשונית של מערכת הצבעים נעשה בידי מ' קלוש, *Two Texts*, עמ' 19-25; ראו גם שלום, *Origins*, עמ' 334-335; ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 149-150; שלום, 'Colours and their Symbolism', עמ' 102-103. המונח 'צבע' המשמש בלשוננו מכוון לתיאור כללי של הגוונים, העיניים, הצבעונים, האורות והמראות, וראו שלום, 'Colours and their Symbolism', I, עמ' 87. (עיינו גם שימושו של §8 פירוש ל"ב נתיבות, ירושלים 488, 16ב, המגדיר מונח זה: "צֵבַע. מורה עליו ועל האויר שהאויר עין לבן וזה הוא עין ירוק.") 'צבע', לענייננו, משמעו תדירות מסויימת, אורך גל של האור בספקטרום האלקטרומגנטי, בשילוב אופן שבירתו המסויים או מידת החזרת האור או פליטתו ביסוד מסוים (אויר, מים או אש), ולעתים משולב בו הפרמטר הרביעי הנקבע על פי כושר הראיה, הפיסי, המדומין או העל-חושי, אזי מעורבת בו תכונת התרגום במוח של המראה הנקלט בעין או הנתפש בתחושה. מתוך נטיה להבנת המקורות בלשונם שלהם ובמערכת המושגים המתאימה לזמנם, ניתן כאן דגש על מקורות צבעים בלתי תלויים בתחושת הצבע, הנקבעת בעיקר בעיבודו של המוח את נתוני הראיה הפיסית, כפי שהיא מובנת למן אייזק ניוטון.

4 זיהוי מפורש של 'ירקרק חרוץ' מופיע בפירוש ל"ב נתיבות §8 כ"זהרי חשמל" וכלבושו של החשמל, בשונה מן ההתיחסות אליו כמקור החשמל וכאור הראשון כאן. וראו להלן, היכן. לתיאור אור הלילה ראו גם דברי ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ'

והגלגול המתהפך של גווני הלובן והאודם עם שיקופם של גווני הירוק, התכלת והלבן המופיעים כמחודשים לאחר הופעתם הראשונית (§45). זוהי הרחבה של הסכימה המוצגת במעין החכמה, §35, המציגה שלוש רמות חשכה, כפי ששרטט את תבניתה מ׳ קלוש.[5] אלה מציגים שלוש רמות חשכה. לדעתי יש לכלול ברמה השלישית גם את גווני האור, עשרה הגוונים הנובעים מהחשך, בהיותם מקבילים לקבוצת חמשה הגוונים היסודית הנובעת מאותה דרגה, ובכך לסווגה כרמה שבה מופיעה סכימת הצבעים במלואה. סכימה זו מקבילה לשלושה מרחבי הלילה: עומק הלילה, בחינתו החשוכה והנסתרת; עליית השחר, הירוק-צהבהב, ומרחב הערב, שבו מעורבים ארבעה או חמשה גוונים המשקפים את יסודי המראות לכל אורך הספקטרום.

תיאורו הכפול של המקור השני הנובע חשכה מתאר את הריבוי הבא בחשך: (§35): "וזה החשך הוא מעורב מג׳ גוונין הא׳ הוא חשך כמין עליית השחר שהוא כמין ירוק והאחר מחשך והוא מעורב מירוק ותכלת והאחר חשך לבן מעורב בירוק ובתכלת ובאדום / וזהו החשך הקדמון שיצא מן האויר". לפי תיאור זה, החשך הקדמון, הוא מעין החשך היוצא מן האויר, כולל את שלוש הרמות של החשכה: עומק החשך, עליית השחר, והחושך הלבן, היוצא מחיבור צבעים: ירוק ותכלת ואדום. האחרון אינו אלא ענין פיסיקאלי: ב"חיבור צבעים" משולבים מקורות אור שונים (מקורות הפולטים אור באורכי גל שונים) ליצירת צבע חדש; שילובם של מקורות אור הנפלט באדום, בירוק ובכחול (הנחשבים בדרך כלל כצבעי היסוד) יוצר את הצבע הלבן. מכאן היותו מציין את הגילוי המלא של יסודי הגוונים מבלי שיאבדו מתכונתם העצמית. לסכימה זו יש להוסיף את מראות הלובן והאודם, השייכים למעין הנובע אורה (§45),[6] ל"קצף", היינו לשארית או ליסוד המכריע בין שני המעיינות (§43) לחכמה (§44) ואולי ליתר המראות הנכללים בתוכה[7].

"חשך כמין עליית השחר שהוא כמין ירוק", אחד משלושת המרכיבים של המבוע הנובע חשכה ב§35, מופיע "כשלהביות ירוקות" המתנוצצות ביציאתן מ"אדון יחיד" (§21-22). בסדרת הסעיפים 68-71 מופיע העין הירוק ככולל את העין הירוק ואת עין התכלת, בתוך תיאור בקיעת האויר, האור והקול, באופן המקשה על הפרדתם של מופעי הירוק והתכלת כשני שלבים, במקביל לסכימת §35, בה החושך המעורב מירוק ומתכלת עומד לצד חשך המתואר כעליית השחר שהוא כמין ירוק. בדומה, נתקשה לזהות בחיתוך מדויק בין שתי הדרגות של החשך: החשך הקדמון, המקביל למושג האין-סוף שאינו "בכלל מספרם" של עשרת המאורות (§50), ומבוע החשך, המחולק לשלוש הרמות המתוארות ב§35. החשך הקדמון מזוהה כ"חשך מחשך" (§50), ויש להבינו כ"חֹשך מחֻשך", משום שהוא "נעלה ונעלם ומתעלם" מהשגה. אף על פי שניתן לזהותו כאור הנחשך מהאיר, נציע שיש לראות במבוע (או שני המבועים הנובעים אורה וחשכה) את "הנקרא האור הנחשך[/הנמשך] מהאיר" ב§50, הצעה המתאימה גם ל§55 ול§70. נטפל בתכונות הצבעים תכלת וירוק ופחות במיקומם במערכת השיטתית, התלויה כאמור בשלב המסוים של הופעתם.

113: "...ואע"פ שלא היה שם לילה עד ששמו המאורות אעפ״כ מראה אור הלילה היה משתנה והיה דומה לאור אש ובבקר היה דומה לאור".

[5] שם, עמ' 23.

[6] וכן בספר יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 59ב: "והנתיב הג' הזה קראו ס"י רוח מרוח. ועשר שמותיו בסבותיו הם אור מתנוצץ לפי שממנו יתנוצץ הלובן והאודם הכלולים בירוק שהוא עקר בו המקבל מן הלבן הנסתר שנקרא גם הוא בשם נסתר לפי שבו מסותרים גווני האדום והירוק והגוון הדומה לכחל שמקבל מהאור המופלא שמקבל מהאור הנחשך".

[7] כפי שיטתו של ר' עזריאל, שער השואל, ג ע"ב (להלן).

'תכלת' ניכרת כגוון שבו שווים כל הגוונים, בזיהויו של האור המופלא כעין התכלת, כ"ראש לכל הגוונים ואין בו גוון קבוע" (§ 51). כלליות זו של התכלת מסתייעת ממצוות הציצית, שראייתה מתורגמת לזכירת כל תרי"ג המצוות, מייצוגה במקדש ובכהונה, כאחד מזיהויו של הספיר,[8] ומשום קרבתה הלשונית לתכלית, אם נחשיב את הסמיכות הפוניטית וסמיכות השרשים העבריים כאחדות מן השיטות העקרוניות בספר להעמדת דבר מדבר. כך גם ר' אברהם אבן עזרא לשמ' כה, ד: "ותכלת אמר יפת שהוא כדמות שחרות כי הוא תכלית כל הצבעים והכל ישובו אליו והוא לא ישוב במעשה אדם לעולם ואנו נסמוך על רז"ל שאמרו שהוא ירוק והוא צמר[9]". מכאן גם מקום לזיהוים של התכלת, השחור והירוק כשמות מתחלפים.[10] בקישורם של הגוונים ליסודות, בבחינתם הרוחנית, מופיע זיהוים של התכלת והירוק ביחס למים, בפירוש המרכבה לר' יעקב בן יעקב הכהן:[11] "ואֵֹל יעלה על דעתך כי האוִֹיר והמיִֹם והאֵֹש שהמעֹֻלות מיוסדות מהם שהוא כאויר וכמים וכאש של מטה, אלא הם מאורים שכליים וגוון שלהם נוטה לעין הברד ולעין המים ולעין האש, ועין המיִֹם נוטה לעין התכלת שהוא ירוק ונוטה לחשך שנא' [תה' יח, יב] חֶשְׁכַת מַיִם, ולא חשך ממש אלא כעין תכלת, והאֵֹש נוטה לאדמימות עזה כעין הספיר," ובהמשך מזוהה עין האויר עם הלבן. אצל ר' יעקב שייכת סימבוליקת צבעים זו לשילוש הספירות חסד, דין ורחמים, כאשר "(ו)גוון האור הנוטה לעין ירוֹק כעין התכלת הנוטה לשחרירות שנא' [תה' יח, יב] חֶשְׁכַת מַיִֹם עומד באמֵֹצע כנגד מדת הרחֲֹמים."[12] שיטתיות זו, המזהה את צבעי הירוק, התכלת והשחור בשלב מתקדם יותר בתהליך האצילות לעומת רישומם במה"ח, § 35, נסמכת, כפי שהראתה א' פרבר,[13] על אחד מן החיבורים הסמוכים למה"ח, תוך יישום הסימבוליקה לפרשנות המרכבה ולגווני הפרגוד, 'פירוש שם מ"ב':[14] "הצדֹּ[י] [משם אבגית"ץ] כנגד הפרגוד

---

[8] מנחות, מג ע"ב; ירושלמי, ברכות, א ה"ב; ספרי, במדבר, קטו; סוטה, יז ע"א; חולין, פט ע"א (ראו גם אנציקלופדיה תלמודית, כה, ערך ירוק, טור צו, לזיהויו של הירוק עם הכרתי בשרשת הזיהויים שראשיתה בתכלת לפי מקורות אלה. ושם עוד לזיהוי ירוק-תכלת-צהוב); סינופסיס לספרות ההיכלות, §371; מדרש אגור, יד ("... מפני שהתכלת דומה לספיר ומטה האלהים ס[נ]פירינון היה"; לפי המשך הגירסא: "ספיר-ינון", אפשרי זיהויו עם זוהר השמש, לפי תה' עב, יז); שלום, 'Colours and their Symbolism', חלק א, עמ' 90-92; הנ"ל, שם, חלק ב, עמ' 67-68 והפניותיו לבהיר סי' 62, 65 ולזהר ח"ב, קלט ע"א ושם קמט ע"ב; פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 146 הע' 3, 6 (לעמ' 47=עמ' 131 במהד' פרבר ואברמס); קלוש, *Two Texts*, עמ' 18-21; וולפסון, 'Hermeneutics of Light', הע' 23 עמ' 110; רס"ג, פיוטי ברכי נפשי, בתוך זולאי, האסכולה הפייטנית של רס"ג, תשכ"ד, עמ' קכה-קכו, לזיהוים של כסא הכבוד, אבן הספיר ומראה התכלת כגוון הקבוע (בלשון "ידועה" ו"מוצעה", וראו הערת זולאי שם), וכטעמה של מצוות ציצית, לעומת גווני הלובן, השחרות, הירקות והאודם הנראים "לשעה"; יסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 76א, לזיהויו של התכלת כעינם של המים היסודיים, התהום, בו משוקעות האותיות כאבנים מפולמות.

[9] רש"י שמות כה ד: "ותכלת - צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק" ומיוחס לתכלת שבציצית, רש"י לבמ' טו, לח, בעקבות בבלי, יבמות, ד ע"ב, המזהה "ותכלת עמרא הוא" במצות ציצית ומנחות מד ע"א. ונראה שאין הכוונה לזיהויו של הנגע הירקרק (או האדמדם) בויק' יג, מז-מט גם בבגד צמר, ולא לירוקת שמזכיר רמב"ם, פירוש המשניות, שבת, ב, "ירוקה שעל פני המים כמין צמר". ושונה מזיהויו של יולס, קהלת יעקב, ערך צמר, ד"צ ירושלים תשל"א, ב ע"ב, המייחס לו קו ירוק שבבינה.

[10] פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 180, הע' 1 לעמ' 68. לשון ראב"ע נשתמרה גם בשער השואל לר' עזריאל, דרך אמונה, ברלין תר"י, ג ע"ב, מתוקן בחלקו לפי פריס 770, 13ב-14א: "...בהתלבש העצם בדמיון יש לנו לדמות הכח הראשון אל האור המתעלם. והכח השני אל האור הכולל כל גוון וזה האור הוא כעין התכלת שהיא תכלית כל הצבעים ואין בו עין גוון ידוע." {נזכר גם אצל וולפסון, *Speculum*, עמ' 299.} דברי ר' עזריאל נשתקעו, בתוספות, בתוך שושן סודות, קארעץ תקמ"ד, מ ע"א, אות רלז. נראה שר' עזריאל אינו המחדש של סכימה זו, משום שהיא מופיעה, כנראה במקביל, (בשינויים קלים) גם בפרגמנט 'י' שמות שנקראות מראות אלֹהֹים' המופיע בתוך נתיב ל"ב בפירוש ל"ב נתיבות המופיע בספר הנעלם, פריס 817, 62ב, הנדפס בחלקו גם אצל שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 58, מכ"י ירושלים 541 8^0. לזיהוים של התכלת והשחור ראו גם רמ"ק, אור נערב, חלק ו, ד, כט, המובא גם בתוך ספרי קבלת הגאונים, עמ' שעב-שעג. סכימת הצבעים המופיעה בפתיחת ספר הזוהר, ח"א טו ע"א, תיאור השואב מתיאורי ספר מעין החכמה, "לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולאו גוון כלל", אף היא מעלה על הדעת את חילופם של התכלת בשחור.

[11] פרבר, א, עמ' 47 = פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 130-131, הדגשות לפי פירנצה לורנציאנה, 41 2, 143ב.

[12] סכימה זו מקבילה למבנה ענן הכבוד הנחלק לחשך, ענן וערפל = חשכת מים, ברד ואש, כאשר החשך (כאן כמסך) מזוהה כעין התכלת, פירוש המרכבה לר' יעקב, פרבר א, עמ' 12 = פרבר ואברמס, פירושי המרכבה, עמ' 94; זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 65.

[13] פרבר, פירוש המרכבה לר' יעקב, ב, עמ' 146 הע' 2 (לעמ' 47).

[14] §15, ירושלים 488, 23ב, מתוך שלום, כ"י בקבלה, עמ' 214.

שהוא אור היוצא מן האויר והוא כמין תכלת וקבוע בתוכו עין הלבן ובצדו הא' עין האדום ובצדו הא' עין הירוק. ירוק כנגד [רוח] קדמון לבן כנגד הלחלוח אדום כנגד כח הג' שיצא ממנו כח אדמימות עזה. הרי ג' כחות קבועות בפרגוד והתכלת כנגד הכח הב' הנקרא לחלוח שהוא כמו כן אור שחור [ו]מתעלם[15] שנא' [תה' יח יב] חֶשְׁכַת מַ[יִ]ם". את המקורות היסודיים שבהם מדבר מה"ח, § 67, "האור הקדמון מן האויר", המזוהה כ"אש אכלה אש" (§ 57, ד' אותיות אהי"ה; או כשם בן ד' שבו כ"ו עינים, לפי § 67) וכ"העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו" (§ 55), מוצא 'פירוש שם מ"ב' בהשתקפותם, כנראה, בדרגות האמצעיות של מערכת האצילות.[16] גוון התכלת משויך ללחלוח וללובן, והיותו מקיף וכולל כלבן בחושך המעורב (מה"ח § 35) ניכרת גם בקישורו לפסוק הנדרש, בעוד שהירוק משויך לרוח ולאויר וכנראה לצד הימין, לעומת זיהויו כממצע וכמכריע בסימבוליקה שגורה יותר.[17]

מתוך עיון זה בתכלת כגוון העמוק ביותר, יש להוסיף ולהגביר את עיוננו בתופעת ההחשכה, המופיעה במונח "האור הנחשך מהאיר" המקורי, כנראה, במה"ח, בעל ההשפעה המשמעותית בספרות הקבלה. מונח זה הניכר משום תכונת התעלמותו (§ 50) יש מקום לזהותו עם "**האור המתעלם**", בתוך הדיון בחשך הקדמון. אצל ר' עזריאל מופיע האור המתעלם כחושך, כנראה במקביל לתפישת פריצתם של שני מעיינות הנובעים אורה וחשכה, ב'פירוש התפלה':[18] "'ובורא חושך' [בלשון התפלה] האור המתעלם הנחשך מהאור נקרא חושך כדכת' גַּם חושך לֹא יַחְשִׁיךְ מִמֶּךָ וכו' [תה' קלט, יב] 'עושה שלום' [בלשון התפלה] תכלית אור עם חושך שהם מעיקר שוה". שני כחות אורות אלה מופיעים באופן אחר בדברי ר' עזריאל בשער השואל (הנזכרים):[19] "יש לנו לדמות הכח הראשון אל האור המתעלם. והכח השני אל האור הכולל כל גוון כעין התכלת שהוא תכלית כל הצבעים ואין בו גוון ידוע."

ייתכן שכבר אצל הראב"ד מזוהה "אור המתעלם" עם ספירת כתר, על פי מובאה מאוחרת מר' שם טוב בן שם טוב:[20] "בשם הראב"ד ומן המקובלים קורין לכתר עליון אור המתעלם וכן מצאתי בשם הראב"ד ופירש בו: לפי התעלמותו והסתרו מן הכל". לפי הליקוטים שבכ"י פריס 776, 12ב, מופיעים שני כחות האורות כיוצאים מן האור המתעלם, והדברים משוקעים בתוך רצף קטעים מאגרתו של ר' עזריאל לבורגוש, לאחר דברי קישור של המעתיק-העורך:[21]

---

15 הזיהוי בין "הרוח המלוחלח" (בעקבות בר' א ב) והחשך כמקור הקדמון מופיע בחומר שנשתמר בספר אבני זכרון, כ"י ירושלים 404, 50ב, כפי שהביאו ג' שלום, ס' אבני זכרון, קרית ספר ו, תרפ"ט, עמ' 264: "...רצוא ושוב כזוהר היוציא[!] מהמים אליהם ישוב וכשלהבת היוצאה מהגחלת כד"א ורוח אלהים מרחפת על פני המים הרוח המלוחלח אשר אצל המים כי מהם יוציא ואליו ישוב ונקראת חשך כי לפניהם נחשך כל האור מהאיר".

16 ראו גם קלוש, *Two Texts*, עמ' 30.

17 ראו למשל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 295, 477-478; זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 60.

18 עזריאל, פרוש התפלה, מהד' גברין, עמ' 22. וראו שלום, 'התפתחות תורת העולמות', עמ' 75, המביא מאמר זה בשם ר' עזרא אך יש לייחסו לר' עזריאל.

19 הנ"ל, 'שער השואל', בתוך: דרך אמונה לר' מאיר אבן גבאי, ורשה תר"ן, ג ע"א, מתוקן לפי כ"י פריס 770, 13ב-14א. ראו גם תשבי, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל', עמ' קעג מס' 30; שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', עמ' 57, המשווה בין מושג זה לתפקידי ההיולי והיסוד הכללי אצל גבירול.

20 כ"י בריטיש מוזיאום 771, 139ב, הנדפסת אצל שלום, ראשית הקבלה, עמ' 81 והע' 1, והנ"ל, *Origins*, עמ' 220; הנ"ל, קבלת פרובאנס, עמ' 111. אצל ר' שם טוב בן שם טוב נשתקעו גם דברי פירוש התפלה לר' עזריאל (הנזכרים כאן), בשרידי ספרו על יסודות תורת הספירות שפרסם שלום, קרית ספר ח, עמ' 539, מכ"י ירושלים 404, 43ב, בתוך הקובץ 'אבני זכרון'. לייחוס של הדברים לר' שם טוב בן שם טוב ולא לר' שם טוב אבן גאון (כפי שפרסמם שלום) ראו גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 348, עמ' 401 הע' 15.

21 רונג-ויז'ניצר, 'אגרת מיוחסת לר' אשר בן דוד', עמ' 46.

השבעה ההוא הטוב שנ׳ מָה רַב טוּבְךָ וגו׳ [תה׳ לא, כ]. ומן המעיין הנובע מן הטוב.[22] העולם הזה מסתפק והוא האור הזה ואור הגנוז שכת׳ אוֹר צַדִּיקִים יִשְׂמָח [משלי יג, ט] והוא אור נמנע מרשעים שנ׳ וְיִמָּנַע מֵרְשָׁעִים אוֹרָם [איוב לח, טו] ותמורתו חשך שנ׳ כָּל חֹשֶׁךְ טָמוּן לִצְפוּנָיו [איוב כ, כו] ולפי שהאור המאיר והאור הנחשך מהאור הנקרא חשך שנ׳ שניהם מן האור[23] המתעלם הופך זה אל זה כדכתיב הופך לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם ולילה הֶחְשִׁיךְ [לפי עמוס ה, ח] כשהוא ממיר דבר לתמורה ותמורה לדבר, וכן נקרא אומן [צ״ל אֹמֶן, לפי יש׳ כה, א].

קישור זה מופיע גם ב׳שער הכוונה למקובלים הראשונים׳:[24] ״... הנוטים מדרכו [כנראה צ״ל: מדרכי] האור שהוא מתעלם מדבר לתמורה״. בהמשך אגרתו לבורגוש, (שם), מתאר ר׳ עזריאל את האור המתעלם כ״מתאחד בלהב אש המתאחד בגווניו״, במקביל למופיע בנוסח ס׳ העיון הארוך.[25]

עד עתה ראינו שניתן לזהות בין האור המתעלם למעין הנובע חשכה בעקבות פירוש התפלה לר׳ עזריאל, במקביל למה״ח ול׳פירוש שם מ״ב׳, או שהוא זהה למקורם של כח האור הנובע אורה וכח האור הנובע חשך בדברים הבאים ברצף מובאות מר׳ עזריאל. המקטע ׳עשרה מראות אלהים׳ מזהה בין שני כחות האורות:[26] ״האור המתעלם המקבל כל חלוף והוא נמשל למרא׳ שאין בה כל גוון ומראה ומגלה כל גוון״. לעת עתה די לנו להצביע, מחד, על הקרבה שבין דברי ר׳ עזריאל לדברי מה״ח ופירוש שם בן מ״ב, לעומת מקטע זה המאוחר להם, כנראה, ומאידך על העדר הקביעות בייחוס מושג זה אצל ר׳ עזריאל.[27]

זיהוים של **הירוק והתכלת** בקישורם לעין החשמל שביח׳ א, ד, יוצא מכתאב אלמבאדי לרס״ג,[28] בתיאור אחת ממראות האש, שגונה ״לון זרקה״ במקור הערבי, ״אש תכליתית״ או ״תכלתית״ (לפי תיקון השוליים) בתרגום העברי הקדום לפירוש רס״ג (תורגם כנראה בידי ר׳ משה בן יוסף מלוסנה במאה הי״ב),[29] אשר נשתקע בחיבורי ר׳ אלעזר מוורמס ״כדמות ירוקה״[30] או כ״דמות אש ירקרקת״.[31]

במקביל לזיהויו של האור המופלא כתכלת במה״ח § 51, מופיע אור זה, הראשון, בנוסח עיון הארוך,[32]

---

22 עד כאן במקביל לאגרת ר' עזריאל, שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234.

23 ראו הע' רונג-ויז'ניצר שם, מס' 92. ואולי צ"ל: שנ̶׳ שניהם. מכאן חוזרים הליקוטים לדברי ר' עזריאל באגרתו, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 234.

24 שלום, ראשית הקבלה, עמ' 143. והשוו הנ"ל, 'The Concept of Kavvanah', עמ' 172.

25 כפי שנדפס בידי ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65.

26 פירוש עשר ספירות #116 ('עשרה שמות הנקראים מראות אלהים'), פריס 817, 62א (במקביל לכ"י וטיקן 171, 133ב, ממנו ציטט שלום, 'Colours and their Symbolism', I, עמ' 104). וראו שלום, 'עקבותיו של גבירול', עמ' 56-58, להשוואת דברי סוד הגוונים לדברי גבירול; ולעיל, פ"א, ליד הע' 177.

27 השוו גברין, 'תפיסת הזמן', עמ' 321, ותשבי, 'כתבי המקובלים', עמ' קעג, מס' 30. השוו אבחנתו העקרונית של ג' שלום בענין התחבטותם המתמדת של החיבורים מסוג ספר העיון לעומת הסכימות הקבועות חסרות ההססנות המופיעות אצל ר' עזריאל, *Origins*, עמ' 326, ולפי ענין זה ואחרים יש לדחותה.

28 מהד' קאפח, עמ' קכה.

29 כ"י מינכן, בווריה 221, 77א. ראו מאלטר, *Saadia Ga'on*, עמ' 356, ושם בהמשך גם תיאור התרגומים הקדומים הנוספים.

30 פס"י לר' אלעזר, בתוך סודי רזיא השלם, ירושלים תשס"ד, עמ' 252.

31 פירה"מ לר' אלעזר, פרבר ואברמס, עמ' 66. לסדרת הזיהויים ראו פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 478, 523; זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 61-63. במקומות מספר בספרות סוד האגוז מזוהה הקליפה הירוקה כקליפה החיצונית, שכינה, או "אש תשלולית ירוק", וכבחינה אחרונה והרחוקה ביותר מן הבחינה הפנימית באגוז, וראו פרבר, שם, עמ' 259-268 הע' 53.

32 ורמן, עמ' 68, ובמקביל ביסוד עולם, מוסקבה גינצבורג 607, 58ב. כפי שציינו ורמן, 'Classifying', עמ' 60 והע' 17, ואידל, 'עולם המלאכים', עמ' 27, הע' 97, הביטוי מופיע בהיכלות רבתי, סינופסיס לספרות ההיכלות, §160, עמ' 70 (≈בתי

כ"אור צח בגוון ירוק מצוחצח", מזוהה כחשמל, וכנראה במהלך אצילותו הוא משתקף ביתר המאורות: "שהוא מתצחצח בכל מיני זיו וזוהר וזיו חזק". בדומה מצהיר 'פירוש שם מ"ב':[33] "הע' [מקרעשט"ן] כנגד האור הסו[ב]ל ע"ז נקרא עַיִן שהוא כמין ירוק גוון מופלא". נוסף על זיהוים של התכלת והירוק, משויך לאור המופלא גם הירקרק החרוץ, על פי תה' סח, יד, בפירוש ל"ב נתיבות § 8.[34]

בעקבות שרשרת זיהויים זו האחרונה, נתברר גוונו המיוחד של הירוק, ובעיקר הירוק המזוהה עם עליית השחר, מה"ח § 35, כירוק-צהבהב, בירור העולה מתוך תורת המרכבה לר' אלעזר, כפי ניתוחה של נטשה זבולוטניה. זיהוי זה מופיע אצל ר' אלעזר גם בעקבות לשון 'פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות', התרגום העברי ל'כתאב אלאמנאת' לרס"ג, הגורס, בתוך סדרת שבעת "יסודות המראות הטבעיים" במקום ה"צהבות" שבאמונות ודעות את הירקרק.[35] בחיבור אחר מחסידי אשכנז, שאולי יש לייחסו לר' יהודה החסיד, מופיעה פסקה זו, לעניננו, בתוספת זיהויו של הירקרק כ"קרייט", Kraut בגרמנית (ובעקבותיה ביידיש: "קרויט") - כרוב.[36] על זיהוי זה של ירוק-ירקרק-צהבהב יש להוסיף את צחצוחו (גם לפי גרסת נוסח העיון הארוך הנזכר), היינו זוהרו המיוחד, המופיע אצל ר' אלעזר בהקשר אור כוכב השחר: "ואמרו אסתר ירקרוקת היתה [מגילה, יג ע"א] לפי שמראה אותה לאיילת השחר. כוכב ירקרק בשחר"[37] ומכאן מקום לזיהוי מפורט של "ירוק כמין עליית השחר" הנזכר במה"ח.[38]

סכימה דומה, המשתמשת בשלבי ההופעה במקביל למצוי במה"ח, אך בשינוי ייחוסי הגוונים, מופיעה בס' מורה צדק. בפתיחתו מזוהה האלף כאויר הקדמון וכרוח הקדמון; אותו רוח קדמון מתואר בפירוט הבא:[39]

מדרשות, א, ורטהימר, ירושלים תשמ"ט, עמ' פד), כשם תואר כללי: "אשרי עין הניזונת והמסתכלת באור מופלא הזה". אצל בר חייא מופיע הביטוי "האור הנפלא", כפי שציין ורמן, שם.

33 §15, ירושלים 488 23ב מתוך שלום, כ"י בקבלה, עמ' 215. "הסובל"', "הנושא הכל"', מופיע בסוף החיבור כרוח הקדש, שם, עמ' 25א/217. בנוסח המקביל ב-§17, פירוש שם מ"ב המובא אצל ר' משה מבורגוש, אוכספורד 1565, 100א, נתחלף "הסובל"' ב"מופלא". ב-§16, ספר מורה צדק, מזוהה רוח הקדמון כ"סובל הכל" "ועינו כעין אש ירוק", נר ישראל, י ע"ב, ובנוסח דומה בירושלים 488, 25א ובאוכספורד 1565, 96ב. למופע אחר של הביטוי "סובל הכל" ביחס לשם הכולל הכל במקורות אשכנזיים ראו אידל, 'Ashkenazi Esotericism', עמ' 91.

34 §8, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ג.

35 סעדיה, הנבחר באמונות ודעות, II ב, קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' פה: "צפרה" במקור הערבי; פתרון ספר אמונות וחרצב הבינות, מהד' קיינר, עמ' 90: "ירקרק"; זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 66-67. הצהוב הערבי מקושר לחִוָּרוֹן, לצחות ועזות בביטוי أصْفَرُ فَاقِع, ולצבע הספיר: يَاقُوت أصْفَرُ. הספיר, כנזכר, אף הוא שייך לשרשרת הזיהויים תכלת-ירוק-לבן/שקוף. 'צפרא' בארמית: ב ֹקר. ענין בקיעת השחר, כפי שמופיע בדברי הנביא, יש' נח, ח, במקורות המוסלמיים ואצל ר' שלמה אבן גבירול, כפי שהביאום פינס, 'וקרא אל האין ונבקע', וליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג', נדון בחלק אחר של עבודה זו.

36 כ"י אוכספורד 1566, 3ב, המובא אצל זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 71, הע' 87, וראו שם, עמ' 70, את ההפניות לדיונו של י' דן, מחקרים בחסידות אשכנז, במיוחד עמ' 155-156; זבלוטניה, שם, עמ' 73-75 והע' 95-94, בניתוח מובאה נוספת מ'ספר הכבוד'.

37 כ"י אוכספורד 1566, 29א, כ"י אוכספורד 1567, 39ב, המובאים אצל זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 76 הע' 100. זבלוטניה מבחינה בין הירקרק הזוהר כגוון המאור האלהי הזוהר, השגור במקורות האשכנזיים לזיהויו עם החשמל, לעומת הירוק הרגיל, המשמש אצל ר' אלעזר לציון הופעת הירוק בטבע. ראו גם דיונה במצבי האור והחושך בעליית איילת השחר, לפי מדרש תהלים, כב, שם, עמ' 76-77.

38 זבולוטניה, 'Cosmology and Color Symbolism', עמ' 77-78. בעקבות זבולוטניה, שם, הע' 110 עמ' 78-79, יש מקום לזהות ירוק זה כ-*Visio Smaragdina* כפי שתיארו קורבין, *The Man of Light in Iranian Sufism*, עמ' 76-80. ראו במיוחד שם, עמ' 64 ודברי נג'ם א(ל)דין כברא', (1145-1221) فوائح الجمال وفواتح الجلال (בתרגומי, כעין: 'בושמי היופי ופתחי הוד מלכות'), מהד' מאיאר, 1957, המקור הערבי, פרק 17 עמ' 8, המתאר את ראיית האור הירוק שבקרקעית הבאר, כנראה מרכז ולב המציאות, قليب الوجود. הופעתו של אור זה מסמנת את 'סוף המציאות וההיארעות/הדבור ותחילת הקדמות/קיום הדבר מאז ומעולם', "نهاية الوجود والحدوث وبداية القِدَم".

39 §16, מורה צדק, ירושלים 488 25א (≈§17, פי' שם מ"ב אצל משה מבורגוש, אוכס' 1565 96ב /נר ישראל ט ע"ב-י ע"א).

וזהו הרוח הקדמון שהיה ג' חלקים החלק הא' קטן ועגול והיה מתגלגל ומשיב וחוזר ומתגלגל ועינו כעין ירוק מפני שהוא אור הנחשך מהאיר ואורו חזק מאוד וממנו יצא החשמ֗ל שהוא אור מזוהר וזיו מזיו ולפי חשבונו המאורות הקבועות בו. החלק הב' הוא ארוך ונמשך וחוזר ונמשך והיה מתרבה במעוטו וחוזר ונמשך והוא כעין אדום והיה יוצא ממנו אור אדום חזק מאוד והוא הנק' ערפ֗ל שהוא מורה על ע[ני]ן כי הוא שמך בך ובך שמך החלק הג' הוא עגול ויצא ממנו כמו שרביט קטן וחוזר ומתגלגל ואותו השרביט לא היה נראה מפני קטנותו והוא כמין שחור והוא אור הנסתר והוא אור חזק וממנו יצא הפרגוד שמורה על ענין כסא

החלק הראשון מג' חלקיו של הרוח הקדמון מופיע במקביל למצוי במה"ח § 69-70-71, כאשר עין הירוק מופיע יחד עם עין התכלת, אך הראשון מתגבר ו"מתצחצח ומתגלגל ומאיר ומתגלגל ומאיר / עד שנעשה בו כמין סדק / ומאותו הסדק היה נובע ומתגבר ומתצחצח עין התכלת", מן האחרון יוצאים שני מקורות, עין ירוק ומעין התכלת, כנראה כהשתקפות שני גוונים אלה באור הקדמון. החלק השני ברוח הקדמון, לפי 'מורה צדק', מקביל למצוי במה"ח § 55, המדבר באור הנחשך מהאיר שהוא "כמין אש ירוק", "וכשהיה באוירו ולא היה להם תנועה היה מועט ולא היה ניכר כנער שהוא קט[ו]ן ומתרבה ממעוטו", בעוד שבס' מורה צדק הוא מזוהה "כעין אדום". החלק השלישי הוא מקורו של השרביט המתואר "כמין שחור", "אור הנסתר" ו"אור חזק", במקביל לתיאורו של השרביט כ"מדה הראשונה" במה"ח § 28, שגוונו מתואר שם רק באופן כללי כ"עינים", 'גוונים'.

מקום נוסף שבו נשמרת ההקבלה בין שני חיבורים אלה מופיע בתיאור יציאתה של ההברה מן הקול, עקרון המתואר במה"ח § 62, ואילו בספר 'מורה צדק' משויך לקול כמקור ההברה מופע האש הירוקה; הקול, בתורו, אף הוא כנראה אחד מחלקי הרוח הקדמון:[40] "וזה הדבר דומה לקול והברה כי מן הקול יצא ההברה והקול הוא אב «וההברה» תולדה ומן האב נמשך כח היסוד הנטוע בקול והוא כמו אש ירוקה ומאותו הרוח הקדמון נברא כח הקול". "אש ירוקה" זו מופיעה בתיאור "העין הקדמון שהוא אור הנחשך מהאיר" במה"ח § 55.

בחיבור 'סוד ידיעת המציאות' משולב תיאור שני החלקים האחרונים שבס' מורה צדק, בתוך פירוש ליח' א, ז:[41] "ונוצצים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל [יח' א, ז] אלו הם הניצוצין המעופפים מהזיו הראשון של ערפל הנקרא אור הנסתר שהוא כמין ירוק צח". 'ערפל' המזוהה כחלק הב' ברוח הקדמון מזוהה עם 'אור הנסתר', החלק הג' לפי 'מורה צדק', ועם "ירוק צח", במקביל לתיאור "האור המופלא אור צח בגוון ירוק מצוחצח" בעיון הארוך.[42] בדומה לסכימת שלושה הגוונים בספר מורה צדק, מחלק 'סוד ידיעת המציאות' את ה"כח החיצון" לשלושה חלקים ולשלושה גוונים:[43]

וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים [יח' א, א] זהו כח החיצון אשר בו מצויי וייחוד שמו וזה כח מתחלק לשלשה חלקים שהם שלשה גוונים האחד אדום והוא נקרא חשמל והשני שחור והוא ערפל

40 §16, מורה צדק, ירושלים 488, 25א (≈§17, פי' שם מ"ב אצל משה מבורגוש, אוכס' 1565 96ב /נר ישראל י ע"ב). «וההברה» לפי כ"י אוכספורד שם. בכ"י ירושלים 488: והחכמה.

41 §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20ב.

42 ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 68.

43 §5, ירושלים שוקן 15744, 15א, מתוקן לפי מינכן 83, 165א.

והשלישי הוא לבן והוא האויר אלו הם שלשה המראות שנגלו ליחזקאל הנביא עליו השלום במראה רוחנית שהם כמו לבוש אל חקר מציאותו

"כח החיצון" מסמן את מה שהוא "חוץ למציאותו" של הבורא, הצד החיצון לעומת מציאותו, אשר בבלעדיותה מופיע "ייחודו של הב"ה" (מה"ח, § 59),[44] ועל כן מדובר בכח ראשוני. סכימה זו של 'סוד ידיעת המציאות' יש להשוותה לעומת 'מורה צדק', שבו חלק א' מזוהה כמקורו של חשמל[45] וכעין ירוק, חלק ב' כערפל וכעין אדום וחלק ג' כאור הנסתר והחזק, כשרביט ו"כמין שחור". במקום אחר מקביל תיאורו של מה"ח § 55, "אור הנחשך מהאיר היה כמין אש ירוק וכל העיניים כלולים בו" לדברי 'סוד ידיעת המציאות' בענין הלחלוח, המזוהה כספירה השלישית בס"י, מים מרוח, אשר "זה הלחלוח היה מתנענע ומתרבה בחוזק מהירות וממנו נבראו המים העליונים שהם ירוקים כעין הגוונים שהם בתוכם".[46]

בהמשך תיאור זה מופיע התהו כקו הירוק המקיף את העולם, לפי ס"י א, יא/ § 13, כ"אמצעית המים שנעשו בדמות קו שנקפאו במשיכתן", בתיאור חצייתן של המים והתהוותן של מים התחתונים המכונים כאן "מים הבונים".[47] "קו ירוק" שבס"י אינו נכלל בתיאורי האור הראשון בחיבורים הקרובים לספר מה"ח, כנראה משום שאינו מתואר כמקיף וכולל ואינו יוצא מתשתית התהום, כפי התיאורים הנקשרים אליו בס"י ובספרות הנסמכת עליו. מכאן שאין לייחס לגוון הירוק או הירקרק המופיע בחיבורי חסידי אשכנז וראשוני המקובלים "כמין עליית השחר" את תכונות הירקות הנקשרות לקו הירוק שבס"י ובחגיגה יא ע"ב, המתוארות במקורות שסקר י' ליבס,[48] הנקשרות לבלימה ולהריסה משום משמעו החיוור ורע של הירקרק, כפי שמופיע גם בתיאורי הצרעת, ויק' יג, מט.[49] גם רס"ג מפרש 'ירוק' שבמשנת ס"י "כ'צ'רה",[50] בעוד שה'ירוק' שהוא ענינם של הדיונים במה"ח והחיבורים הקרובים אליו מזוהה אצלו כ"צפרה", צהוב, כפי שראינו לעיל.[51] בנוסף, קשה לזהות בין גווני הירוק והירקרק כפי שמופיעים כקליפות בנוסחי 'סוד האגוז' המקבילים בחלקם לסכימת גוני הקשת, אם כי ישנן התאמות בנוגע לתיאורי החשמל בסכימות ירידת הדיבור ואשות המרכבה;[52] וכן ההשוואות לסכימת ארבעת הגוונים אדום, ירוק, שחור ולבן, המקבילים

---

44 וראו גם לעיל, פ"א, ליד הע' 609.

45 קביעתו של 'מורה צדק' את החשמל כ"אור מזוהר וזיו מזיו" מתאימים לספירות החמשית והשלישית בהתאמה ברשימת עשרה האורות במה"ח §48-49.

46 §5, מינכן 83, 167ב.

47 לשיוכיו השונים של החשמל ליסודות האש והמים אצל חסידי אשכנז ובחיבורי חוג העיון ראו קלוש, *Two Texts*, הע' 46 ל§8 פירוש ל"ב נתיבות, עמ' [16-17]. הכינוי "מים הבונים" בעקבות "מים בוכים" שבברייתא דמעשה בראשית, אייזנשטיין, אוצר מדרשים, עמ' 317, הנדרשים לענין חציית מים עליונים ותחתונים לענין בכיה, בעקבות 'נבכי ים' שבאיוב לח טז (וכן שמ"ר טו כ"ב) שאינו אלא זרמי הים התחתונים. להסתיגותי מהבנת הפן השלילי שבפירושים הקבליים המופיעים בחוג העיון ובעקבותיו לאיוב כח, יא, 'ומבכי נהרות חבש', ראו בדברי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 116 ולידה. הביטוי 'מים הבונים' מצטרף לענין זה שאין חבוש נהרות האור בחכמה ביטוי לבכיה אלא להגבלה ולסדר הנתקן והולך. ראו לעיל, פ"ג ח"ג, ליד הע' 135.

48 ליבס, תורת היצירה, עמ' 164-165.

49 ראו גם א' אלקיים, "צרעת: הסמיוטיקה של המחלה", בדיונו בפרשת תזריע-מצורע, דף שבועי של אוניברסיטת בר אילן, 233, תשנ"ח, http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/tazria/elk.html. בעקבות זאת גם אין לזהותו עם הבינה או החסד, כפי שבספרי קבלת הגאונים, עמ' תכד.

50 כתאב אלמבאדי, קאפח, עמ' קכג.

51 ראו גם שלום, 'Colours and their Symbolism', I, עמ' 106.

52 פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 78, 80-81, 150-153, 259-268, 293-296, 477-479, 515-517, 523-524; ראו גם הטקסטים שפרסם י' דן, 'ספר מלאכים לר' יהודה החסיד', עמ' 117-118.

ליסודות ולארבע המרות שבאדם המתוארת גם ביחס למערכת שבתוך עשר הספירות;[53] לסכימת "יסודי הגוונים" ירוק, אדום ולבן, כפי שמופיעה אצל ר' עזרא ב'פירוש שיר השירים',[54] ואצל ר' עזריאל, 'פירוש האגדות';[55] או לתיאורי הירוק והירקות ככח החיים כפי שמופיע ב'סוד הגוונים'.[56]

תיאור מקביל של המובאה מ'סוד ידיעת המציאות' מופיע ב'סוד ע"ב שמות',[57] המדבר ב"צד החיצון" תוך פירוט סכימה דומה של גוונים:

> רבו של יוסף ע"ה גבריאל ר"ל שנגלה עליו זה הכח והראה לו הצד החיצון מהמציאות אשר בו מצא ייחוד שמו של הב"ה וזה הכל [! אצ"ל: הכח] מתחלק לשלשה חלקים שהם נראים כדמות שלשה גוונים. הא' אדום ומלובן וירוק והוא הנקרא חשמל [...] השני מהגוונים הוא שחור ומלובן ותכלת כגווני הקשת והוא נקרא ערפל. [...] הג' מהגוונים הוא לבן ומצוחצח וירוק והוא הנקרא האויר הקדמון. וביאורו אומץ חזוק שמתפשט בתנועת זהרו והוא עיקר משיכות הצחצוח הנאצל ממנו

ובהמשך החיבור:[58] "חשמַל הוא כנגד השם הנקרא עֲשַׂל בע"ב ר"ל עיקר שורש לבושו. מלמד שהב"ה מתלבש מאור החשמל ובשעה שמתלבש בו דומה לחרוץ בירוק ועל זה כתו' כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ [תה' סח, יד] הרי שהחשמל נקרא לבוש ההוד."[59] בשונה מן הופעתו של החשמל כמקור במה"ח § 71 ובמקומות אחרים, כאן מדובר בדרגות הלבוש של החשמל, בדומה לפירוש ל"ב נתיבות § 8, המזהה את החשמל בשלב הופעתו כמתווך או כמלבוש לשני הכחות "השם" וה"שכינה", ולפי תה' סח, ד, כתיאור גוני 'אברותיה' המזוהים עם ההוד וההדר, אשר הם לבושי החשמל הסיזיגיים:[60] "ודע כי כל המאורות המתאצלים מן החשמַל והמתפשטים בו והנשרשים באמצעותו ובממשותו הם כלם דומים לעין ירוק וזהו מה שכתוב כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ [תה' סח, יד], יוֹנָה נקרא השם, נֶחְפָּה בַכֶּסֶף השכינה הוא אוֹר המוּפְלא. וְאֶבְרוֹתֶיהָ הוא ההוד וההדר בִּירַקְרַק חָרוּץ אלו זוהרי חשמַל".

---

53 מקור לסכימה זו בענין ארבע האשות אשר הוראו למשה כתבנית המשכן, במד"ר יב, י. וראו גם כתאב אלמבאדי לרס"ג, עמ' לא. להתאמתה למערכת הספירות ראו למשל באגרתו של ר' עזרא, הנדפסת בידי שלום, מחקרי קבלה (א), עמ' 26. ראו גם אידל, תוספת ל'הערות בשולי היוכוח', עמ' 219-222; אידל, 'כוונה וצבעים', עמ' 5-6.

54 ר' עזרא, פירוש שיר השירים (נדפס ע"ש הרמב"ן), אלטונא תקכ"ד, הקדמה שניה, עמ' 6.

55 פירוש האגדות לר' עזריאל, מהד' תשבי, עמ' 36.

56 כ"י מינכן 305, 60ב-61א, וראו שלום, 'Colours and their Symbolism', II, עמ' 71-72.

57 6§, פירנצה 44 14, 4ב-5א.

58 שם, 9א.

59 "לבוש ההוד" לחשמל הוא אחד משני לבושיו, הוד והדר, המסמנים את הסיזיגיות שבו, 8§ פירוש ל"ב נתיבות, מהד' קלוש, *Two Texts*, עמ' ב, וראו גם הערתו של קלוש, שם, הע' 46-48, עמ' [16-17].

60 8§, מהד' קלוש, עמ' ב-ג, מתוקן לפי כ"י ירושלים 488, 16א.

ההברה הראשונית-המאוחדת האוניברסאלית במיסטיקת הדקדוק בעברית ובסנסקריט – אי שניות: 'a' ו-'ā' בשיוואיזם הקשמירי

מערכת השפה שבה אל״ף ראש לאותיות מובילה אל דיון בהיבט האוניברסאלי שבספר. פתיחתה של עבודה זו, הכוללת את ההצהרה בדבר היותו של הספר נעוץ בעומק המיתוס היהודי בהתגלות למשה, מונחית מתוך חוסר האפשרות לערער על הייחודיות והפרטיקולאריות של הספר, הנובע מפנימיות המחשבה היהודית ומתוך שאיפתו לייסד פנימיות זו בתוך המהלך של התהוות תנועת הקבלה. בין הספר והשם שמהווה את מוקדו לא ניתן להפריד, הליכי ההשגה המיסטיים מותנים מתוך ידיעת השמות השונים, המהווים גם את תכליתם, וחתימתו ברוח הקדש אינה אלא בתוך שם בן ע״ב. לצד זאת, עיסוקו המתמיד ביסודות המטאפיזיים והלשוניים ובתשתית הקוסמוגונית שייך לתחום המשותף לשפות שונות. הספר יוצר בעברית, מובן בעברית ומוּנע מתוך יהדותה,[1] אך מחשיב דווקא שבעים לשון[2] לצד לשונות החיות ולשונות העליונים והקוסמוס, וחותר להגיע עד המצב האיחודי של תכלית החקר דרך הדרגות המגוונות מבלי לבלול את הקולות זה בזה (§15, 34).[3] המאפיין האוניברסאלי חוזר לשיוכו של מה״ח לענף ספרות החכמה המיסטית, הנסמכת בהיבט זה על האוניברסאליות המאפיינת את ספרות החכמה המקראית.[4] אופן חקירה מעין זה מנחה את הבאת הדיונים המקבילים במעמדן של אותיות a ו-ā הסנסקריטיות.

---

1 פסקה זו מרוצפת ממחקריו והוראותיו של י' ליבס, ומחדוות הקיבוץ לא אפזרן: ליבס, 'עברית וארמית כלשונות הזוהר'; הנ"ל, 'המשמעות הדתית של מחקר הקבלה'; הנ"ל, 'גלם בגימטריא חכמה'; הנ"ל, 'De Natura Dei', עמ' 243-245; הנ"ל, 'יהדות ומיתוס'; הנ"ל, תורת היצירה, עמ' 101-102, 118-120.

2 עיינו גם עזריאל, פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 28, הנסמך על מנחות, סה ע"א; שבת, פח ע"ב, מאמר החוזר גם למה"ח §35.

3 ראו פדיה, 'כסא שלמה', בעין החתול, עמ' 89-90.

4 למאפיין האוניברסאלי בספרות החכמה המקראית ראו רופא, מבוא לשירה המזמורית, עמ' 95-97; קיסטר, 'ספרות החכמה בקומראן', עמ' 299-300; עיינו גם וינפלד, 'זיקתו של ספר דברים לחכמה'. למאפיין האוניברסאלי או הא-נומי בספר יצירה ראו אידל, 'Reification of Language', עמ' 47-48 והע' 22. לספרות החכמה המיסטית ראו במבוא, הע' 5. ספרות החכמה המקראית אינה חטיבה מגובשת, וממילא אין בה הגדרה אחת לטיבה של החכמה, הגם שזו נעלה ונעלמת מהישג ידיעתו של האדם, הישג הכורך הגבלה וגדר. על אף פניה השונות, ניתן לציין לפחות מאפיין אחד מהותי ביחס לחכמה, היותה מקיפת כל, כלל-עולמית וכנראה אף חודרת בכל. שני סוגים עיקריים לחכמה, זו האובייקטיבית, הניכרת באיוב פרק כ"ח, הקודמת לבריאה, שאינה תלויה באל (אף שהוא לבדו יודע מקומה) ומשמשת ככלי בבריאה; ולעומתה החכמה שהאל יצרה ובראה, כבנאומה במשלי פרק ח': "יי' קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז" (פס' כב), "בְּאֵין תְּהֹמוֹת חוֹלָלְתִּי" וגו' (פס' כד). זו האחרונה ניתנה לבני אנוש (פס' לא) ומחזרת אחריהם: "אֲלֵיכֶם אִישִׁים אֶקְרָא וְקוֹלִי אֶל בְּנֵי אָדָם", פס' ד, להדריכם בעצת צדק ובנתיבות משפט (ואולי גם "לחיות ולייצר לפי דרכה, כדי להגיע על ידה לשלימות הרצויה וכדי לפתור על ידה בעיות עולמיות", וביכולת האדם להכירה ולידע את תורת הגמול הנובעת מהשגתה; גיל, 'שני סוגי חכמה במקרא', עמ' 99). ואילו החכמה האובייקטיבית אינה נמצאת בתחום השגתו של האדם (למשל, איוב כח, יג), אינה משמשת להדרכה מוסרית, ובהיותה נעלה, גם הבנת כוליות הצדק האלהי המגולם בה נשגבת מהכרת האדם: "תם ורשע הוא מכלה", איוב ט, כב. (וראו גם קהלת ז, טו; ח, יד.) הבחנה עקרונית זו לפרטיה ולמשמעותה אצל גיל, 'שני סוגי חכמה במקרא', עמ' 98-99. להבחנה בין חכמה גבוהה ספקולטיבית ובין חכמה פשוטה ופרקטית, ראו הופמן, שלמות פגומה, עמ' 23 הע' 7. אך זו גם זו, בשל קדמותן לבריאה, כוללות את קצוות הבריאה ואת היקפה: "בַּהֲכִינוֹ שָׁמַיִם שָׁם אָנִי בְּחוּקוֹ חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹם" (משלי ח, כז), "אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָהּ. כִּי הוּא לִקְצוֹת הָאָרֶץ יַבִּיט תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה" (איוב כח, כג-כד). וזו משמשת תכנית אב שבה התבונן האל, כוננה וחקרה: "אָז רָאָהּ וַיְסַפְּרָהּ הֱכִינָהּ וְגַם חֲקָרָהּ" (איוב כח, כז). ואפשר שתכנית ותבנית זו מכוננת גם את היצירה הספרותית: "וְאִזֵּן וְחִקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים הַרְבֵּה", קהלת יב, ט. התבוננות האל בחכמה, מנייתה (פרש"י לאיוב כח, כז, "ויספרה": "ספר אותיותיה ... בסוד ספר יצירה", וראב"ע שם) מאפשרות גם ייסודה (פרש"י שם, "הכינה": "זימנה ליצירה") וגם הגעה עד תכליתה. אפשר שההתבוננות בחכמה אינה פעולה חד פעמית בטרם הבריאה, אלא קביעת התשתית לבריאה ולהשגחה, המתגלה ומתחדשת בכל עת, שאין המקרא תופס את סדר העולם כקבוע מראש אלא כגילוי מתמיד של רצון האל. החכמה באיוב כ"ח אינה ישות נפרדת מן העולם, ואפשר שהיא "מחשבת האל ביחס לעולם, החכמה היוצרת, המתכננת, הבונה והמפקחת על פרי יצירתה, שהיא הבריאה כולה". צמודי, 'המנון החכמה', עמ' 272. וראו גם מרוז, 'Between *Sefer Yezirah* and Wisdom Literature', עמ' 105-106; אברמס, 'Hypostatic Wisdom', עמ' 30 והע' 1, עמ' 34-35. המאפיין האוניברסאלי חוזר בספרות הפילוסופית והמיסטית השייכת לחויה האיחודית מטיפוס ההכללה, ראו במבוא, ליד הע' 252, ושם בהמשך לאפיונו של מה"ח כנוטה לחוית האחדה השייכת לטיפוס ההכללה.

בדומה לתפיסה היהודית המיסטית, גם בשיוואיזם הקשמירי מזוהה המציאות הקונקרטית עם הלשון, או המבע הלשוני היוצר, אך בעוד שבספר יצירה מזוהה המציאות עם חלקי השפה שבה האותיות נתפשות כיסודות וכאלמנטים, אצל ריס״נ עם השם המפורש ובמה״ח עם השמות האלוהיים ובכללם שם אהו״י, בזרם המיסטי ההודי שייך זיהוי זה לתחום ה׳מלה׳, הדבר או המאמר בלשון מה״ח, הדיבר, הוא האלה ששמה Vāc. תחום זה חורג ממרכיבי השפה אל תחום הלשון, ומקביל לדיון במלה כיסוד וככח הנעוץ במשמעותה.[5] הזרם ההינדי צומח מתוך עיונים דקדוקיים בסנסקריט משל פטנג׳לי ובהרטרהארי באיזור המאות ב׳-ה׳ לסה״נ עד לאבהינווגופטה ותלמידו ג׳יאראתהא במאות י׳-יא, באופן המרכיב את הדקדוק ואת העיון הקוסמולוגי לבלי הפרד, ובאופן זה פעילותו התודעתית והלשונית במבע המנטרי אינו נפרד מתהליכי ההאצלה, המתרחשים בתודעה (*cit*) העליונה, המזוהה עם שיווה (*Śiva*), תודעה טרנסצנדנטית ואימננטית כאחת, הזהה בתורה עם ה׳מלה׳ (*Vāc*) ככח וכאנרגיה, שאקטי (*Śakti*).[6] ה׳מלה׳ (ובאופן אחר, *sphota*) בזרם זה, המזוהה גם עם הבחינה הלשונית של הבראהמאן (*śabda brahaman*), כוללת את המאמר השלם המקורי בתוך יחידות ההברה הקטנות ביותר, ולכן אינה זהה עם הלוגוס, אך גם לא עם מה״ח § 3, לפיו גם ה״דבר״ כהגה הפרטני כולל את המאמר השלם בהגיה היחידנית, יחד עם הכללתו של ה״מאמר בדבר״.[7] לדיון המשווה נתבונן באפיוני פונמת a, הפונמה הראשונה בסדרת הפונמות, ההתגלות וההאצלה.

שש-עשרה אותיות התנועה, הזהות עם מעמדו של שיוה, קודמות, לפי השקפת המדקדקים-הפילוסופיים הנזכרים, להתהוותן של יתר הפונמות השייכות לתחום הדיפתונגים והעיצורים, הנוצרות מתוך הגבלתן או דחיסתן של פונמות התנועה. בתוך פונמות התנועה מזוהות שש הראשונות עם השלב הקודם לבריאה ולייצוג המובחן של אובייקט וסובייקט. אלה נמשכות זו מזו, מן הקצרות לארוכות, בתהליך האצלה המקביל (אך לא שווה) לעקרון סתר התנועה, שייוצג מיד אצל המקובלים בסביבתו של מה״ח ולא בו. הפונמה a מהווה, איפוא, מקור לרצף הפונמות-התנועות ולפונמות העיצוריות,[8] וראשוניות זו טמונה בהכרתה כטרנסצנדנטית וכאימננטית באותה עת, בהתאם לתפיסת האי-שניות (*nondualism*), שזרם הינדי זה שייך אליו, יחד עם מסורות מזרחיות אחרות, ה-*Advaita Vedanta* והדזוגצ׳ן הטיבטי.[9]

---

5 עיינו גארב, הופעותיו של הכח, עמ' 40-43, 142-173. גארב מבחין בין תפיסות שונות של כח השפה, במקורות מן העת העתיקה ובקבלה, באותיות, בשמות, בצירופי האותיות, במבני הראיה המיוצגים במבע הלשוני ובתפילה. לבחינה הממוקדת בכח המלה ראו ליבס, 'כח המלה כיסוד משמעותה'. לכח עליית התפילה בקבלה ובמיוחד אצל ר' יוסף אבן ציאח ראו אוגימוטו, *The Concept of the Ascent of Prayer*. לשתי התפיסות בשתי הדתות ראו גם שולמן, 'Is There an Indian Connection to Sefer Yesirah?', שם נזכרים גם חלק מן המושגים הסנסקריטיים שיופיעו להלן, והתיחסות קצרה ל-a, עמ' 197; גארב, 'Powers of Language', עמ' 257-258, 263.

6 Padoux, *Vāc*, עמ' 77-78, לאפיון ראשוני זה של האלה ואך'; לזהות התהליכים הקוסמיים, שהן תהליכי האצלה פנימיים באלים הנזכרים ובבראהמאן, עם התהוות המבע הלשוני ועם הפרקטיקה היסודית והמשמעותית של זרם זה במנטרות, הדבור היוצר, ולצמיחתן של תפיסות אלה מן הדקדוק הסנסקריט, ראו שם, עמ' 223, 226, עמ' 229 והע' 12, עמ' 246. כידוע, זיווגם של שיווה ושאקטי, שהפרה את דמיונם של מיסטיקנים וחוקרים, המתקיים כאן בדרגה הראשונית, מכוון לאיחוד הראשוני של התודעה הטרנסצנדנטית, הנחה, המסומנת בכח הזכרי, ולמודעות האימננטית, הפעילה והחודרת, בכח הנקבי.

7 לעיל, פ"ג ח"ג, הע' 135.

8 ראו ליבס, תורת היצירה, עמ' 316 הע' 62.

9 מושג האי-שניות מכוון ביסודו לאיחוד שבו מתקיימים שני קצוות ההויה, הטרנסצנדנטי והאימננטי, או שני קצוות אנרגית התודעה, התודעה והמודעות או הנודע והיודע וכיו"ב, בשיאם ומבלי שהדדיות זו תפגום בשלמות המאוחדת המורכבת, ומעבר לדיכוטומיה. לבהרטרהארי ראו בעבודתה של מעין נדבך, ולדזוגצ'ן בעבודתו של ערן ליש, שבהכנה. כיוצא באחדות שאין בה דיכוטומיות אומר עזריאל סמוך לפתיחת 'פירוש יחוד השם', הנדפס אצל שלום, 'שרידים חדשים', עמ' 218: "...ביקש [משה] לידע מהותו של שם שהכל מתאחד בו ואין חוץ ממנו. [...] ולמה מהות זה מהות לכל השמות? לפי שהוא אחד ואין בו שניות."

הפונמה הראשונה a מזוהה עם האבסולוט, הראשוני, הנצחי והטרנסצנדנטי שאינו משתנה, אך להופעתה קודמת התעוררות כח הפעולה של וִישנו, הממוקדת בנקודת הרצון, המובילה לתנודת הצליל הפרימורדיאלית, המשולה לתנודה העמוקה המתמשכת של פעמון. תנודה פרימורדיאלית זו, מתמדת ובלתי-תלויה, מובילה, בדרך של מודעות סינתטית (*parāmarśa*, שייך גם לעיון) להופעתה של a. עם זאת, היא אינה נבראת או נאצלת. a מזוהה עם כוליותה של ה׳מלה׳, כאספקט הלשוני של הבראהמאן ומצד השם, לעומת הנקרא/המכונה-בשם, בתוך שני הפנים של אנרגית הצליל, ה-*Bindu*, ׳טיפה׳. זיהויים אלה מובילים להכרתה של ה-a כאחד, האבסולוט, שאין בו שינוי ועם זאת מתחלק בעצמו, ומתוך חלוקה זו נוצרות יתר הפונמות ואנרגיות האלהויות והקיום.

הפונמה a מהווה את הדרגה הפנימית, הראשונית והגבוהה ביותר בתוך שיווה, כצורה הטהורה של האנרגיה המזוהה איתו, האנרגיה של תודעה טהורה. גם כאן נשמרים מאפייני האחד, הבלעדי והמובחר, כמקור ליתר הפונמות או האנרגיות והכחות, וכמקום אליו ישובו כולן ויתפרקו בחירות העתידה לסיים את מחזור הקיום. a היא גם המצע, הדפוס, המטריצה או התבנית המהווה את סביבת ההתפתחות העליונה של הצליל, ומשום כך מהווה את המלאוּת, התודעה הטהורה והאבסולוטית, באותה עת שהיא חודרת כל וכוללת-כל. אפיוניו כמקור ראשון שייכים כאן לתיאורי האור המוחלט, הזורח תמיד בזוהר שאין למעלה ממנו.

זיהויה כ׳אבסולוט׳, *anuttara*, מושג שאבהינווגופטה מציע בו שש-עשרה הגדרות[10] ואיתו מזוהה גם הבראהמאן, מוסיף את הנדבך ההגותי לזיהויו של האל״ף-האחד בהתאם להגות האי-שניות. מושג זה מקפל את הטרנסצנדנטי והאימננטי בדרגה אחת. זיהויה כאנרגיה הטהורה של התודעה, במישור הטרנסצנדנטי של ה׳מלה׳, מניח את קיומה מעבר לניתן לייצוג, בבלתי מוגבל, בבלתי-מושג ובחסר-השם. בתוך כך, בהתאם לדרגה העליונה ביותר של ה׳מלה׳, מתוארת ה-a כרמה גבוהה יותר מן הפונמה כ-non-poneme (*akāra*), כצליל ספונטני, בחינה פונטית של המציאות העליונה הנוצרת מבלי ׳הכאה׳, לא בהקשה ולא בחיכוך זרם האויר עם איברי ההגיה בתהליך הפוניטי. שתי בחינות אלה של הצליל ידונו בהקשר מושג הבקיעה במה״ח ובמקורות אחרים. a נחשבת כשרש הצליל, ניע ראשון של תנודת הצליל, הנמצא מעבר ל[צליל] ההכאה ו[הצליל] חסר-ההכאה, ומשום כך מעבר להגייה ולהבחנה בנשמע. הגדרות אלה מבארות את מקומה החורג מרצף הפונמות ומן ההשגה.

עם זאת, הטוטאליות שב-a וחדירתה בכל, הן כמקור, כתשתית לפונמות הנאצלות ממנה, הן כנקודת-אחריתן, מציינים את מעמדה לא רק כרקע וכמצע להויה המתגלה ממנה אלא כמהות המתקיימת בנאצלים ושוכנת בלבבותיהם של כל היצורים בעלי-החישה. כך הוא גם מעמדה של ה׳מלה׳, האלה העומדת כישות שמעבר לדבור עצמו, אך נוכחת וחודרת בו. ובהתאם מעמדו האוטונומי של הבראהמאן, המוסיף את התבנית האיחודית שבתוך כפילות זו, לדברי אבהינווגופטה המגדירו כמיזוג היודע והנודע, וכמאוחד עם השלב הראשון, האינדיפרנטי, של ההתפרצות היוצרת (*udyoga*) מתוך ארבעת השלבים בהם התודעה יוצרת או תופסת את המציאות החיצונית. a היא צורת-הזרע, נקודת הפתיחה של הגילוי, וכמקור לאותיות התנועה, הנחשבות כזרעים (*bija*), כמו שיווה עצמו ובדרגתו. העקרון האי-שניוני המתקיים ב-a שייך

[10] Padoux, שם, עמ' 235 הע' 25. וראו מולר-אורטגה, 'Luminous Consciousness', עמ' 57.

לעצם הגדרת האקסטרוברטיות והתיאולוגיה החיובית המדוברות במבוא. לדבריו של אבהינווגופטה מצויה ה-a במצב המנוחה האוטונומי, הבלתי-נברא, של אורו הגדול של האבסולוט, המתואר כים חסר-הגלים של התודעה, ובאותה עת מתפשט מראש האמנציה עד סופה, ׳בהיותו המצב של מלאות בתוך ה׳אני׳ העליון, במודעותו המלאה של היקום, כפי שנוצר בהתפשטות הזוהרת מתוך האנרגיה׳.[11] המצב האיחודי הגבוה ביותר, השיא האינטרוברטי, אינו נפרד כאן מתוך המודעות (ההיבט הפעיל של התודעה) כאשר היא חדורה, מלאה ומתפשטת כנוכחת בתוך היקום הנאצל מעבר לנקודה האיחודית, בתהליך המתואר כאן כהאצלה שבתחום האור.

היבט נוסף בטבעה של a לדברי אבהינווגופטה נוגע לתיאור האוטו-גנזיס המיוחד למה״ח, דרגת המציאות שבה המצוי בבלעדיותו ממציא את עצמו בתחום פנימיותו. לעומת התיאור השייך להתהוות הראשונית במקור היהודי, המוכתב גם בתוך יחסי הצורה והחומר במיצוע הרצון, שייך הרצון במיסטיקה המזרחית, כאן ובמקומות אחרים, לתחום ההתכוונות האינטנציונלית, שלפיו מוכתבים יחסי הסובייקט והאובייקט. ההתבוננות הרפלקטיבית לענין ההמצאה מעצמו אל עצמו, בדומה להתבוננות האל בתורה כתשתית הבריאה במדרש, מעמידה יחסי החתמה ומודיעה בדבר אופן ההתהוות של המצע[12] או החוֹתֵם על גביו. במזרח שייכת ההתבוננות בהיבט זה לתפיסת התודעה והמודעות, המהווים את הכלים העיקריים שבהם מתגלמת המהות העליונה או האנרגיה של האלוהויות בנבראים, ביחסי האובייקט והסובייקט. כאן מעמדה של הפונמה-שאינה-פונמה מוגדר כחירות אבסולוטית אוטונומית, שבה האובייקטיביות טרם נתפתחה, ולכן היא מצויה במודעות רפלקטיבית, סינתטית, בתחום הפנימי של התודעה. יחד עם הרפלקטיביות העצמית של העליון, מתקיימת, בהתאם לעקרון האי-שניוני, בתוך הסובייקטיביות האלוהית הבלתי משתנה (*akula*) גם המודעות המפתחת יחס של אובייקטיביות כלפי האנרגיה המגוונת המזוהה כמודעות מלאת חיים של *kula*, מונח שמשמעו גוף האלוהות או משפחה. התודעה הפנימית המודעת לעצמה ומיוצגת בפנימיותה האוטונומית, מחזיקה גם את המודעות הסינתטית היוצרת של ההתגלות, כמושא של התודעה המכוונת כלפי האובייקט. תודעה כפולה זו, המרוכזת בעצמה בעת שהיא מכילה את מושאהּ, אולי בכח, מאפשרת את הכפילות המתגלה, כאן בדומה למקורות האחרים שלפנינו, באל״ף או ב-a ככח שאין בו שינוי יחד עם היותו מקור ומהות לנבראים.[13]

עקרון האי-שניות גורס את הכלתו של רצף 16 פונמות-התנועה מ-a ל-ha בתוך איחודן ב׳מלה׳ במצבה הגבוה ביותר והיסודי כאנרגיה, באופן שבו פונמת-התנועה הראשונה והאחרונה מאוחדות זו בזו כשני יסודות שאינם ניתנים להפרדה, כאי-הפרדתם של האויר והשמים.[14] איחוד ראשוני זה בין שניים המובחנים לכאורה אך מאוחדים זה בזה מתקיים בדרגת העקרון הראשון באיחודם של שיווה ושאקטי, הפונים זה לעומת זה מתוך התכוונותם, ומזיווגם הטרנסצנדנטי והראשוני נובע הזרם הקוסמי, המיוצג ברצף פונמות-התנועה. בדרגת a ניתן להבחין בשני האספקטים של התודעה הסינתטית המופנית כלפי עצמה והמודעות היוצרת המופנית כלפי האוביקט, אך הם מאוחדים במקום זה באופן בלתי נפרד. בדרך זו מתאפשרת

---

11 המקור הסנסקריטי מובא בסמוך לתרגום האנגלי מן התרגום הצרפתי של עבודתו של Padoux, עמ' 236 והע' 29.

12 אידל, 'Reification of Language', עמ' 45.

13 Padoux, שם, עמ' 226-241. תיאורים מקבילים ביחס ל'מלה' עצמה ראו גם שם, עמ' 90-106.

14 לתיאור דומה השוו דברי 'סוד ידיעת המציאות' במשל הכלצום, אמנם בדרגה הראשונית ביחס לנאצל הראשון.

הכלתם של הטרנסצנדנטי והאימננטי בדרגה הראשונה, יחד עם אפשרות התחלקותם היוצרת.

אל״ף קמוצה וכפולה במה״ח, ā ארוכה כשתי תנועות a בשיוואיזם הקשמירי

התחלקות זו באה במקורות השיוואיזם הקשמירי בתיאור חלוקתה של התנועה הקצרה a לשתי תנועות זהות, a+a, היוצרים את התנועה הארוכה ā, הפונמה השניה. במקביל במה״ח § 5: ״הא׳ מתחלקת לחמשה ראשים / כיצד, כשתפתח פיך לומר אֱ הרי שני דברים ואלו הדברים הם שני תיבות אָאָ״. אף שיש הבדל בין שתי המסורות ממזרח וממערב, לעת עתה נצביע על הנוסחה היסודית המשותפת: חלוקתה הפנימית של תנועת אל״ף פתוחה וקצרה, לשתי תנועות אל״ף קמוצות וארוכות. בשיוואיזם מצביעות שתי פונמות a על ההבחנה בין שיווה והאנרגיה שלו, תודעתו הפנימית ומודעותו החיצונית. ׳מצב האיחוד של שנים אלה נקרא חיכוך מְאחד ונודע כאנרגיה של חסד, *ānanda*, שממנה עתיד להיווצר היקום׳.[15] הנעה או עירוב ראשונית זו יוצרת את הניע, ההתפרצות או הנביעה (*ucchalattā*) או התנודה (*spanda*). הפעולה הדינאמית הגנרטיבית בתוך העקרון הראשון מלווה, איפוא, מושכת אחריה וגורמת לייצוגה של אנרגית החסד או האושר הטהור, *ānanda*, המייצגת את פונמת-התנועה השניה הפותחת בשמה. אנרגיה זו אינה אלא המודעות הרפלקטיבית לבחינת התודעה הטהורה ולבחינת המודעות המופנית כלפי האוביקט. התודעה הטהורה איתה מזוהה האבסולוט a אינה סטאטית אלא אור פועם (*prakāśa*). בפונמת-התנועה השניה ā ישנה מודעות (*vimarśa*) של אותו זוהר, מבלי הפרדה בין אור-הפעימה הראשון והמודעות-העצמית היוצרת של התודעה. עבור אבינהווגופטה, הלב רומז למציאות העליונה, האבסולוט, כמרכז מחולל של התודעה. בתוך פעימתו, מתוארת ā כנחה באופן דינאמי, כמורכבת משתי תנועות a, כנראה כהפוגה בין התכווצות הלב והתרחבותו, ויותר כעונג אסתטי המתאים לתיאור ה-*ānanda*, כמצב של היטמעות וספיגה של תודעה אבסולוטית המופנית כלפי עצמה בתוך מיזוגה ואיחודה עם אובייקט הקונטמפלציה.[16]

---

[15] למקור הסנסקריטי ראו שם, עמ' 244 הע' 50.

[16] Padoux, שם, עמ' 241-246. שלבי ההתהוות של רצף יתר פונמות-התנועה ופונמות-העיצורים אינם שייכים לדיוננו. למבנה המשולש שבתפיסת הלב אצל אבינווגופטה ואסכולתו ראו מולר-אורטגה, *The Triadic Heart of Śiva*. הפניות נוספות לספרות הקשורה בזרם זה ובקרובים אליו בתנועת האי-שניות ראו במאמרי, 'שלום שאין בו הפסק', הע' 115 ולידה.

נספח ו':

"בנין הגוף" "ומתכונת הגוף" – האם קדמו 'סוד ידיעת המציאות' ו'סוד ע"ב שמות' לנוסחי 'ספר העיון'?

ד׳ אל״פים במה״ח § 21 מעמדן ד׳ כחות הנאצלות מ״אדון יחיד״, א׳ החמישית העולה על גביהן, בעוד שהד׳ משתוות במעמדן ומהוות מבנה מרובע שלם, המכונה ׳בנין הגוף׳: ״ואלו הד׳ הם הכחות (ו)המתגברות והמתפשטות והמשתנות בבנין הגוף[.] והא׳ הנשארת הוא אדון לכלם והוא אדון יחיד״. ההשתוות במעמדן מופיעה במושג ׳השתנות׳, המצביע על השתוות והשתנות כאחד, על השוואה המקפידה על איזון שוה שבין המאציל העליון לכחות הנאצלים ממנו, בינם לבין עצמם במדרגתם כגחלת, ובתוך כך על השתנותם והתהפכותם הפנימית, המאפשרת גם את ההתפשטות וההתגברות. מושג ה׳השתנות׳, המסביר גם את מושג השינוי במה״ח § 44 הנקבע לעומת אי השינוי בחכמה לפי פירוש ריס״נ לס״י, צמוד כאמור[1] ב׳סוד ידיעת המציאות׳ למושג ׳אחדות השוה׳ ומסביר את התאחדות שלשה כחות ל״דבר״ שהוא כח אחד: ״מפני שבו משתנין שלשה ונעשו כח אחד״; את חבורם של ד׳ הכחות הנאצלים או ד׳ אותיות של שם האל בקִבוץ מאוחד מבלי שיתכללו זה בזה, על דרך יח׳ א, ט: ״חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ״; את ההשוואה במקורן שבא׳ הנוספת יחד עם השינוי צורך האצלתן: ״והאל[״]ף הנוספת בכיס הוא רמז «לאור» הקדמון וכדי שישתנו הכחות באחדות הש[ו]ה נקרא כסא״; ואת ההשתנות צורך האצלת הכחות הבאים: ״ומשתנים בתנועתם כשמתפשטין מהם כל הכחות הנאצלים מהם״.

ד׳ הכחות המשתוים והמשתנים ״בבנין הגוף״ מבוארים ב׳סוד ידיעת המציאות׳ בתיאור איזונם של ד׳ הכחות הנאצלים הראשונים חשמל, ערפל, אויר הקדמון והרוח הנאצל מן האויר לעומת האל בבחינתו התיאיסטית:[2] ״וִידֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם [שם, ח] ר״ל מקומות ידועות הן שמשתוין בבנין הגוף שהוא הנקרא הפועל [ה]קדמון שמורה על ענין פעליו הראיה מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם רוצה לומר אע״פ ׀ שהפועל הוא נסתר בפנימיות העליונה מקומות ידועות יש שנאצלים ממנו ונקראים על שמו אע״פ שהם תחת הכחות האחרות המעופפות מן החשמל ומהערפל ומהאויר ומהרוח״. התפשטותם והתגברותם של ד׳ הכחות הנזכרים במה״ח ב״בנין הגוף״, מתפרשים ב׳סוד ידיעת המציאות׳ ביחס לכושר ההנבעה של יסוד המים, תוך זיהויו של בנין הגוף עם ה״אויר שמתחת לרקיע״, המיוסד וקבוע במקורו.[3] ׳בנין׳ במה״ח מציין את הבריאה על סדרה ובמיוחד את האדם הנברא בצלם,[4] ׳מתכונת׳ הריהו סדר ותבנית תשתיתית שבבריאה על

---

[1] לעיל, פ"א, בסעיף 'השתוות והשתנות'.

[2] §5, ירושלים, שוקן 15744, 15ב; פריס 843, 20ב; מינכן 83, 166א-ב. ל'בנין הגוף' ככללות י' ספירות ראו §12, סוד ויסוד הקדמוני, פירנצה 2 41, 206ב, המצוטט גם לעיל, פ"ג ח"ב, ליד הע' 68: "המפעל הי' מהו עצם הבורא, מורה שהוא עצם חי דומה כמראה דמות נשמה וצורתה שהיא דוגמת אדם אלא שהיא רוחנית כמו הרוח או האויר שהיא צורה ולא גולם, והב"ה הוא כך עומד ודומה ואינו דומה. וחס ושלום שאין לו דמות ולא צורה אלא דמות שכלו עומד כנשמה מצויירת בבניין הגוף כך מצוייר בספירות."

[3] §5, ירושלים, שוקן 15744, 16א; פריס 843, 21א; מינכן 83, 168א: "חמש חתם רום [ס״י א, יג] ביוֹד שלש אמות אֹמֹשׁ וקבען בשמו הגדול יהֹו עתה שב לענין הראשון לחקור על ידיעת האויר הקדמון שהוא עיקר מציאות מהותו של שם ועל זה נאמר אֹמֹשׁ וסימן אֹמֹשׁ אֹ אויר והוא «אחד» מֹם מים ועקרה מלכות מפני שממים נפרדו כל הכחות המוגבלים בהגבלת היסודות אשר מהם נבראו כל הנבראים לפי פשוטו ולפי משמעו אנו צריכין לבאר בהן «במדת» הדעת כיצד נחלקים ונפרדים זה מזה או אם השגת כחם מתגבר למעלה מן הרקיע או אם הוא מתפשט באויר שמתחת לרקיע שהוא נחשב כבנין גוף וכל אלו הדברים רמז יחזקאל הנביא ע״ה [א, י] וּדְמוּת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם בא להורות עיקר ארבע יסודות כיצד נמשכין מן האויר המתנועע המיוסד בבנין נפעל וכיצד ישתנו כלם כל אחד בחבירו ומי הוא המתגבר."

[4] לעיל, פ"ג ח"ב, ליד הע' 45-46.

דרך התכון והתקון,[5] ובהתאם מהווה ״בנין הגוף״ שם נרדף ל״מתכונת הגוף״. הגוף אינו אלא ״גוף השכינה״, היינו גוף האלהות בכללותה,[6] או גוף האויר הקדמון לעומת ה-א׳ או האל, כפי דברי ׳סוד ידיעת המציאות׳, בסוף עשר הוראות ה״שיעור״:[7] ״וכשידע האדם עיקר מציאות האלו [אז][8] ישתנה דעתו במעלה העשירית שהיא עיקר לראות כל השיעורים והכללים ולפרטים׃ ׀ וכשישתנה דעתו בקו הידיעה [אז][8] יתכן לו להתעסק בממשות הגוף שהוא קשר טענות תשובות לכל הקדמונים שהיו מתעסקים בכח אלהו׳ הדרך האמיתי ועל זה אמרו ברמיזה אילו השלשה כחות מדּה ושיעור ומתכונת הגוף ר״ל גוף האויר הקדמון שאין לו תנועה והוא דבוק במציאות הא״[ל][9] ית׳ והא״[ל][9] בו״.

שלשת אופני העיון ״מדה ושעור ומתכונת הגוף״ משותפים לכמה חיבורים מקבילים מקבוצת העיון. בספר העיון בנוסחו ה׳רגיל׳ הסטנדרטי מתפרטות הוראותיהם:[10]

> וידע מדה ושיעור ומתכונת הגוף. מדה כמו שאתה אומר [שמ׳ טז, יח, וראו סיפא דקרא] וַיָּמֹדּוּ בָעֹמֶר [בכ״י: וימודו בעומר]. שיעור הוא כמו שאתה אומר משערין בזרת לידע כמה ארכו וכמה רחבו. ומתכונת הגוף כדי שיתבאר לו שגוף הוא נאמר בכל ענין נראה וניכר כמו שאתה אומר גוף הדא מילתא גופא אמר ר׳ פלוני גוף עניין זה ולידע שגוף שכינה אינו ניכר ונראה אלא נסתר ונעלם. והדברים שהגוף ניכר ונראה ממשותו מהם לשלול אותם מגוף השכינה.

שלושת המושגים שייכם לסוג ספרות שיעור קומה, אף שאינם מופיעים בחבורים הקדומים שבשם זה.[11] הביטוי ״מתכונת הגוף״ מוצאו מפירוש אבן עזרא לדנ׳ ב, ב: ״ורובי החלומות הולכים על מתכונת הגוף״ אצל האשפים, בנגוד ״לחכמי המדות והחשבון והערכים וחכמת הבנינים והחכמה העליונה״ שאין המלך צריך להם להגיד לו חלומותיו.[12]

נוסף ל׳סוד ידיעת המציאות׳ מתפרשים שלשת המושגים ב׳פירוש שם בן ד׳ אותיות׳ בהתאמה לאותיות יה״ו;[13] מעובדים ב׳תפלת היחוד לר׳ נחוניא׳:[14] ״אשאלך למען נצחך בתמידותך בתהילת עשר ספירותיך שהם השלמת הכל במדה נכונה ובשיעור מתוקן וגם [הם] מתכונת מהותך״; ומעובדים גם ב׳ספר היחוד האמתי׳.[15] את שימושם של שלשת המושגים ״מדה ושיעור ומתכונת הגוף״ בידי תלמידו של ר׳ יוסף אבן מזאח הבאנו למעלה.[16] ב׳סוד ע״ב שמות׳ הם מרכיבים את השכלים מ״ד-מ״ו מתוך נ׳ שכלים,[17] ונזכרים

---

5 לעיל, פ"א, ליד הע' 29-30 בדברי ר' אברהם בר חייא ור' בחיי.

6 למונח זה ראו מיד להלן בנוסח עיון סטנדרט, ועיינו אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 24, עמ' 30 והע' 108 למקורו במדרש אותיות דר' עקיבא (שם 'גופו של שכינה' מקביל לתיאור שיעור קומה כרל"ו, בעקבות ס' שיעור קומה), ושם עמ' 32-33; דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 98 הע' 28.

7 §5, ירושלים, שוקן 15744, 16ב. על סדרת עשר הוראות השיעור ראו לעיל, פ"ג ח"ב, הע' 66 ולידה; שם,ליד הע' 98; פ"ג ח"ג, הע' 195, שם גם הקבלותיה למה"ח. בדרגת חקירה זו משותפת העמדת הכללים והפרטים בדרגה היסודית לסוד ידיעת המציאות ולמה"ח §20.

8 בכה"י: או.

9 בכתב היד: הא', ואפשר גם לקרוא: האל, ל' על גבי א'.

10 עיון סטנדרט, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 96.

11 על השפעת ספרות זו על ספרות העיון ראו לעיל, למשל פ"ב ח"א, ליד הע' 16; פ"ב ח"ב, ליד הע' 6. וראו אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', עמ' 23 והע' 82, עמ' 32 למובאה זו מספר העיון.

12 ג' שלום הזכיר את שמו של ראב"ע כמקור לבטוי זה בספר העיון, אך לא פירט מקומו, *Origins*, עמ' 317 הע' 244.

13 §14, פירנצה II 41, 198א-199א.

14 §19, לונדון 756, 126ב.

15 §4, מהד' קלוש, עמ' 5, וראו קלוש, *Two Texts*, עמ' 63 הע' 120; שם, [עמ' 1] הע' 3 ל§8, 'פירוש ל"ב נתיבות'.

16 פ"ג ח"ב, ליד הע' 103.

17 §6, פירנצה 44 14, 1ב-2א.

במקום אחר שם,[18] בסיכום פירוש ערפל, שבו שלושתם משתווים.

פירוש ״ערפל״ ב׳סוד ע״ב שמות׳ מועתק מלה במלה מפירושו ב׳סוד ידיעת המציאות׳, ושם גם השלשה הנזכרת. קדימותו של ׳סוד ידיעת המציאות׳ להעתקתו שב׳סוד ע״ב שמות׳ ניכרת מן ההערה ״כמו שמפרש לקמן״ הנוגעת לשלשת המושגים, המפורשים לקמן בסוד ידיעת המציאות ואינם מתפרשים עוד בסוד ע״ב שמות. העתקתו ניכרת גם מן הנוסחה החשבונית הנוגעת לאותיות רפ״ל, בשינויים.[19] בנוסח קרוב לשניהם בפירוש שם מ״ב מקבוצת העיון. נוסחה זו מופיעה שוב בשינויים בספר העיון בנוסח ״הקצר״ ובספר העיון בנוסח ״סטנדרט״, תוך הרחבת הסבר טעם רל״ו מתוך ספר שיעור קומה וכשווה בגימטריה ל׳כסא הכבוד׳, ותוך השמטת סימן ב״ל כאחדות השוה שבסוד ידיעת המציאות ובסוד ע״ב שמות. כזכור מופיע מושג ״אחדות השוה״ בראש נוסחי ספר העיון, ומתוך הופעה לקונית זו גזרו החוקרים[20] את מרכזיותו בספרות העיון, אך כזכור פירושו מוסבר בכתבים אחרים מן הקבוצה,[21] ומוצאו באפשר מן ״השיווי האמיתי״ שבתרגום ר׳ משה בן יוסף הדיין לפס״י לרס״ג, שנתבצע כשלושה עשורים קודם להופעת ספרות העיון בסמיכות מקום בפרובאנס.[22] בִּנְגוד לגישת ורמן, הרואה בנוסח ספר העיון הקצר ראש וראשון לכל כתבי חוג העיון[23] ואת נוסח עיון סטנדרט כרביעי המתפתח מאיסופם של החומרים ביתר שלשת נוסחי ס׳ העיון, העולה מן הדברים האחרונים והבאים, לעניות דעתי, הוא הופעתו של ׳סוד ידיעת המציאות׳ (בשכבה מוקדמת עם מה״ח, ספר ׳מורה צדק׳ ו׳פירוש שם מ״ב׳) בסמיכות ובטרם להופעת ׳סוד ע״ב שמות׳, ואת שאיבתם של שני נוסחי ׳ספר העיון׳ מן החבורים הנזכרים. באותה מידה אפשרית גם הקביעה שכל אחד מד׳ החבורים משתמש בנוסחה החשבונית המשותפת ומוציא אותה לענינים שונים, שלא מתוך עיבוד אחד הטקסטים האחרים כפי שרידי הנוסחים הכתובים המשובשים שבידינו, אלא מתוך לִמוד משותף. נוסף להערכה זו, יוצא שהודאתו של בעל נוסח העיון הקצר בסוף ענין ערפל ״כל זה פירשו לי בענין ערפל״ (בתוספת ענינים שאינם במקורות אחרים שלפנינו) נתקבלה בתוך לִמוד משותף או מתוך היכרות עם

---

18 שם, 5א.

19 הנוסחה בסוד ע"ב שמות נוחה יותר, משום שהיא מפרשת גם את האות ר', בעוד סוד ידיעת המציאות בכ"י ירושלים משמיט ר' שבערפל, ואינו סביר. בכ"י פריס ומינכן שם: כל"ו. ועוד אנו זקוקים לְכָּתוּב רביעי של סוד ידיעת המציאות, ואולי לכתוב נוסף של סוד ע"ב שמות, המשמיט בהמשך ההעתקה "הנטוע בצדי <הרוח> הנאצל" וכו'.

20 למעט בהערותיו של ע' גולדרייך, 'ממשנת חוג העיון', עמ' 143-144 הע' 10, עמ' 154-155 הע' 57-58, המביא מושג זה לנגזרותיו (כגון 'השוואת האחדות') מחיבורים אחרים, ומסיק רק בקצרה "ברור שמדובר באחדות הכוחות ואין המדובר באין סוף". בהמשך מאמרו מביא גולדרייך את מושגי ההשוואה לענין האצלת "צורות שוות" או האינדיפרנטיות שבמאציל, ואין זו משמעות ה'השוואה' בספרות העיון, שעניינה באחדות הנאצלים ומאצילם בהקבלה ובאזון. וראו בהע' הבאה. לדיוני החוקרים במושג זה ראו ורמן, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 37 הע' 7 = *The Books of Contemplation*, עמ' 39 הע' 10; שם, *Sifrei ha-Iyyun*, עמ' 61 הע' 11 = *The Books of Contemplation*, עמ' 71 הע' 101; *The Books of Contemplation*, עמ' 131-132, 195; שלום, *Origins*, עמ' 312, עמ' 333 (ביחס למה"ח, אך בו לא נזכר מונח זה), עמ' 439 (ביחס לר' עזריאל); ראו גם הפניותיו של גולדרייך, שם, עמ' 144-145 הע' 13; וולפסון, 'מגילת אמת ואמונה', עמ' 57 הע' 8, הצביע על שימושו של בעל המגילה במושג זה, ושם במשמעות האינדיפרנטיות בעצם הפשוט והקדמון, שם, עמ' 97; קלוש, *Two Texts*, עמ' 15-16 הע' 7-8, עמ' 17 הע' 10, עמ' 53-54 הע' 85, עמ' 61 הע' 113, עמ' 62 הע' 118, עמ' 63 הע' 119, עמ' 163 הע' 76, שם עמ' [8] הע' 11 לפירוש ל"ב נתיבות, תוך שימוש בספר היחוד האמתי ופירוש שם בן ד' אותיות, אך בגישה דומה להסברי ר' עזריאל; דימנט, עזריאל והעיון, עמ' 7, 9-12, 14, 19; לניר, תפישת האין סוף, עמ' 26-34, 38-39, 81; ולאברג-פרי, פרקים בתולדות מושג האין סוף, עמ' 94 הע' 188, עמ' 247-248; אידל, 'חומר קבלי', עמ' 196 והע' 148; דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 13 והע' 10, עמ' 17 (שם נקטעת המובאה מעיון הארוך במלת "הקדמון", במקום: "...הוא אחד / מתאחד באחדות השוה / הקדמון מבלי תחלה /"), עמ' 25, עמ' 30-32 (לסיכום מאמרו הנזכר של גולדרייך), עמ' 33 (לציטוט דברי שלום להשפעתם האפשרית של פסאודו-דיוניסיוס ואריגנה), עמ' 43, עמ' 53 הע' 15, עמ' 67, 96.

21 לעיל, פרק א, בסעיף 'אחדות ההשוואה'. תיאור מפורט של מושג זה בספרי העיון נמצא בנוסח העיון הארוך, מהד' ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 65.

22 לעיל, פ"ג ח"א, ליד הע' 179.

23 ובעקבותיו הלך גם דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 25-26, והפנייתו לורמן שם.

חבורים אחרים מקבוצת העיון, ועל כל פנים לא מתוך דברי ר' עזריאל באגרתו לבורגוש,[24] ואין ממנה ראיה שנתחבר כפרוטו-טקסט.[25]

סוד ידיעת המציאות[26]	סוד ע"ב שמות[27]	ס' העיון נוסח 'רגיל'[28]	ס' העיון נוסח "קצר"[29]
ערפ֫ל סימנו ע' עשר ר' רשות פ' פאר ל' לבוש·	השני מהגוונים הוא שחור ומלובן ותכלת כגווני הקשת והוא נקרא ערפל. וסימנו עי"ן עבודה. רי"ש רשות. פ"א פאר. למ"ד לבוש.	המחנה השנית גבריאל והוא ערפל הוא יסוד האש והוא מתאחז בשרשי חשמל.	מן החשמ֫ל נמשך ערפ֫ל.
ענין אחר העי[״]ן חשבונה שבעים כנגד שבעים שמות של הקב"ה שהם כחות כל אחד ואחד מיוסדת על ד' אדנים ומאלה נפרדו כל	ר"ל שבשעה שמתקבצים ישראל לעבודת תפלתם הב"ה משפיע להם שפע ברכה ממקור ברכותיו ומברכם בשבעים שמותיו היקרים הידועים ליראי שמו כמו שכתוב [תה' כה, יד] סוד[30] יי' לִירֵאָיו ואלו השמות הם כחות מיוסדים על ד' אדנים ר"ל על ד' אותיות של שם ומאלה נפרדו כל	כיצד[,] כבר אמרנו כי מל של חשמל הם ע' ומשתוים עם ע' של ערפל שהוא ע' שמות	הע֫ הוא רמז לשבעים שמות של הקב"ה.

24 ראו ורמן, 'Classifying', עמ' 61 והע' 19. גם את זהותו של ה"מורה" השני הנזכר באותו עמוד במאמרו של ורמן, ר' משולם הצדוקי, יש לשלול, לעיל, מבוא, הע' 128.

25 ראו ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 45 הע' 38, עמ' 46 הע' 50.

26 §5, סוד ידיעת המציאות, פריס 843, 20א = פ; מינכן 83, 165ב-166א = מ; ירושלים, שוקן 15744, 15א = י. בחילופי הנוסח שמרתי על מספרי השורות כפי שבמהדורות הנדפסות ובמהדורות העתידות להדפס:

41 (העי"ן) י / שבעי' ~~שרי~~ י 42 של ~ שמו' י / אדנים: אדוני' י 43 ~~הפחות~~ הכחות פ / ‹בן› ארבע מ 44 | 166א מ / מיוחד: המיוחד י 45 שבעתים: לשבעתי' י / ‹ע"ב› בן י / בו מעשה: מ נו'[?]מעשה י / הרי לך: המלך י / הפ': הפ"א פ מ / «ל"ו» לפי י כל"ו פ מ / «וישתון» לפי י וישתחוו פ מ [נִקוד משלי, ע.פ.] 48 «ושיעור ומתכונת»: ושיעורו מתכונת [כך בכה"י] / שמפרש: שאפ' י / לקמן ‹בע"ה› י / ערפל: ערפאל מ.

27 §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה, לורנציאנה, Plut. 44, 14, 4ב-5א = פ. פנים לפיו; ספרי קבלת הגאונים, עמ' סז = ד.

201 [כלהב] החוזק: בלהט בחוזק ד 208 | 5א פ 209 [הרי לך] לפי ד ברן[?] לף[?] פ 213 סימון החלפה: בצדי הנטוע פ.

28 עיון סטנדרט, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 93-94: בודיליאנה 1610 = א; ביה"ל 899א = ב; ביה"ל 1884 = ג; מוסיוף 46 = ד; מינכן 408 = ה; גינצבורג 333 = ו; ביה"ל 1805 = ז.

78 השנית: השניה א שני ו והשני ז (הוא מחנה) ג 79 הוא: והוא ב ג ו (הוא) א/מתאחז: מתאחד א ו/ בשרשי: בראשי ג/אמרנו: ביארנו ב 79-80 (כיצד... שמות) ג 80 הם שבעים (משרתים) ב/ומשתוים: ומשתנים ו ומשתחוים ז/שהוא: שהם ו ז 81 דכתיב: שכתב א ב/במאמר: בזמר ז (במאמר) ג/(ר') ב/(חסמא) א/(לז) ה/ אחוזים: אחרים ג 82 (סוד) ג/תנועה: התנועה ג/כנגד: עם ב/זה <הם> א (זה) ו/ (שהוא) ד ה 83 ויסוד: סוד א יסוד ד ה מיסוד ו/(שהוא גבריאל) ה/הרי: והרי ב/ טעם <טעם> ה (טעם) ב/הע':ע' ב של ע' ה/(טעם) ב/רפ"ל: רפאל א ה מ"ל של חשמל ג /(ר"פ) ו 84 (מחשבון... שהם) ו/ר"פ: ר"ב ג/שהם: שהוא א <רל"ו אלף פרסאות> ו/ (למדת) ז/למדת כסא: לכסא ו 85 לשים: צרף ו/עם: על א ה/ל':ע ז/(להיות) א 86 שהם: שהוא ג <ה'> א/וזהו: והוא ג/סימן: האויר ה (סימן) ו/(את) ו 87 וזהו: מהו ו (וזהו) ד ה/(גבר) ג/אל: האל ב

29 עיון הקצר, ורמן, *The Books of Contemplation*, עמ' 35: אוכספורד בודליאנה 1947, עמ' 8ב-10א = ב; גינצבורג 283, עמ' 63ב-64א = ג; מוסיוף 63, כעת כ"י רמת גן, אוניברסיטת בר אילן 1038, דף יג ע"א-ע"ב [ולא כפי שנרשם במהד']. הדגשות לפיו ונקטע לאחר מלת "שתשים"; ניו יורק בהמ"ל 1805, עמ' 49[!]-50ב = נ; פירנצה 44 14, עמ' 171א-172א = פ.

42 הוא: היא ב 43 (מערפל) ב/ כשתוציא: לכשתוציא נ/רל"ו: כ"ל ב כולן ג 44 כשתוציא <מהמ"ד> נ/עם: על ב 45 (כנגד ארבעים ושתים אותיות) ב 46 תגריאל: תגראל ב הגואל ג/בו: לו ג 47 וכשאמרו: ונאמ' ג ובאמת פ 48 לשון: בלשון ב (לשון נוגה ר"ל) ג 49 העין: הענין ב 50 (לי) נ/בענין ערפל: בערפל פ

טקסט זה נתפרש בידי מ' ורמן, ועיינו הערותיו, *The Books of Contemplation*, עמ' 45-46 והע' 39-50.

30 סוד=ע'.

הכחות האחרות של השמות האחרים חוץ משלשה ואלו הן·	כחות השמות האחרים חוץ מג' שהם		
שם ד' אותיות הנקרא שם העצם·[31] ושם בן ארבעים ׀ ושתים הנקרא שם הגבורה והוא מיוחד מן המיוחד מזוקק שבעתים· ושם בן ע"ב אותיות הנקרא שם הפועל ונקרא גם כן בעבור שהוא מזומן לגמור בו מעשה הרי לך פי' העי"ן·	שם בן מ"ב אותיות הנקרא שם הגבורה ושם בן ארבע אותיות הנקרא שם העצם ושם בן ע"ב הנקרא שם הפועל ׀ ונקרא כן בעבור שהוא מזומן לגמור בו מעשה [הרי לך] פי' העי"ן של ערפל.	הרי אלו בקרב אלו וזהו דכתיב במאמר שירו של ר' פנחס חסמא לז ללז אחוזים בכנפי סוד תנועה כלומר זה כנגד זה אחוזים יסוד המים שהוא מיכאל ויסוד האש שהוא גבריאל הרי טעם הע' של ערפל.	
ה[[ר]]פ'[32] כשתוציא מהם [ר]ל"ו ישארו מ"ד[33] וכשתוציא ממ"ד ב' ישארו מ"ב תשים הב' עם הלמ"ד באחדות השוה הם ב"ל וישתַוּן בערפל מדה «ושיעור [ו]מתכונת» הגוף כמו שמפרש לקמן·	הר"פ כשתוציא רל"ו ישארו מ"ד כשתוציא ממ"ד ב' ישארו מ"ב תשים הב' עם הל' של ערפל באחדות השוה להיות ב"ל וישתוו בערפל מדה ושיעור ומתכונת הגוף. וכל זה הענין הוא מפורש לקמן.	טעם רפ"ל ר"פ כשתוציא רל"ו מחשבון ר"פ שהם רמז למדת כסא הכבוד[34] ישאר מ"ד כשתוציא ב' ממ"ד לשים עם ל' של ערפל להיות ל"ב[35] ישאר מ"ב שהם סימן ה'[36] בָּם [תה' סח, יח] וזהו סימן [שמ' ג, ג] אָסֻרָה[37] נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל[38] הַזֶּה.	הר"פ מערׄפל כשתוציא מהם רל"ו שהזכיר ר' ישמעאל בספר השיעור[39] ישארו מ"ד כשתוציא ב' שתשים עם הלמ["]ד של ערפל ישארו מ"ב כנגד ארבעים ושתים אותיות.
ע"א ערפל ר"ל ערפלי טוהר שהם משיכות המאורות הנובעות מן העפר·	ד"א ערפל ר"ל ערפלי טוהר שהם משיכות המאורות הנובעות מעיקר המציאות.	וזהו גבריאל גבר עלינו אל.	ועוד ערפל הוא כנגד גבריאל וכנגד תגריאל וכנגד ה' של ארבע אותיות מפני שיש בו חמשה כחות ואלו הן קדושה טהרה צדקה חסד ומשפט הרי ענין ערפל
ענין אחר ערפׄל ר"ל עריצות פלאי הקרח הנטוע בצדי הרוח הנאצל מן הרוח הקדמון	ד"א ערפל ר"ל ער פל שהוא עריצות פלאי הקרח הנטוע בצדי הנאצל מהאויר[40] הקדמון.		וכשאמרו לשון נוגה ר"ל בצורת כתיבת הקדש כי מיכאל מימין וגבריאל משמאל. ור' אלעזר בן ערך רמז בתפלתו מימינך חיים ומשמאלך מות. העין השלם שבו נאמר [זכ' ט, א] כִּי להד' עֵין אָדָם. כל זה פירשו לי בענין ערפל.

---

31 ראו לעיל, פרק א, ליד הע' 104.

32 בכה"י פ' או פ"א. ההשלמה משלי לפי הענין. וכן במספר הבא: כל"ו או ל"ו.

33 מ"ד הוא גם חשבונו של מילוי השם הנכתב יו"ד ה"א ו"ו ה"א. חשבון זה אינו נדרש בספרות העיון, אך עיינו כ"י ניו יורק, בהמ"ל, 1887, 14א.

34 רל"ו=236=קי"ח+קי"ח=כסא הכבוד+קי"ח.

35 כך גם בנוסחה המקבילה המופיעה ב-§15, פירוש שם מ"ב, ראו ההפניה להלן, הע' 47.

36 במסורה: "אֲד֣נָ֣י בָם סִינַי בַּקֹּ֥דֶשׁ".

37 במהד' ורמן ובכה"י: אסורה.

38 בכתיב חסר גם בכה"י, וסימנו מ"ב.

39 ספר הקומה, מהד' כהן, עמ' 127. וראו להלן, הע' 45.

40 מעמדו של הרוח הקדמון ב'סוד ידיעת המציאות' זהה למעמדו של האויר הקדמון במה"ח וכאן ב'סוד ע"ב שמות'.

לשאלה כיצד הופיעו באופן סינופטי ארבעה ספרים, אפשר להציע כי השיעור[41] בענין שם ערפל התנהל ופתח בדיון בע׳ שבערפל, הקו המאזן של הסיזיגיות שבחשמל, מצד שהוא שווה למ״ל שבחשמל. סיזיגיות זו, המתנהלת בשמות זכר ונקבה, אין לה דבר עם שמות המינים האנושיים אלא עם שמות המינים שבחשמל.[42] איזון והשוואה מתקיים גם מצד שקילתן של הנשמות, כפי דברי ריס״נ בענין השיקול,[43] אך כאן נשמר האיזון ההדדי שאינו מכוון לאיחוד או להתכללות, במושג ההשתוות. הדיון הבא רשם את הנוסחה ר״פ-רל״ו=מ״ד=מ״ב+ב׳, האחרון מאזן בתורו את שתי האותיות האמצעיות ר״פ עם ל׳. איזון זה מתורגם בסוד ידיעת המציאות ובסוד ע״ב שמות על דרך אחדות השוה, המאזנת ראש וסוף תוך החזקת הקצוות המנוגדים, שלא בהתאם לפירוש הרמב״ן לס״י בתיבת ב״ל, הדורש כאן את ההתבטלות וההתאפסות.[44] מצד אחר, שני חיבורים אלה אינם רושמים מהי משמעות מ״ב כשם בן מ״ב, משום שהיא ידועה. בספר העיון בנוסח סטנדרט מתורגם איזון ב׳ + ל׳ על דרך ל״ב, השגור יותר. בעיון הקצר לא מוסברת משמעות צירופן של ב׳ ול׳. כאמור, השתוותן של ב׳ ול׳ היא המבהירה ומלבנת את ההשתוות והאיזון הפנימיים שבאות ע׳ של ערפל (בשני החבורים הראשונים) או מצד השתוותה לצד מ״ל שבחשמ״ל (בעיון סטנדרט). נמצא ׳עיון הקצר׳ חסר בתורף הענין.

אפשר גם להסביר שהכתיבה האקזוטרית, האקלקטית והמפוזרת של ס׳ העיון הקצר הובילה לעיונים במושגים החדשים, כגון מנין רל״ו,[45] שספר זה סָמַך במסורות מסוג ספר שיעור קומה ומשמו של ר׳ ישמעאל. אך מובאה מפורשת מספר השיעור המסבירה מהו מנינו של רל״ו נמצאת דווקא בסוד ע״ב שמות, ובנוסח זהה גם במאמר אחר משם ׳מדרש שמעון הצדיק׳ (הכוללת גם את מנין קי״ח ככסא הכבוד):[46] ״ערפל הוא לבוש ההדר ועליו נאמר בספר השיעור אמ׳ ר׳ ישמעאל אמ׳ לי מטטרון שרא רבא דסהדותא מעיד אני בעדות זו ביי׳ אלהי ישראל אלהא חייא וקיימא מרנא ורבונא דמנא מבית יקריה ולעילא קי״ח רבבות ומבית מותב יקריה ולמטה קי״ח דומיה רל״ו״. ׳סוד ידיעת המציאות׳ מזכיר אף הוא מבנה זה

---

41 המובן המדויק של מושג השיעור הוא כמובן שיעור קומה. ראו להלן, פ"ג ח"ב, הע' 66.

42 כידוע, האלמנט הארוטי בחשמל (electrum) מוביל לקֶצֶר. כך הוא במסורות מרכבה בתורת הסוד: באשכנז ובספרות הקבלה במאה הי"ג. אמנם חשמל שבמרכבה בענייננו הוא גוון, שנ' [יח' א, כז] 'כעין חשמל'.

43 לעיל, פרק א, ליד הע' 276.

44 מהד' ג' שלום, מחקרי קבלה (א), עמ' 87. תיבת ב"ל הנגזרת מן האותיות הראשונה והאחרונה בתורה נמצאת גם במקום אחר בסוד ע"ב שמות ובפירוש שם בן ד' אותיות, ואין הכרח שדווקא הרמב"ן הוא מקור הענין כאן.

45 מנין זה נזכר במסורות אשכנזיות כסכומן של תיבות "וְרַב כֹּחַ" שבתה' קמז, ה (בעוד המסורות שלפנינו מוצאות בו את המנין השווה של שתי מערכות קי"ח). ראו הפניתו של דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 39, הע' 74, שם גם הביא את נוסח ס' העיון הקצר, הציג את שונותו של הקטע לעומת הקטעים הקודמים לו ואת האקלקטיות המתבטאת בו, אך לא הסיק מכך את המסקנות שהצגנו כאן. עיינו גם בפירוש לספר הקומה משלהי המאה הי"ג שהדפיס שלום, ראשית הקבלה, עמ' 219.

46 §6, סוד ע"ב שמות, פירנצה לורנציאנה 44 14, 9א. ובמקביל ובשינויים במאמר בענין שיעור קומה משם "מדרש שמעון הצדיק" בכ"י ששון 290, עמ' 227, הנדפס אצל אידל, 'עולם המלאכים', עמ' 20, וכן כנספח ב' בתוך כהן, *The Shiur Qomah*, עמ' 187. למקור בספר שיעור קומה בנוסח 'ספר הקומה' ראו לעיל, הע' 39. לפי גרסת סוד ע"ב שמות יש לתקן "רומיה רל"ו" כפי שנדפס בעקבות כ"י ששון 290 "דומיה רל"ו", וכן "מנה" שם ל"מנא" כפי שבסוד ע"ב שמות, המתאים לנוסח המורחב בספר הקומה המקורי.

מקורו של הבטוי "בית מותב יקריה" בס' שעור קומה, מהד' כהן, בנוסח ס' השעור, עמ' 31; שם בנוסח ס' הקומה, עמ' 127; שם, נוסח סדור רבה דבראשית דמרכבה דרבי ישמעאל, עמ' 38; שם, בנוסח ס' רזיאל, עמ' 79; מרכבה שלמה, ירושלים תרפ"א, לב ע"א-ע"ב, לד ע"א-ע"ב; וראו גם מסכת היכלות, כ"י פירנצה, לורנציאנה, II 41, 159ב, מובא אצל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 87, עמ' 361 הע' 145: "וכסֵּא הכבֹוד מתוקן למושב יקָּרו", והפנייתה שם לשלום, *Jewish Gnosticism*, עמ' 28 הע' 18; פרבר, שם עמ' 360 הע' 144 לנוסח הארמי; ס' יסוד עולם, רמון נב, מוסקבה גינצבורג 607, 125א-ב, המפרש שם בין השאר "נמצא מותב יקריה קי"ח רבבות וידוע שלשון רבבה הוא רבוי והחשבון רבוי נמצא הרבוי במקום החשבון שהוא האצילות". מקורות נוספים לביטוי זה אצל פרבר, תפיסת המרכבה, עמ' 172, 360-362. "בית מותב" מופיע בתרגום אונקלוס לויק' כה, כט, בממכר "בית מושב עיר חומה" בשנת היובל: "וגבר ארי יזבן בית מותב קרתא מקפא שור". ושם קישור בין המושב וההקפה.

בהשמטת המנין, ומפתח עוד את מעמדו של "בית מותב יקריה" כמקום מעמדם של ד' הכחות הנאצלים הראשונים. פירוש מקביל נוסף לטעם ע' שבערפל הנמצא בפירוש שם מ"ב מחזיק אף הוא באותה נוסחה מתמטית, ומזהה רל"ו "כנגד קומת האויר המתעלם".[47] האם גרמו הלקוניות וההסברים החלקיים של ספר העיון להיווצרותם של הסברים מקיפים למושג אחדות השווה הנכלל בתוך פירוש שם ערפ"ל, והאזכור החולף של רל"ו משם ספר שעור קומה לציטוט מלא מתוכו בסוד ע"ב שמות ולפיתוח הרעיון בדרך מקורית וחדשה ב'סוד ידיעת המציאות'? במקרה האחרון, חוזרת המסורת המשותפת לכל אחד משלושת/ארבעת הספרים לספר שעור קומה, או לסוד ע"ב שמות.

47 §15, פירוש שם מ"ב, ירושלים 488, 23ב; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 214.

מפתח לדיונים בסעיפי ספר מעין החכמה

setting the precise representation of the original as the climax of creativity, but as its very start: the extroversive introspection goes to the final objects and draws them as it is carrying into them the hollow. The binary pattern establishes the inner as outgoing and as extant, until it is situated and present as the otherness of every being. This pattern posits the sublime not as an abundance, not as an option but as a commitment of constant turn toward Him, within the outgoing of the outstretched patterns of linguistic doing.

This literature goes out of the positive insistence and necessity of knowing the différence of the supreme as the "Holy Other" in its very facing toward the existing creature, and posits the introversive speculation at the primordial as a base for linguistic establishment of the detailed creatures as included in their origins, in an extroverted mysticism.

Le Surcroît dimension of the Positive Theology is also the obliged and obliging. The precise technical of the book, which is also the theosophical and ideal center (and the start point) of *Ma'ayan ha-Hokhma*, presents The Lord's answer to Moses: "'Thou canst not see My face" (Exodus 33, 20). Within this basic religious assignment of the unknowable limit one founds the basic mystic assignments of constant and ever-lasting establishment: *Tikkun ha-Ma'agal* or *Tikkun ha-Ma'aseh*, which refers to the establishment of the utterance of every phoneme or sound within the general and universal source of *Ma'amar* or "Word" of God. The constant work of mystic creativity is set by the twofold structure of face and back within the Godhead. The possibility of seeing the Back of the Godhead is said in a manner of command: "and thou shalt see My back". *Ma'ayan ha-H̲okhma* sets the divine darkness and the rear side of Godhead, in accordance with Onkelos translation to the same verse, as prior to the system of ten lights and "from this darkness and downward" one can see and do. The darkness in this book is not destructive force that might absorb all creatures, but a constructive force, "because of him all the sequels of all [lights]", that enables the extension of all emanations that is limited by its hidden presence. The obliged by the positioning of the 'Holy Other' outside the boundary of epistemology determines the twofold, two sided or binary move in all stages of emanation and creation, in a way that the carrying of the hidden side of the face of God on goes in the upper spirit or vowel channel, that is carried on top of the voice or "word". The spirit, air or vowel directs the modus of departure of the voice and its direction, but also subdue it and cuts it to a speech. The two sided grasp enables to hold the spirit/breath as present in all phases of revelation, without the need to go back and to be absorbed within it, but to hold it as directing the emanation and multiplicity from the rear side, the one blocked from sight.

The giving-back or retrieval of the source or original as present in all being is performed not within restoration, duplication or reproduction. By this modus the original does not revealed or shaped in the particular by the copying or the precise representation of the original, but as its inner character, property or aspect, as well as the duplication of its two sided structure of face and back. The spirit as freezer and isolator enables to hold the distinct divine and the metaphysical element as an abstraction found and present in every being. From here one can talk about the beings or things themselves, without

The third part describes the establishment of primordial Air as the substratum of emanation in *Ma'ayan ha-Hokhmah* and its Hebrew and Hellenic sources. A special interest in the translation of Rav Sa'adia's commentary to *Sefer Yetsira* had affected the idea of phonetic inscription of phonemes in the air which serves as the background for reification of Air and the method of linguistic creation. The other part is interested in the description of emergence, hatching, welling forth, shining or establishment (all refer to the Hebrew verb *'Nivka'*) of Air by which the primal 'Voice' is uttered. In identifying the direct biblical and sources of Ibn Gavirol and *Ma'ayan ha-Hokhma*, this last part aims at describing the first act of emanation, the very breach or irruption from the transcendent as a non-catastrophic act, extending the establishments of primordial forces into the primal light or metaphysical voice. The same counterpart description in the beginning of the *Zohar*, using the same root of verb, is interpreted as the most known mythic catastrophe of Jewish mysticism.

The circular progressive course that characteristic of the moves between on section to the next, of one theosophical independent system to another in *Ma'ayan ha-Khomah* is advised as identified with 'Positive Theology'. This name expands the title 'Positive Theosophy' that Scholem had gave to the Group of Speculation, by indicating positive types in the cosmological set that this book presents and stretches from the foundation or infrastructure of Avir Kadmon, the readymade substratum of existence as identified with hidden Godhead, down to "swarms and creeping and detestable and Adam and demons and hobgoblins and night spirits and ghosts and all types of ether", in a way that those Hebrew names present a certain stage for each creature that is fixed by the number of his letters. The harmonistic-holistic system places the name-giving of each creature as his own unique border and as his pre-determined boundary, set by the action of "inquiry" or "research" (*Hakira*) in the semantics of establishment, within the generally lacking territorial wars.

A few scholars had already pointed to the use of positive dimensions and assertions in the hidden degrees of *Ayin* or *Ein-Sof* in the early stages of Kabbalah, a positive description that share some features of the primordial rudiments of air, light and darkness in *Ma'ayan ha-Khomah*, that are not the abstract absence of philosophical science but the *surcroît* (J.L. Marion) of the "Other" extant beyond the limit of language, in the most fragmented and most complete element of language, by the advance and *HyperEsse* and by "the adding of paradoxal darkness". The 'Positive Theology' does not come but after the Negative Theology, contain it as inevitability and does not confront it.

environment in which the original literature of *Ma'ayan ha-Hokhmah* and its close works would have grown.

The two first chapters explain the independent systems found in different sections. The third clarifies topics combined from different layers of the treatise. The first chapter spread, reveal, and describes different tools and systems of equivalent. These are the five linguistic mechanisms and tools of the book's second section, that represent different modes or modules of establishing the universal within the creative linguistic process, and by the maintenance of divine names as coming out of their stable-ordered origin in biblical verses. Many moves in this chapter represent different modes of unity, of connecting and composing of the varied forces within the retention of their own uniqueness. This move is described widely at introduction as extroversive, that is outgoing and progressive.

The second chapter sets the universal *nómos* or rule before the equivalent, and describes the universal of the circle aside the scientific measure systems of *'Shi'ur Komah'* and the shape of Godhead and universe by their diverse measures, and the status of God as 'unique Lord' and as 'the Creator in his place' in accordance to the enunciations of *Sefer Yetsira* and within their commentary as the systems of inquiry and active introspection.

The third chapter aims at describing the fundamental assumption of *Ma'ayan ha-Hokhma* that establishes different modes of inquiry, of cosmogonic evolution and of creative linguistic processes, by which the universal-nomian principle is set as founder in the groundwork of every channel of development that goes and is conducted in accordance with it. This assumption enables to set many start points or different *archai* and rudiments, and to investigate and describe their different ways of extension.

The three parts of the third chapter describes three start points of language and universe. The first part describes the status of *Aleph Kemutza* as both the supernal 'One' and as the element of phonetic-acoustic creation, in a series of five *Alephim*, representing the first half of hypostatic monads. The basic mathematic description holds the double channels of consonant and vowel as producing the duplication and multiplication of emanation.

The second part is interested in the *Aleph*'s counterpart as two starting points of linguistic evolution, which is the *Yod* as the wholeness of the ten and as a twofold channels structure of the two rudiments of *Esse*, the water and spirit or breath (*Ru'ach*). The identification between the *Yod* as two halves of the circle (a description found in Ibn Ezra and R. Yitzhak Sagi Nahor) is replaced here in the double inner structure of the *Yod*, which produces the constant flow of the Fountain or Source, which continues further with the set of the twofold structure of spirit over water.

emanation and linguist formation. The elaboration of the words of R. Yitzhak he-Hassid directs to the proximity of the two books and of the Languedocian origin of *Ma'ayan ha-Hokhma*, which fits with the place suggested here as the locality of the other *Iyyun* works, by the turn of the second third of 13th century in Languedoc-Provence. By that I accept Scholem's suggestion of the place of writings, but I don't tend to pre-date or post-date them to R. Azriel's writings, but suggests seeing them as works of the same generation. This suggestion assumes that the teaching of R. Yitzhak was received, directly or less directly, by other unknown pupils as well as the known ones, that held a different *Sefirotic* perception, more close to the origin of their status in *Sefer Yetzira*, and a light mysticism and linguistic mysticism correspondingly to their friends in the main stream of theosophical-teurgical Kabbalah.

The study of the book's content deals with original terms and phrases, and their meaning is found in the book itself. One of the main tools for detecting their implication is to identify the specific stage or hierarchy of the system or line of mystical procedures in which they are found. Therefore, the discussion finds its solution sometimes by describing the original meaning of the book itself. In other cases, the meaning of a term is discovered by its equivalents in other *Iyyun* treatises. On the other hand, Most of the equivalents of the same terms or fables found in the writings of the known Kabbalists, who continued the teaching of R. Yitzhak Sagi Nahor reveals different approaches to the Theosophical emanation. Instead of the 'circular' or cyclical approach of *Ma'ayan ha-Hokhmah* and its close works, dealing with the double-sided structure of the transcendent and of all emanations, by which one can find the simultaneously hold the source and its diverse figures, the known Kabbalists, especially R. Azriel and R. Asher Ben David, who reveal the closest language uses to the *Iyyun* works, use a linear approach, holding the transcendent in its originality at the top of emanation and returning to its unknowable experience by the usual abstraction of the diverse emanations.

In addition to these synchronic circles of discussion, a great part of the discussion is aimed at describing most of the Hebrew and translated literature that would have been available to the first Kabbalist in the first half of the thirteen century at Langeudoc-Provence and earlier. A great deal of cultural growth of the later part of the twelve century southern France had established the study of philosophical, grammar, poetry and other sciences, by which mysticism had developed its systematic tools of conscious knowledge of cosmogonic and language rudiments. With the synchronic and diachronic axles, the discussion would present some wide parts of the remnants of literary

domains in the cosmological description compared with the cosmogonic domains of *Ma'ayan ha-Hokhomah* and its fellow treatises. Although *Sefer ha-Iyyun*, by its three versions that founded in Verman's work, is one of the main and central treatises of the Group/collection's first stratum, it is to be found not the first of other writings. The Term '*Iyyun*' should be designated as describing the main characteristic of these works, the speculation, known as 'contemplation', of the *archai*, the metaphysical rudiments of being and the bases of linguistic flowing and creativity, by the abstract domain as included within the theosophical framework, together with the mystical terms of observation at the *Markavah* by the effect of ancient Jewish mysticism. *Iyyun* literature is interested in speculation as an ongoing mystical way, as a mode of making the divine as attendant within the current. *Iyyun*, or active speculation, is not just an epistemological tool, but the very content of knowing, that includes the descriptions of divine dynamics as research, observation and study operations.

These anonymous and few pseudo-epigraphic short books and fragments do not bear historical evidence and names, accept for R. Yekutiel to which a saying is attributed in *Sod Yedi'at ha-Metzi'ut*, and the unknown pupil of R. Joseph ibn Mazah, presenting probably the one of the last and remote studies of the group works. A productive discussion can deal with the group of books and fragments scattered in manuscripts instead of guesses about a mystics group, or *'hug'*. The name *Hug* designates in biblical wisdom literature the circle outline. Most of the historical researches about "Circle of Contemplation" had dealt with external evidences. We offer the revised name "Group/Collection of Speculation" or "Group of *Gestalt*" designating the collection of treatises interested in active-meditation and extroverted contemplation. By describing the group we start at one of its founding origins, *Sefer Ma'ayan ha-Hokhma*.

Sefer Ma'ayan ha-Hokhma draws and elaborates the content or R. Yitzhak Sagi Nahor's commentary of *Sefer Yetsira*. Except of shared terms in both treatises there are three parallel paragraphs, among them the description of the emergence of *sefirat Hokhma*: while in R. Yitzhak the appearance of the "*Ot*", or letter, translated as sign or sight, is "a sign without change of form and 'creation' (*ha-Tzura vehaBeri'a*)", at the same phrase in *Ma'ayan ha-Hokhma* the same appearance is designated by the change itself, enable the differentiation of the source from the emanates and the constant guard of its firm, stable and un-changed character, even within the changing of emanation.

Although the two works share the same language, they present two different ways in Kabbalah and two branches of mystical and other sources. Compared with the linear theosophical-theurgical system of the main stream of Kabbalah, *Ma'ayan ha-Hokhma* suggests a circular system of thought, within the succession of concentric circles of

Abstract

The work presented here offers some descriptions of different theosophical systems that come in *Sefer Ma'ayan ha-Hokhmah*, an anonymous treatise from early Kabbalists, which is compound of a system of sections presenting independent-but-combined mystical processes that are whole systems, in commentary of the *archai* pictures in the first verses of the Torah and of the chapters (*Mishnayot*) of linguistic scholarship of *Sefer Yetsira*. The processes and dynamics of archaic and first stages dictate the mode of ordered emergence of the systems of emanates.

The main characteristic of theosophical, cosmogonic and linguistic evolution in the book is presented by the phrase translates as "the roof-tops are established by '*Tikkun ha-Ma'agal*'", which presents the basic double image that is reflected in different stages of emanation, *'Tikkun'* being firm establishment that includes from its start point the final end as the circuit. *"Tikkun"* in this book deals with speculation of the foundations and their establishment, and with other mystical processes it can be described as epistemology that comes within a synoptic universalized and detailed thought, and as the root of articulation movement. *Ma'agal* is presented as the letter *Yod* as symbolizing the dynamic bedding-origin of creation and as all-enumerating *Hokhmah* in its universalization.

The study is based on a version of the book found in two good manuscripts of the book that achieved much appreciation by Kabbalists and several discussions in scholar literature, due to the faulty version in which it was printed. As an anonymous, short and precise treatise from early Kabbalists, it belongs to other anonymous, short and laconic treatises recognized as a group or collection by Prof. Gershom Scholem, that share language, style and religious conception which differs from Kabbalistic material found by the names of early Kabbalists, in spite of the linguistic communion with several terms, especially in the writings of R. Azriel of Gerona and of R. Asher Ben David of Provence. After Scholem scholarship has accepted the name "Hug ha-Iyyun" for these writings, which should be fixed: Scholem used the term 'books by the kind of the book of speculation (*mi-Sug Sefer ha-Iyyun*)' and it should refer to the definition of group of treatises as a literature kind or mode, '*Sug*' in tannaitic Hebrew being basket or crate/bin, in philosophical middle-aged Hebrew meaning a group that includes different species/kinds, but not the modern Hebrew '*Suga*' as a literature-style genre, for we find different kind of literature styles in one group.

The term '*Iyyun*' was taken from a known treatise by this name, *Sefer ha-Iyyun*, that has been deep and widely researched by Mark W. Verman, which offers different speculation

Contents

This work was carried out under the supervision of
Prof. EmeritusYehuda Liebes and Prof. Haviva Pedaya

"Founding of the Circle": Rudiments of Esse and the Linguistic Creation in the Book 'Fountain of Wisdom' and its Related Treatises

Thesis submitted for the degree of
"Doctor of Philosophy" by

Oded Porat

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

August 2012